MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80422-1

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

RULF, J.

TITLE:

WISSENSCHAFT DES WELTGEDANKENS...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1888

Master Negative #

-91-80422-1-

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

110 Rülf, Isaak, 1831-1902
R86 Wissenschaft des weltgedankens und der gedankenwelt; system einer neuen metaphysik.
Leipzig 1888-1903 0. 5v.

26969

Contents

110 1 Wissenschaft des weltgedankens.
R86 2 Wissenschaft der gedankenwelt.
3-5 Wissenschaft des einheits-gedanken

Half title-page reads Metaphysik.

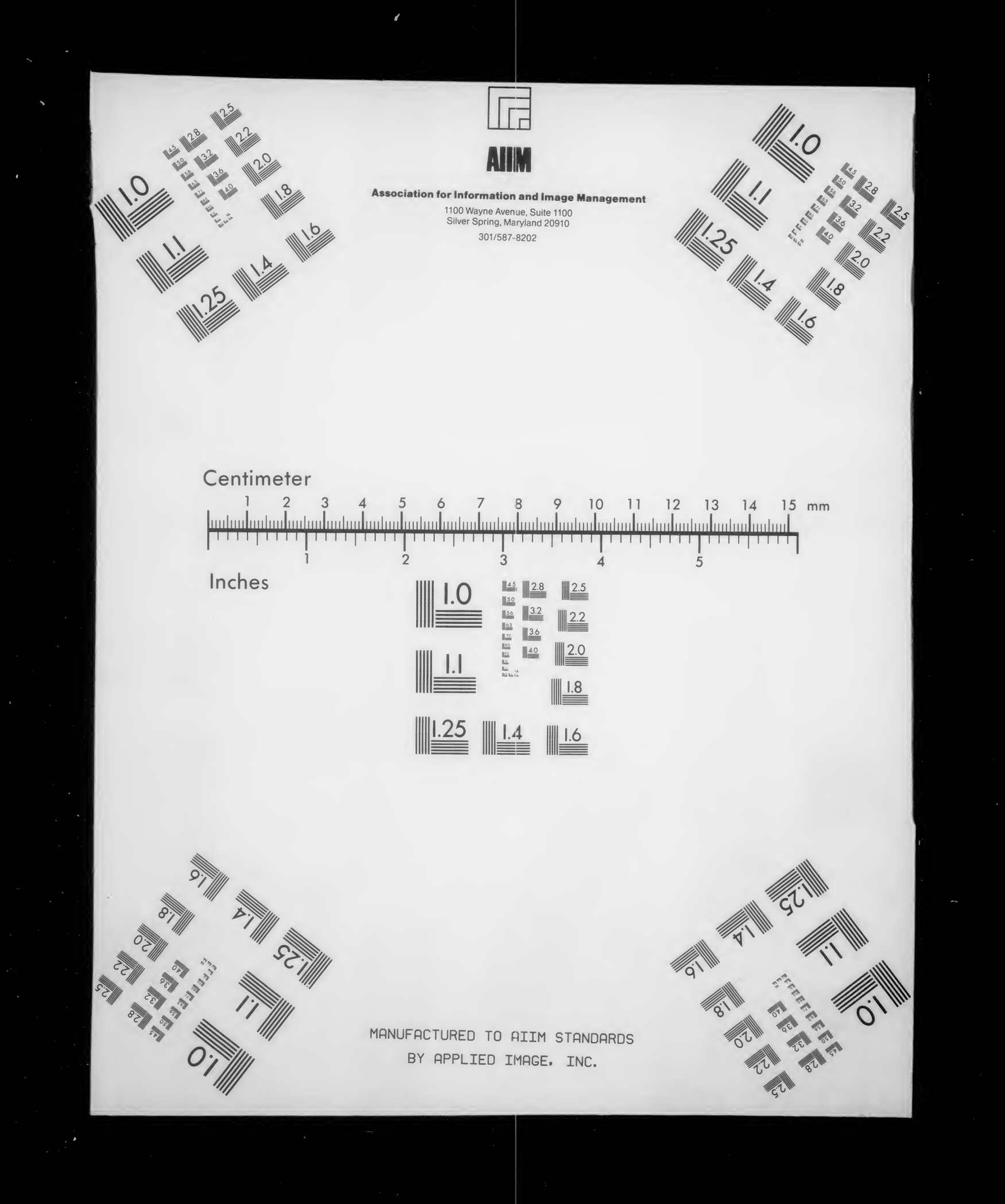
26969

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 1/28/92 INITIALS MED
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

REEL 1
VOLUMES 1-4


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
1 2 3 4 5
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

VOLUME 1

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

Metaphysik.

Erster Band.

2

Wissenschaft

des

Weltgedankens und der Gedankenwelt.

System einer neuen Metaphysik

von

Dr. J. Rülf.

Erster Theil:

Wissenschaft des Weltgedankens.

LEIPZIG.
Verlag von Wilhelm Friedrich.
K. R. Hofbuchhändler.
1888.

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort.

Nach mehr als dreissigjähriger, angestrengter, aber auch erfolgreicher Lebensthätigkeit habe ich dem innern Drange nicht länger zu widerstehen vermocht, die Resultate mächtiger und unaufhörlicher Gedankenarbeit niederzuschreiben und der Oeffentlichkeit zu übergeben. Die Anfänge dieser Denkthätigkeit verlieren sich in das mythische Dunkel der ersten Jugendzeit, da ich als zwölfjähriger, schwächlicher und gebrechlicher Knabe noch kaum zu lesen verstand und noch kein anderes Buch zum Selbstunterrichte besass als meinen „Kinderfreund, ein Lehr- und Lesebuch“, eine alte Mythologie der Griechen und Römer, die Bibel und Schillers Gedichte. Letztere hatte ich mit meinem ganzen Vermögen, zwei „gute Groschen“ (25 Pfennige), von einer armen Frau, welche mir die Gedichte sehr empfahl, erstanden.

Es war ein altes, schon sehr zerlesenes Exemplar ohne Titelblatt. Wer der Verfasser dieser Gedichte gewesen und was derselbe für die Welt bedeute, das habe ich erst viele Jahre später erfahren. Für den Knaben und Jüngling war beides völlig gleichgültig, die waren schon ohnedies überzeugt, dass es gar keinen Dichter auf der Welt geben könne, noch jemals gegeben habe, der so schöne Gedichte von solch' belebender Kraft, von solcher Pracht und Schönheit der Sprache, von solcher Gedankenschwere und Gemüths-

265650

tiefe zu verfassen verstünde, als mir in diesem Buche geboten wurden.

Diese in meinem heimatlichen, von kaum 500 Seelen bewohnten, kurhessischen Bauerndorfe, welches an Lehr- und Lesebüchern gerade keinen Ueberfluss besass, aufgebrachte Bibliothek war nun zwar nicht so ganz unmittelbar philosophischen Inhalts; allein wenn auch nicht — in meinem fortwährend grübelnden und sinnenden Kopfe, welcher, in stetem Nachdenken über alle möglichen Dinge befangen und beflissen, Essen und Trinken mich vergessen, jedes an mich gerichtete Wort überhören liess und einen viel gescholtenen und gestossenen Träumer aus mir machte, — in diesem meinem Kopfe nahm alles Gelesene, Erlernte und Erfahrene, selbst die staunende, mich tief ergreifende Betrachtung der Natur und ihrer Erzeugnisse stets die Richtung philosophischer Denkweise entgegen. Und in meinem Kopfe kreuzte sich schon eine recht stattliche Anzahl mit den Jahren sich aufdrängender philosophischer Probleme, als da sind: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit; daneben der Ausgleich von Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung, und vor Allem die Rechtfertigung des physischen und moralischen Bösen in der Heilsökonomie der Welt als Erklärung und Aufklärung des Ausspruches in der Schöpfungsgeschichte der Bibel: „Und Gott sah Alles, was er geschaffen, und siehe, es war sehr gut".

Neunzehn Jahre alt und bereits wohlbestallter Hülfslehrer an einer Volksschule in einem niederhessischen, schon etwas grösseren Orte, fiel mir zum ersten Male eine kleine, philosophische Bibliothek in die Hände. Originalwerke waren nicht darunter; es waren nur alte, geringwerthige Lehrbücher, darunter das bedeutendste: „Grundriss der Geschichte

der Philosophie von D. Friedrich Ast". Aus diesem sonst recht abstrusen, kritiklosen Buche habe ich viel gelernt — nicht nur Philosophie sondern auch Philosophiren, auf eigne Faust über das Wesen der Philosophie nachzudenken.

Schon damals erkannte ich, dass es mit der sogenannten Identitätsphilosophie nichts sein könne, dass es ein Ding der Unmöglichkeit sei, Sein und Denken, Subjectives und Objectives, Ding und Begriff in Eins zu verschmelzen, dass beide als grundverschieden streng auseinander gehalten werden müssten, dass die Wahrheit, die volle Wahrheit, auf beiden Seiten nur in verschiedener Form vorhanden sei, dass diese Wahrheit sich darstellen müsse als ein Doppelbau gleich den beiden Thürmen am Portale der gothischen Kirche, dass der Aufbau erfolgen müsse mittelst einer Reihe graduell verschiedener Begriffe, wovon der nächstfolgende höhere immer auf den vorhergehenden niedern gestellt sei: — das Alles erkannte ich, allein die Ausführung wollte nicht gelingen.

Nun begann für mich eine schwere Zeit, eine Zeit des Kämpfens und Ringens nach Klarheit und Einsicht, ein Kampf bis zur Verzweiflung, bis zum Lebensüberdruss, — so mehrere Jahre hindurch, bis es doch endlich in meinem zerquälten und zermarterten Hirne zu tagen anfing, das innere Gewoge sich abstillte, Geist und Gemüth sich nach und nach beruhigten. So kam ich, 23 Jahre alt und fünfzig Thaler wohlerworbener Ersparniss in der Tasche, zur Universität nach Marburg in Hessen, in dessen Nähe auch mein Geburtsort liegt.

Soll ich die überaus glückliche und selige Zeit, welche ich dort verlebt habe, beschreiben? Ich vermag es nicht!

Hier konnte ich so recht in Wissen und Wissenschaft mich vertiefen, in den reichen Schätzen der philosophischen Literatur wühlen und an den Naturgenüssen einer wunderbar schönen Umgebung mich erfreuen. Zu alledem habe ich daselbst einen Lehrer gefunden, für welchen ich meinem Geschicke bis an das Ende meiner Tage dankbar sein werde; mir gilt er als der würdigste und edelste Mensch, der grösste und umfassendste Gelehrte, der tiefste und schärfste Denker und Forscher von allen dergleichen Männern, welche mir jemals im Leben begegnet sind; gemeint ist der Professor Dr. E. Zeller, welcher damals in Marburg Philosophie lehrte. Hier hörte ich nun Collegien über alle möglichen philosophischen Disciplinen und nicht nur bei Zeller allein, sondern auch noch bei zwei andern namhaften Philosophen, dem Hegelianer Weissenborn und dem Herbartianer Theodor Waitz. Ueber des letztgenannten Mannes Werth und Bedeutung erfahren wir Näheres in Zellers „Vorträge und Abhandlungen". Zweite Sammlung Seite 363.

Nebenbei begann ich mich mit den Hauptwerken der Hegel'schen Philosophie eingehender zu beschäftigen, welche jederzeit für mich einen ganz besondern Reiz besessen und behalten haben. Doch alle meine Studien wurden verzögert und beeinträchtigt durch die fehlenden Subsistenzmittel; es blieb mir keine andere Wahl, als wieder meine Zuflucht zur Lehrthätigkeit zu nehmen und neben meinen Studien vier bis fünf Stunden täglich zu unterrichten. Als ich nach vierjährigem Studium und bestandenem theologischen Examen die Universität verliess, da stand es schlecht mit meiner physischen Kraft und Gesundheit. Ich hatte dem Körper zu viele Anstrengungen und Entbehrungen zugemuthet. Meine Studien musste ich völlig bei Seite lassen,

da mir kaum noch soviel Kraft übrig blieb, um die schweren Berufsgeschäfte zu verrichten. Mehr als zehn Jahre hindurch laborirte ich an einer Verdauungsstörung schlimmster Art, und als es damit besser zu werden begann, kam ich zu Amt und Arbeit, welche die reichsten Erfolge auf dem Gebiete der Humanität versprochen und gehalten haben, allein fast übermenschliche Anstrengungen erforderten. An ein regelmässiges und energisches Fortarbeiten auf dem Gebiete der Philosophie war unter diesen Umständen nicht zu denken.

Nur Eines konnte trotz der schwersten Mühen und Arbeiten nicht gehindert werden — ich hätte es selbst mit dem besten Willen dazu nicht hindern können — nämlich: das stete Nachdenken über alle möglichen philosophischen Materien und Aufgaben. Und dieses Nachdenken war kein unmethodisches, undisciplinirtes, ungeregeltes; es galt lediglich dem Ausbau eines ganz neuen Systems, dessen Grundzüge ich bereits vor 25 Jahren in einer Inauguralschrift verarbeitet und daraufhin den Doktorgrad erlangt hatte.

Besonders lebhaft beschäftigte mich die Ausbildung derjenigen Materien, welche von andern Philosophen entweder noch gar nicht, oder nur unvollkommen, oder aber in ganz anderer Weise behandelt worden waren. In erster Reihe stand die Fortbildung des dinglichen Seins bis zum grossen und umfassenden Kosmosgedanken, weiterhin die Lehre vom Atom als Kraftpunkt, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, das Gesetz des Besten, die Entstehung des Mechanismus und Organismus, die Lehre vom Leben; dann die rein speculativen Momente der Substanz, des Seins, des Realismus und Idealismus, der Wirklichkeit und Vollkommenheit. Ferner im Anschlusse an diese Momente des Weltgedankens eine völlig analoge, diesen Gedanken auf Schritt und Tritt

begleitende, nach demselben Grund- und Abriss sich aufbauende Gedankenwelt, deren Darstellung den zweiten Theil des vorliegenden Werkes bildet. In jedem freien und einsamen Augenblicke war ich mit meinen Gedanken bei diesen Weltfragen; sie beschäftigten mich, „wenn ich zu Hause sass oder meiner Wege ging, wenn ich mich niederlegte und wieder aufstand."

Ziel und Zweck dieser Darstellungen ist, ein festgeschlossenes System des Weltgedankens und der Gedankenwelt zu liefern und damit die Philosophie in ganz neue Bahnen zu lenken. Es war dies für mich, den sehr belasteten, von allen hierzu erforderlichen Hülfsmitteln abgeschnittenen Mann, wahrlich kein leichtes Stück Arbeit. Oftmals schien mir die Feder den Dienst versagen zu wollen. Wenn ich nicht ein gar erhabenes Ideal zu steter Ermunterung vor Augen gehabt hätte: Auf Grund dieser neuen Gedankenwissenschaft in absehbarer Zeit die gesammte Wissenschaft und als nothwendige Folge hiervon auch die gesammte menschliche Gesellschaft regeneriren zu können — ich glaube kaum, dass ich Kraft und Ausdauer zur Vollendung dieses Werkes gefunden haben würde. Gewiss ein sehr stolzes, anmassliches Wort; allein mit überaus bescheidenem und demüthigem Herzen ausgesprochen. Wir sind doch allesammt, ganz so wie wir sind, nur Werke und Werkzeuge des Weltgeistes.

Viel Neues wird man freilich trotzdem aus dem Buche nicht erfahren. Wir hegen überhaupt gerechten Zweifel, ob es heutzutage nach einer so reichen Entwicklung, gründlichen Bearbeitung und genialen Hervorbringung in der Philosophie einem noch so tief und universell angelegten Geiste gelingen möge, Neues zu sagen, was nicht auch schon

anderweitig, weit besser und ausführlicher gesagt worden wäre. Das Neue besteht aber gar nicht in dem Material, sondern jedesmal in dem neuen System; nicht der Stoff, sondern die Form, in welcher dieser sich darstellt, ist das Neue. Die Neuheit der Form ist es aber, welche schliesslich auch dem Stoffe ein ganz eigenthümliches und neues Gepräge verleiht, derart, dass wir auch im alten wieder ein ganz neues Werk zu erblicken vermeinen. Das Neue in der Philosophie bilden überhaupt nicht die philosophischen Begriffe und Principien — die sind zu allen Zeiten dagewesen und ausgesprochen worden — sondern die Methode ist es, in welcher der geschichtliche Fortschritt sich zu erkennen giebt.

Eines wird man aus dem Buche lernen können: Methode, systematische Behandlung und zwar die wahrhaft genetische Methode, nicht wie sie künstlich erdacht und gemacht, sondern wie sie der Natur des Dinges und Begriffes abgelauscht worden ist.

Ebensowenig ist reiche Buchgelehrsamkeit in dem vorliegenden Werke niedergelegt. Zu solcher Gelehrsamkeit fehlten mir zunächst die Bücher und vor Allem die Zeit und Musse, sie zu studiren. Es ist überhaupt kein Werk philosophischer Gelehrsamkeit, sondern nur philosophischer Kunst; ich bin kein gelehrter Philosoph, sondern besten Falles ein Stück philosopischen Künstlers.

Mancher Theil ist unvollkommen, mancher recht aphoristisch bearbeitet; das rührt daher, weil viele Materien sich erst bei der Bearbeitung haben läutern und klären müssen, weil wieder andere bereits von andern Philosophen und Forschern eine erschöpfende, wahrhaft classische Behandlung erfahren haben, und weil ich mich endlich der grösstmög-

lichen Kürze, Einfachheit und Klarheit zu befleissigen hatte in unentwegtem Fortgange, nach unverbrüchlicher Methode, ohne Seitensprünge, ohne Abschweifungen, ohne unnöthige Polemik, ohne Citatenzierrath; — denn nichts zu überlasten, jedoch auch nichts zu überhasten, das war mein Bestreben.

Der wohlgeneigte Leser, Fachmann oder Laie, um dessen nachsichtige Beurtheilung ich zu bitten habe, findet in dem Buche die höchsten Probleme des Nachdenkens und der Wissenschaft bearbeitet und gelöst — nicht durch ausgebreitetes Wissen, nur vermittelst einer kleinen Dosis consequenten Denkens, das sich fast wie von selbst macht und darlegt. Hier ist nicht stupende und stupide Gelehrsamkeit, sondern einfache sachgemässe, stets Ziel und Zweck nachstrebende Gedankenthätigkeit.

Ich habe diesen im Laufe vieler Jahre gesammelten und gut geordneten Gedankenreichthum nicht mit ins Grab nehmen, sondern denselben hiermit realisiren und flüssig machen wollen. Die gebildete Menschheit soll mein Universalerbe sein.

Inhaltsangabe.

Propaedeutik der Gedankenwissenschaft.

Seite

I. Characteristik des philosophischen Denkens 3

1) Epigonen-Arbeit — 2) Principien der Philosophie — 3) Historische Philosophie — 4) Voraussetzungen der Philosophie — 5) Leistungen der Philosophie — 6) Philosophie und Naturwissenschaft — 7) Die Philosophie als Kunst — 8) Die Philosophie als Kunst des Wahren — 9) Die Philosophie als Denkkunst — 10) Gedanke und Wirklichkeit — 11) Wirklichkeit und Zweifel — 12) Wissenschaft und Zweifel.

II. Verhalten des Denkens zum Weltgedanken 21

1) Weltgedanke und Gedankenwelt — 2) Darstellungsarten des Weltgedankens — 3) Welt und Erfahrung — 4) Ding und Begriff — 5) Der Sensualismus — 6) Analogie des Innern und des Aeussern — 7) Die Welt der Reflexion — Das Einzelne im Ganzen — 8) Die reflectirte äussere Welt — 9) Die reflectirte innere Welt — 10) Die Welt der Speculation — 11) Die Alleinheit des speculativen Denkens.

III. Verhalten der neuern Philosophie zum Weltgedanken . . . 44

1) Kants Transcendentalphilosophie — 2) Fichtes reiner Subjectivismus — 3) Der absolute Weltgedanke Schellings — 4) Die Abstractionsphilosophie Hegels — 5) Hegels Substanz als Subject — 6) Das absolute Erkennen Hegels — 7) Nicht Princip sondern System — 8) Anfang und Ziel der philosophischen Wissenschaft — 9) Das Denkvermögen als Abstractionsvermögen — 10) Der Entwicklungsprozess des reinen Seins — 11) Das Sein als Wesen und Begriff — 12) Hegel und Herbart.

IV. Hodogetik der philosophischen Wissenschaft 74

1) Voraussetzungen der Philosophie — 2) Das constructive Verfahren — 3) Uebereinstimmung der Denkgesetze und

Seite

Weltgesetze — 4) Anfang und Methode der Gedankenwissenschaft — 5) Arten der Erkenntniss — 6) Erfahrungs- und Vernunftwissen — 7) Das Kant'sche a priori und a posteriori — 8) Kennzeichen des philosophischen Wissens — 9) Das wahre a priori — 10 Innenwelt und Aussenwelt — 11) Analogie von Ding und Begriff — 12) Communication der innern und der äussern Welt — 13) Denken und Gedanke — 14 Pragmatik und Systematik — 15) Die dialectische Methode — 16) Die genetische Methode.

Erstes Buch.

Wissenschaft des Weltgedankens.

Erster Abschnitt.

Das Objective. — Das Reich der Natur.

Erstes Kapitel.

A. Stoff. B. Form. C. Ding 117

1) Was ist der Stoff? — 2) Differentiirung des Stoffes — 3) Die Form im Unterschied vom Stoffe — 4) Zeit und Raum — 5) Das Ding und seine Eigenschaften — 6) Stoff, Form und Ding als Weltprincipien.

Zweites Kapitel.

A. Gleichheit. B. Verschiedenheit. C. Gattung 126

1) Dingliche Einheit — 2) Der Artbegriff — 3) Der Gattungsbegriff.

Drittes Kapitel.

A. Für-sich. B. Für-einander. C. Natur 130

1) Das Für-sich-sein des Gattungsbegriffes — 2) Das Naturganze — 3) Das Einzelne im Naturganzen — 4) Die Natur des Einzeldinges.

Zweiter Abschnitt.

Das Seiende. — Das Reich des Kosmos.

Erstes Kapitel.

A. Ganzes. B. Theile. C. Mechanismus 136

1) Verhältniss des Ganzen zu seinen Theilen — 2) Zweckmässigkeit des Mechanismus — 3) Innere und äussere Zweckmässigkeit — 4) Der Naturmechanismus.

Zweites Kapitel.

A. Inneres. B. Aeusseres. C. Organismus 143

1) Inneres und Aeusseres — 2) Die wirkende Kraft und die Schwere — 3) Das Atom — 4) Das Atom als Kraftpunkt —

Seite

5) Die Allkraft als Atomkraft — 6) Das wahre Innere und Aeussere — 7) Ursache und Wirkung — 8) Organische Natur — 9) Mechanische und organische Zweckmässigkeit.

Drittes Kapitel.

A. Leben. B. Wirksamkeit. C. Kosmos 163

1) Was ist Leben — 2) Die Lebenskraft — 3) Assimilation und Regeneration — 4) Grenzen der organischen Thätigkeit — 5) Regeneration durch Fortpflanzung — 6) Begattung — 7) Lebenslust — 8) Anpassung — 9) Der Erdorganismus — 10) Die Sensibilität — 11) Lust und Trieb — 12) Die schöpferische Macht der Liebe — 13) Der Optimismus — 14) Sensualismus — 15) Die Selbstbesinnung des Sinnenlebens — 16) Intellectualismus — 17) Pessimistische Verirrung.

Der Kosmos 191

1) Welteinheit — 2) Verschiedenheit der Weltanschauung — 3) Berechtigung der individuellen Weltanschauung — 4) Das Weltbewusstsein — 5) Welt und Natur — 6) Das Exacte und Speculative — 7) Die Welt als vollkommenstes Ganze — 8) Der Mechanismus des Kosmos — 9) Kugelgestalt und Kreisbewegung — 10) Die Welt als das beste Wesen — 11) Optimismus des Weltwissens — 12) Die beste Welt — 13) Das Gesetz des Bessern — 14) Das Gesetz des Bessern im Organismus — 15) Entstehung des Organismus — 16) Ausbildung und Verbildung der Organe — 17) Der Autochthonismus — 18) Erhaltung der Kraft — 19) Der Weltorganismus — 20) Der Kosmos als solcher — 21) Harmonie des Kosmos — 22) Kosmische Schönheit — 23) Schönheit und Zweckmässigkeit — 24) Das Bild des Kosmos — 25) Licht und Wärme — 26) Mikrokosmos und Makrokosmos.

Dritter Abschnitt.

Das Reale. — Der Weltgedanke.

Erstes Kapitel.

A. Substanz. B. Accidenz. C. Das Sein 240

1) Uebergang — 2) Sein und Schein — 3) Vergängliches und Bleibendes — 4) Die Substanz — 5) Die Substanz in der Geschichte der Philosophie — 6) Die Substanz in der Theorie — 7) Was ist Substanz — 8) Die Kraft als Weltsubstanz — 9) Kraft und Geist — 10) Einheit der Kraft — 11) Wesen der Kraft — 12) Die Allkraft — 13) Die Allwirksamkeit — 14) Die Allkraft als Atomkraft — 15) Das Element — 16) Das Wesen der Weltsubstanz.

Seite

Die Accidenz 281

1) Bedeutung der Accidenz — 2) Die Accidenz als Stoff — 3) Die Accidenz als Determination — 4) Die Accidenz als Form — 5) Accidentalität von Raum und Zeit — 6) Die Accidenz als Ding — 7) Der Werdefluss des Seins — 8) Die Accidenz als Substanz.

Das Sein 290

1) Der zur Ruhe gekommene Gedanke — 2) Das Nichtsein — 3) Das bestimmte Sein — 4) Zahl und Grad — 5) Das qualitative Sein — 6) Das Merkmal und die Eigenschaft — 7) Die Wahrheit des Seins und Erkennens — 8) Adaption des Subjectiven und Objectiven — 9) Die Quantität als Qualität — 10) Die Qualität des Werdens — 11) Die Qualität der Bewegung — 12) Licht und Farbe — 13) Bergung des Qualitätenreichthums — 14) Die Seinsbestimmtheit als Seinsbestimmung — 15) Arten der Bestimmung — 16) Bestimmung des Besondern für das Allgemeine — 17) Bestimmung der Theile für das Ganze — 18) Bestimmung der Einzelheit für die Allheit.

Die modalen Seinsbestimmungen 328

1) Das Abhängigkeitsverhältniss — 2) Die Wechselbeziehung — 3) Die Dinge in der Einzelbetrachtung — 4) Die Möglichkeit des Seins — 5) Dynamis und Möglichkeit — 6) Möglichkeit und Wirklichkeit — 7) Sein und Sollen — 8) Die Möglichkeit des Sollens — 9) Verwirklichte Möglichkeit — 10) Arten der Möglichkeit — 11) Die Nothwendigkeit — 12) Die Nothwendigkeit des Besondern im Allgemeinen — 13) Die Nothwendigkeit des Theils zum Ganzen — 14) Innere Nothwendigkeit — 15) Historische Nothwendigkeit — 16) Wissenschaftliche Nothwendigkeit — 17) Nothwendigkeit des Einzelnen im All — 18) Die Nothwendigkeit als höchste Macht und Intelligenz — 19) Nothwendigkeit in Stoff und Kraft — 20) Nothwendigkeit in der Form — 21) Nothwendigkeit des Allseins im Einzelsein — 22) Nothwendigkeit als causa sui — 23) Nothwendigkeit als Gesetzlichkeit — 24) Nothwendigkeit in der Anpassung — 25) Der Werdegang des Alls.

Zweites Kapitel.

A. Realität. B. Idealität. C. Realismus 380

1) Sache und Ursache — 2) Der Ursachenverband — 3) Beihülfe zum Dasein — 4) Die ersten und Hauptursachen — 5) Grund und Ursache — 6) Realität und Idealität — 7) Die

Seite

Idealität als Integrität — 8) Die Integrität in den Dingen — 9) Die Idealität als Harmonie — 10) Harmonie in Relation und Modalität — 11) Weltharmonie.

Der Realismus 399

1) Der echte Realismus — 2) Der antike und moderne Realismus — 3) Entwicklung des antiken Realismus — 4) Sokrates — 5) Plato — 6 Aristoteles — 7) Mängel des antiken Realismus — 8) Der wahre Realismus.

Drittes Kapitel.

A. Wirklichkeit. B. Vollkommenheit. C. Weltgedanke . . . 413

1) Der Philosoph und die Wirklichkeit — 2) Skepsis und Wirklichkeit — 3) Kritik und Wirklichkeit — 4) Schein und Wirklichkeit — 5) Wirklichkeit in Qualität und Quantität — 6) Die in Kraft getretene Wirklichkeit — mechanisch — 7) Die in Kraft getretene Wirklichkeit — chemisch — 8) Die in Kraft getretene Wirklichkeit — physisch — 9) Krafterhaltung und Krafteinheit — 10) Krafteinheit und Welteinheit — 11) Die Wirklichkeit ist die Vollkommenheit — 12) Die Wirklichkeit ist das Wahre — 13) Die Wirklichkeit ist das Gute — 14) Die Wirklichkeit ist das Schöne — 15) Die Wirklichkeit als Vollkommenheit.

Der Weltgedanke 441

1) Die Vollkommenheit — 2) Pessimistische Weltbetrachtung — 3) Der Weltgedanke als Einheitsgedanke — 4) Der Weltgedanke als Allgedanke — 5) Das Unendliche im Endlichen — 6) Das Ewige und Unendliche — 7) Wechselbeziehung des Ewigen und Unendlichen — 8) Einheit des Ewigen und Unendlichen — 9) Das System des Weltgedankens — 10) Individuation des Weltgedankens — 11) Uebergang zur Gedankenwelt.

Berichtigungen.

In den beiden ersten Bogen sind bedauerlicher Weise einzelne sinnentstellende Druckfehler stehen geblieben.

Seite 9, oben, ist ein ganzer Satz verstümmelt wiedergegeben, welcher lauten soll:

> Allerdings ist sie in gewissem Sinne auch Wissenschaft der Wissenschaften, darum aber doch nicht etc.

Seite 16, Zeile 2 v. o., lies: Es giebt keinen vor aller Wirklichkeit gefassten Gedanken.

Seite 16, Zeile 16 v. o., lies statt unverkennbar **unerkennbar.**

Seite 17, Zeile 4, lies statt ausser **ausserhalb.**

Andere kleinere Versehen, besonders in der Interpunktion, wird der Leser leichtlich selbst berichtigen können.

Propaedeutik der Gedankenwissenschaft.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

I.

Characteristik des philosophischen Denkens.

1. Seit Hegel ist die Philosophie nicht sonderlich mehr von der Stelle gekommen. Sie ist nicht stille gestanden, gewiss nicht! Trotz der Missachtung, welche man ihr von allen Seiten her gezeigt, hat sie fleissig gearbeitet und hundertfach mehr producirt als zu irgend einer frühern Periode ihres Geschichtsverlaufs; sie hat edle, erhabene Geister und universalistisch gebildete Meister gezeugt und gezeitigt; sie hat so recht interesselos, rein um ihrer selbst willen gearbeitet, denn als Brodstudium konnte sie nicht dienen und auf Anerkennung nicht rechnen, am allerwenigsten von Seiten ihrer Tochter, der Naturwissenschaft. Diese, welche von der Mutter am allermeisten gehätschelt und gepflegt worden, und welche niemals einen Schritt vorwärts thun konnte, es sei denn an der Hand der Mutter, blickt mit souverainer Verachtung auf die „Runzeln der Mutter"; sie rechnet und zählt nur die Einzelthatsachen und Wissensmomente zusammen, welche sie aus dem Weltganzen heraus eruirt, extrahirt, producirt und deducirt hat, und welche in der That als eine sehr stattliche Summe sich darstellen; sie zeigt mit Stolz auf die Erfindungen, welche sie gemacht, auf die Vortheile und Annehmlichkeiten, welche sie bietet und das Alles zu Nutz und Frommen der Menschen, ohne in ihrer jugendlichen Unbesonnenheit den sokratischen Standpunkt des Wissens zu berücksichtigen, zu wissen, dass wir nichts wissen, dass alles unser Wissen blosses Stückwerk sei.

Die Philosophie hat rührig und rüstig fortgearbeitet; es fehlte ihr gewiss nicht an Fleiss, an Gelehrsamkeit, an Originalität; dennoch hat es die philosophische Wissenschaft nicht erheblich weiter zu bringen vermocht, hat es ihr nicht im Entferntesten gelingen wollen, Philosophen von der Bedeutung eines Kant und Fichte, eines Schelling und Hegel hervorzubringen. Und der Grund? Zunächst war, was die Philosophen lieferten, nur Ausführungs- und Ausfüllungsarbeit. „Wenn die Könige bauen, haben die Kärrner zu thun", sagt Schiller von den Auslegern Kants Freilich war die Arbeit der neuern Philosophen durchaus nicht blosse Kärrnerarbeit. Die Könige hatten ihr Gebäude ausgeführt und aufgerichtet, mitunter hatten sie jedoch nur den Grund- und Abriss des grossartig angelegten Werkes gegeben. Das Gebäude musste vollendet und ausgestattet, hie und da auch ein ganz besonderer Anbau gemacht, ein unvollkommener oder verfehlter Theil zu erneuern und zu verbessern unternommen werden. Um im Sinne und Geiste der Meister weiter zu bauen, bedurfte es tüchtiger Architekten. An solchen hat es nicht gefehlt; noch zu keiner Zeit wie in der unsrigen hat man es verstanden — und nicht blos in diesem Fache, sondern in allen Fächern — Kunst und Wissenschaft der Vorzeit sich zu accommodiren, mit derselben sich zu identificiren und in ihrem Sinne und Geiste weiter zu arbeiten; allein solche Epigonen-Arbeit ist doch keine alle frühern Schöpfungen umfassende und überwindende Originalarbeit.

2. Doch hat es auch der neuesten Philosophie nicht an Originalschöpfungen gefehlt; allein was geliefert worden ist, waren nicht neue Systeme, sondern neue Principien. Viele glaubten das philosophische Problem gelöst, das Universalprincip, aus welchem sich alles erklären lasse, entdeckt, „den Kloben, an den Zeus die Welt, damit sie nicht zusammenfällt, vorsichtig aufgehangen", gefunden zu haben. Ein solches Princip, aus welchem man alle philosophische Weltbetrachtung hervorgehen lassen, und an welches man

eine ganz neue, philosophische Weltanschauung anknüpfen konnte, zum Mittel- und Crystallisationspunkte der Darstellung zu machen, dazu gehörte theilweise viel Geschick und Fleiss, viel Wissen, viel Originalität, viel Sprachgewandtheit und Darstellungsgabe. Es ist jedoch mit einem solchen Principe eine gar heikle Sache. Beweisen lässt es sich nicht, es soll sich erst bewähren. Seine Bewährung innerhalb der philosophischen Darstellung und Entwicklung, das ist sein Beweis. Auf diese Weise kann man aber alles beweisen; man bedarf dazu nur der nöthigen Geschicklichkeit und geistigen Versalität; ein gewandter Coup, ein geistiger Saltomortale hilft über die schwierigsten Passagen, über die verwickeltsten Probleme hinweg. Auf einem solchen Grundprincipe balancirt das ganze Werk wie auf einer Nadelspitze. Wird der Mittelpunkt nur um ein Unmerkliches verschoben, so stürzt das ganze mühsam und mit so viel Geistesaufwand producirte Werk zusammen wie das Bauspiel-Gebäude des Kindes.

Eine solche Principienphilosophie bringt uns nicht weiter; dazu ist sie viel zu particularistisch, zu individuell, zu einseitig, wenn sie schliesslich nicht etwa gar in eine philosophische Curiosität ausartet. Eine solche Philosophie hat trotzdem insofern ihren Werth und ihre Berechtigung, als sie dem Forscher darthut, wie der Geist sich müht, welche Auskunftsmittel er erfindet, welche Wege er einschlägt, um zur Wahrheit zu gelangen. Der Weg zur Wahrheit ist kein so einfacher, klar vorgezeichneter und vor allem kein so gebahnter, dass Niemand, um zu ihr zu gelangen, irre gehen könnte — wenn wir nur nicht schliesslich allesammt in der Irre herumtappen! Eine solche Philosophie hat auch insofern ihre Berechtigung, als sie meist in den Zeitverhältnissen ihre Wurzel hat und die Eigenartigkeit des Zeitgeistes, der herrschenden Zeitströmungen und Strebungen am klarsten und auffälligsten zum Ausdruck bringt.

3. Wenn gesagt worden ist, dass die Philosophie seit Hegel nicht sonderlich vom Flecke gekommen sei, so ist

das doch nur theilweise richtig. Nur im Philosophiren, in der systematischen Philosophie, sind wir nicht weiter gekommen. Nur das speculative Moment ist im Rückstand geblieben, die historische und exacte Philosophie haben nie gekannte und nie geahnte Fortschritte gemacht, vorzugsweise aber die erstere. Die Geschichte der Philosophie hat einen Ausbau und eine Ausbildung erfahren, welche sie befähigt, mit allen modernen Wissenschaften zu concurriren. Da ist seit den ältesten Zeiten kein Philosoph, kein System, keine Lehrmeinung, selbst nicht einmal das geringste Fragment einer solchen unberücksichtigt geblieben. Man hat jedes Wort, jeden Ausspruch, jede Lehrmeinung, jedes System sicher zu stellen, auf seinen Lehrgehalt zu prüfen und in ihren Sonderstellungen zu charakterisiren gesucht. Man hat mit echt historisch-pragmatischem Geiste einem jeden Philosophen und seiner Lehre die gebührende Stelle nach der Zeitabfolge, nach dem Verwandtschaftsgrade, nach seinen Causalbeziehungen anzuweisen unternommen; eingehende Specialforschung und monographische Darstellung haben das Unternehmen wesentlich erleichtert. Und nicht nur die Geschichte der Philosophie im Allgemeinen, sondern selbst die einzelnen philosophischen Disciplinen hat man historisch zu erforschen und darzustellen angefangen.

Auch die Lehrgebäude der einzelnen Disciplinen haben eine hohe Ausbildung und Vervollkommnung erfahren. Das Studium der Philosophie ist uns auf diese Weise ausserordentlich erleichtert worden; allein Philosophie lernen ist noch lange kein Philosophiren; denn letzteres kann durch die philosophische Gelehrsamkeit wohl geweckt und unterstützt, aber nicht erlernt werden. Das Philosophiren ist ebensogut eine angeborene Kunst wie das Malen und Dichten. So wenig wie man schon durch das Studium der Aesthetik und Kunstgeschichte ein Künstler werden kann, ebensowenig wird man schon durch das Studium der Geschichte und philosophischen Disciplinen ein Philosoph. In der Philosophie begegnen wir einer Vereinigung und Verschmelzung der

höchsten Geistesproducte; wie die Philosophie die Wissenschaft der Wissenschaften, so ist sie auch die Kunst der Künste.

4. Was ist Philosophie? Das reiche, philosophische Geschichtsmaterial vorausgesetzt kann uns die Antwort ja nicht schwer fallen. Philosophie ist methodisches Nachdenken, reine Gedankenwissenschaft. Dass sie als solche stets vollständig voraussetzungslos verfahren habe und verfahren müsse, ist unrichtig; sie hatte vielmehr stets die gesammte Welterfahrung, soweit sie ihr zugänglich war, zur Voraussetzung und fing nun an, darüber nachzudenken, was es wohl mit dieser Welt, welche aller Erfahrung zu Grunde liege, für eine Bewandtniss habe, was ihr Ur- und Grundwesen sein könne, ob und wie sie entstanden, welche Kraft und Macht alle die Veränderungen in der Welt bewirke. Und immer weiter fortschreitend begann sie auch über ihre Weltgedanken zu denken, aus einem Gedanken wieder viele andere abzuleiten, das Gedankenmaterial zu sichten und zu ordnen, die Gedanken gedanken- und vernunftgemäss aneinander zu reihen und auf diese Weise die Philosophie zu einer reinen Gedankenwissenschaft auszubilden.

Bei aller dieser Gedankenarbeit blieb stets das geistige Auge auf die zu Grunde liegende äussere Welt gerichtet, die Ueberzeugung festhaltend, dass diese Gedankenwissenschaft eine Weltwissenschaft sei, und dass dieser wissenschaftliche Gedankenzusammenhang den Weltzusammenhang, die Einheit alles Seins und Geschehens bedeute. Der Zweck dieser Gedankenthätigkeit war einzig und allein die Erkenntniss und Einsicht, ganz ohne Rücksicht auf das Object der Erkenntniss — die Erkenntniss um der Erkenntniss, die Einsicht um der Einsicht willen. Die Philosophie ist durchaus zweckloses Erkennen, wenn ich unter Zweck die Verwirklichung eines Vorhabens, welches ausserhalb des Erkennens liegt, verstehe. Alles was ausserhalb des Erkennens liegt, das sogenannte Object des Erkennens, kümmert sie zunächst noch garnicht; sie will blos erkennen, das Allgemeine erfassen, wie es in der Allgemeinheit ganz ohne

Rücksicht auf die Einzelheit ausgesprochen liegt. So gewiss, wie in der Philosophie die gesammte Welterfahrung vorausgesetzt ist, eben so gewiss wird beim Philosophiren von aller Welterfahrung abstrahirt.

5. Die Philosophie ist die Wissenschaft des Allgemeinen oder besser der Allgemeinheit; das Besondere und Einzelne bekümmert sie zunächst garnicht. Ihr Blick ist stets auf die Einheit und Ganzheit, auf den Zusammenhang und Zusammenhalt alles Seins gerichtet. Von einer solchen Betrachtungs- und Erkenntnissweise ist selbstverständlich auch das Besondere und Einzelne nicht ausgeschlossen; keine Einheit ohne Einzelheit, kein Ganzes ohne Theile, kein Allgemeines ohne Besonderes. Jene sind ja nur die Summenzeichen von diesen. Die Philosophie sieht jedoch nicht wie die exacten Wissenschaften das Allgemeine im Besonderen, sondern das Besondere im Allgemeinen.

Die Philosophie ist die reine Synthesis, welche alle Einzelheit nur im Zusammenhange der Ganzheit erschaut; alles Besondere verschwindet ihr im Allgemeinen, alle Theile im Ganzen und alle Einzelheit in der Allheit; sie nimmt das Besondere, die Theile, das Einzelne in sehr genauen Betracht, aber immer nur im Sinne und Lichte der Allgemeinheit und der Allheit. In der Allgemeinheit und Allheit erkennt sie die letzten Gründe der Besonderheit und Einzelheit; alle Erkenntniss und alle Erklärung des Besonderen und Einzelnen fliesst ihr aus dem Ganzen und Allgemeinen. Sie sieht in aller Wirklichkeit nur einen Zusammenhang, ein Ganzes, zu welchem alle die vorhandenen Theile und Einzelheiten mit Nothwendigkeit gehören, und aus dessen Begriff sie mit Nothwendigkeit folgen. Sie befreit alles Einzelne aus seiner Isolirhaft und lässt es zur Familie des Ganzen und Allgemeinen zurückkehren.

Also betrachtet und angesehen ist die Philosophie in ganz eminenter Weise Wissenschaft, innerhalb welcher einem jeden Einzelnen und einem jeden Theile als zur Gesammtheit gehörig mit Rücksicht auf das Ganze und Allgemeine

seine Stelle und Stellung angewiesen ist. Allerdings ist sie eine Universalwissenschaft, aber darum doch nicht die Wissenschaft der Wissenschaften, oder wie Fichte will, Wissenschaftslehre. Sie ist Universalwissenschaft, denn sie ist die Wissenschaft des Weltgedankens, den sie uns entwickeln und enthüllen und in allen seinen Formen und Phasen als stete Einheit und Dieselbigkeit zu Bewusstsein bringen will. Sie ist eine Wissenschaft, die ihr Material nicht von aussen und anderwärts her empfängt, die überhaupt nicht mit einem vorher schon bestimmten und gegebenen Material operirt, sondern die ihren Stoff sich selbst schafft und deren wissenschaftlicher Aufbau eben darin besteht, immer neue Gedanken hervorzubringen und diese sach- und ordnungsgemäss den bereits gewonnenen anzufügen. Die Philosophie ist eine Wissenschaft, welche Stoff und Form, wissenschaftliche Anordnung und Eintheilung rein in sich selbst hat und eben eine Wissenschaft schafft, indem sie dieselbe denkt. Die Philosophie ist eine wahrhaft schöpferische und zwar eine selbstschöpferische Wissenschaft. Obschon nun die Philosophie auch Universal- und Gedankenwissenschaft ist, obschon überhaupt alle ihre Wissenschaftlichkeit nur in Gedankenarbeit besteht, obschon man sie als die Wissenschaft der Wissenschaften bezeichnen könnte, ist sie darum doch nicht Wissenschaftslehre.

6. Die Philosophie ist nicht Wissenschaftslehre; denn eine jede Wissenschaft, wenn sie als echte, speciale und selbstständige Wissenschaft angesehen werden soll, hat ihr Anordnungs- und Eintheilungsprincip in sich selbst und braucht es sich nicht erst von andern Wissenschaften zu entlehnen. Die Philosophie ist nicht einmal die einzige Universalwissenschaft; denn die gesammten Naturwissenschaften bilden in ihrer Einheit und Zusammengehörigkeit eine eben solche, noch weit eindringlichere, unendlich reichere Universalwissenschaft. Ihre Berührungen und Beziehungen haben die Wissenschaften unter einander trotzdem; die Bande

der Verwandtschaft, das „vinculum commune“ verleugnen sie nicht; allein diese Beziehungen sind nicht die der Subordination, sondern der Coordination, und die Dienste, die eine der andern zu leisten berufen ist, beruhen auf vollkommen gleichwerthiger Gegenseitigkeit. Besonders können Naturwissenschaft und Philosophie einander die bedeutendsten Dienste leisten, und das um so mehr, als es bei näherer Betrachtung sich herausstellen muss, dass sie Geschwister und wie Zwillingsgeschwister einander zum Verwechseln ähnlich seien.

Dass solches bisher so wenig erkannt und beachtet worden ist, hat beiden grosse Nachtheile gebracht; der Naturwissenschaft nicht weniger als der Philosophie. Letztere besonders hatte geglaubt, der Aussenwelt gänzlich entrathen zu können und war stolz genug zu verlangen, dass die Welt sich nach ihr, nicht sie sich nach der Welt richten und schicken müsse. Sie hat sich ihre Welt ganz nach Belieben construirt, hat Alles, was in ihr System nicht passte, als Schein- und Schattenwesen hingestellt und hat nicht nur der Welt ihren Bestand, sondern auch der Geschichte ihren Gang zuzudictiren und vorzuzeichnen sich unterfangen. Dass da manches Verkehrte, Widersinnige, offenbar Unrichtige zum Vorschein kommen musste, was die Philosophie in dauernden Misscredit zu bringen geeignet war, ist selbstverständlich. Sie hat sich der schwesterlichen Wissenschaft gegenüber zu viel herausgenommen, zu stark überhoben und hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn schliesslich ihr die Schwester den Rücken kehrte und nichts mehr von ihr wissen wollte; zumal dieser — der klugen, vorsichtigen, misstrauischen Naturwissenschaft, die nichts weiter glauben mag, als was sie mit ihren eigenen Augen wahrgenommen hat — die Paradoxien und Excentricitäten der Philosophie als wahre Ungeheuerlichkeiten erscheinen mussten.

Dass bei dieser Entzweiung auch die Naturwissenschaft zu Schaden gekommen, ist wohl anzunehmen. Sie hat den Himmel in seinen Höhen, die Erde in ihren Tiefen

zu erforschen und zu ergründen versucht; sie hat ein ungeheuer reiches Wissensmaterial zu Tage gefördert; allein was hilft ihr das? „Sie hat den Stoff, in ihrer Hand, fehlt leider das identische (synthetische) Band“, ihn zusammenzuhalten und zur Einheit zu verbinden. Zur Erforschung der Welteinheit in Form eines in aller Vollkommenheit und Integrität sich darstellenden Ganzen hat die Naturwissenschaft wenig beigetragen, und so blieb ihr Wissen in der That stets nur Stückwerk.

Auch die Bildung, Sittigung und Veredlung der Gemüther hat sie direct wenig gefördert. Sie hat der Menschen materiellen Güter hundertfältig vermehrt, hat ihm Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten des Lebens und des Verkehrs genug geboten; er hat dadurch auch an Klugheit und Aufklärung sehr viel gewonnen und zugenommen. Trotz aller dieser Vortheile ist der Mensch innerlich verrohet, ist unersättlich, pessimistisch, lust- und lieblos geworden; es fehlt nicht viel, so wäre der Krieg Aller gegen Alle losgelassen und der Mensch kaum noch einer edlen Regung fähig. Es fehlt in Wissen und Bildung der Menschen das veredelnde, sittigende, beruhigende Element; es fehlt die Erkenntniss des Einen, Ganzen, Wahren und Vollkommenen; es fehlt, exact ausgedrückt, zur Analysis der Naturwissenschaft die Synthesis der Philosophie.

Dieses ist das geschwisterliche Verhältniss der Naturwissenschaft zur Philosophie; die eine ist die Analysis, die andere deren Synthesis; die eine hat zuerst die Theile, wozu sie des Ganzen benöthigt, die andere hat zuerst das Ganze, dem noch die Theile fehlen. Die eine bietet nur die einzelnen Merkmale, die andere den allgemeinen Begriff, die eine ist die zerlegende, zergliedernde, inducirende, die andere ist die zusammenfügende, einigende und deducirende Wissenschaft. Dass zwei solcher Wissenschaften einander im höchsten Grade ergänzen und fördern müssen, ist unmittelbar klar und gewiss. Ohne einen gewissen synthetischen Weltblick hat die Naturwissenschaft

nie grosses geleistet; selbst die minutiöse Einzelforschung ist dadurch mächtig gefördert; sie ist dadurch dem Zufall entnommen und auf methodische und systematische Wege geführt worden. Alle grossen Naturforscher waren gleichzeitig grosse Systematiker, welche stets den Blick auf das Allgemeine und Universelle gerichtet hielten; das besagt nichts anders, als dass sie gleichzeitig als Naturforscher auch grosse Philosophen waren.

Der umgekehrte Fall, dass alle grossen Philosophen auch grosse Naturforscher gewesen, lässt sich nun gerade nicht behaupten. Ist aber auch garnicht so nothwendig, die Synthesis kann weit eher bestehen ohne die Analysis, als umgekehrt. Allein in einem solchen Falle wird es schwer zu vermeiden sein, ins Leere zu schweifen, einen Inhalt zu substituiren, der keiner ist, und sich von Wirklichkeit und Wahrheit zu entfernen. Das ist der Philosophie in der That begegnet, so lange sie alles Naturwissen negirte und demselben fern und fremd sich gegenüber stellte. Der Philosoph braucht kein Naturforscher zu sein, fast möchte man behaupten, darf gar keiner sein, weil dadurch seine Gedankenwissenschaft allzusehr alterirt und abgelenkt würde; allein wenn die Philosophie die vollständig adäquate und conforme Synthesis zur Naturwissenschaft als der disjungirenden und detaillirenden Analysis werden soll, so darf sie derselben in keinem Punkte widersprechen und beide müssen schliesslich, wenn auch auf dem umgekehrten Wege, in ihrem Endziele zusammentreffen.

7. Die Philosophie ist aber nicht blos Wissenschaft, sie ist auch Kunst. Das heisst eine von den schöpferischen Aeusserungen geistigen Thatendranges. Alle Merkmale der Kunst finden wir bei ihr verwirklicht. Sie ist Kunst, sowohl was die innerliche, geistige Conception als auch was die äusserliche subjective und objective Darstellungsweise betrifft. Wer die innere, geistige Empfänglichkeit, das Auffassungs- und Conceptionsvermögen für philosophisches Denken und Schaffen nicht besitzt, der wird nie ein Philosoph werden, und wenn er auch die Philosophie noch so fleissig und gründlich studiren mag. Er kann nur durch das Studium ein gelehrter Philosoph werden, der von den ausübenden Philosophen sich unterscheidet wie der gelehrte Aesthetiker vom ausübenden Künstler. Der philosophische Genius kann durch das Studium geweckt und in seiner Flugkraft gestärkt werden; allein wer diesen Genius nicht durch Naturbegünstigung besitzt, dem kann er durch gelehrtes Studium nicht verliehen werden.

Die Philosophie ist Kunst als die freithätige Schöpfung des philosophischen Künstlers; wir sagen freithätig, insofern der Philosoph mit vollem, klarem Bewusstsein sein Werk vollbringt und den Antrieb dazu von jedem äussern Zwang und Drang unabhängig, nur im eigenen Innern, nur in der Sache selbst sucht und findet. Allein dieser Antrieb des Innern wirkt so mächtig und unwiderstehlich, dass er durch keine äussere Macht und Rücksicht gehemmt werden kann. Der Philosoph lehrt und leistet nicht, was er will und soll, sondern was er logischer und consequenter Weise muss, und keine Verkennung, kein Spott, keine Theilnahmlosigkeit, selbst keine Noth und Sorge, keine Verachtung und Verfolgung ist im Stande, ihn in seiner Schaffenskraft und seinem Thatendrang zu hindern und aufzuhalten — ganz wie der echte Künstler. Und dieser rücksichtslose Thatendrang ist um so mächtiger, als er in der Liebe zur Wahrheit seine Wurzel hat.

Die Philosophie ist Kunst. Das höchste Ideal ist es, welches sie zu bieten trachtet; das Ideal des Weltalls ist es, in dessen Auffassung und Darstellung die Philosophie allein ein Genüge findet. Eine schwierige Sache freilich, denn ohne tiefes Versenken und Versinken im Allgedanken, ohne mächtiges, oft verzweiflungsvolles Ringen nach innerer Ueberzeugung, welche die volle, lückenlose, unumstössliche Wahrheit gefunden zu haben glaubt; ohne den erhabensten Flug nach einer Gedankenhöhe, bis wohin nur wenige Sterbliche zu folgen vermögen, ist echte Philosophie nicht denkbar.

Wie die ästhetische Kunst das Ideal des Schönen, so sucht die philosophische Kunst das Ideal des Wahren zu verwirklichen. Eine solche Kunst ist mindestens eben so nothwendig als die erstgenannte; sie ist nothwendig, um Werth und Würde des Menschen ins rechte Licht zu stellen; sie ist nothwendig, um dem Drang und Trieb nach Wissen die höchstmögliche Beruhigung und Befriedigung zu bieten; sie ist nothwendig, um den getheilten Meinungen, Ueberzeugungen und Neigungen der Menschen, vermöge deren sie sich scheiden, und oft bis zur Vernichtung bekämpfen, die Wege zur Einigung und Verständigung zu bahnen; sie ist nothwendig, um die Menschheit ihrer höchsten Würde bewusst werden zu lassen und das Mass ihrer Glückseligkeit zu erhöhen; — wehe dem Zeitalter, dem alles philosophische Bewusstsein abhanden kommen könnte! Verrohung, Befeindung, Zerrüttung, Auflösung bis zum Untergange wäre sein Loos.

8. Als die Kunstübung auf dem Gebiete des Wahren ist die Philosophie zunächst noch ohne bestimmte Kunstform. Das Wahre hat lediglich in der innern Erkenntniss seinen Sitz und entbehrt vorläufig noch aller äussern Form in der Erscheinungswelt. Das Wahre ist darum doch nicht ohne jegliche objective Verwirklichung, denn ohne diese könnte niemals vom Wahren die Rede sein. Keine Wahrheit ohne Wirklichkeit Das Wahre ist ja gerade das Wirkliche, allein nicht das Wirkliche an und für sich selbst, sondern das Wirkliche für ein Anderes, besonders für den erkennenden Geist; es ist das Wirkliche, nicht wie es sich an sich in der Aussenwelt, sondern wie es sich in der Innenwelt unserer Erkenntniss darstellt.

Das erkannte Wirkliche ist das Wahre. Die nächste Form des Wahren liegt im Innern der Erkenntniss; sie ringt nach Gestaltung vermöge und vermittelst des Denkens und gewinnt endlich feste Form als reiner Gedanke.

Was das Denken sei, wird an diesem Punkte schon klar und offenbar. Es ist die im Innern des Geistes nach

fester Haltung und Gestaltung ringende Erkenntniss des Wirklichen. Wohl sucht auch Denken und Gedanke nach einer äussern Form der Verwirklichung mittelst der Sprache, welche in hörbaren Lauten und sichtbaren Zeichen von der innern Gedankenarbeit Kenntniss giebt. So wird denn auch die Philosophie als Gedankenkunst nach einer solch äussern Darstellung suchen müssen; allein die äussere Form, welche sie sich mittelst Sprache und Schrift giebt, wird nicht wie die ästhetische Kunstdarstellung durch Empfindung und Begriff der Schönheit, sondern der Wahrheit bestimmt werden müssen.

Die Wahrheit hat ihre ganz besondere Schönheit: das Hauptmerkmal derselben ist Klarheit und Durchsichtigkeit. Was wäre eine Wahrheit ohne Klarheit? ein Unding, ein Missbegriff. Ob nicht viele unserer Philosophen durch Unklarheit der Darstellung sich schwer an der Wahrheit und Philosophie versündigt haben, wollen wir hier nicht weiter erörtern. Die höchste Schönheit der philosophischen Darstellung ist Klarheit und infolge dessen auch Verständlichkeit. Und diese Klarheit und Verständlichkeit muss angestrebt werden und geschehe es selbst auf Kosten der wirklichen Schönheit in der Ausdrucksform.

9. Philosophie ist Denkkunst; ihre Kunstschöpfungen sind Gedanken. Selbstverständlich sind nicht alle Gedanken auch schon philosophische Gedanken. Alle Menschen denken, allein darum sind doch nicht alle Menschen schon Philosophen. Welcher Gedanke ist nun der echt philosophische Gedanke? Etwa der Gedanke des Wahren? Gewiss, allein auch nicht alle wahren Gedanken sind schon philosophische Gedanken.

Hegel und mit ihm wohl fast die gesammten Philosophen der Neuzeit und des Alterthums waren einig in der Beantwortung der eben gestellten Frage: „Der philosophische Gedanke ist der reine Gedanke“; gemeint ist, der vor aller Wirklichkeit und über alle Wirklichkeit hinweg gefasste Gedanke. Es giebt allerdings auch unreine, die Gedanken

der Ungeziemlichkeit und Unsittlichkeit, im Uebrigen ist jedoch ein Gedanke so rein wie der andere. Es giebt kein vor aller Wirklichkeit gefasster Gedanke, denn wir sind alle nicht „vor Adam geboren“; es hat einer gar langen Entwicklung und Schulung unseres Denkens eben an dieser Wirklichkeit erfordert, bis wir zu solch philosophischer Betrachtungsweise die Fähigkeit erlangt hatten; allein ausserhalb der Wirklichkeit muss der Gedanke seinen Sitz haben, sonst wäre er eben nicht Gedanke. Trotz dem muss der Gedanke die Wirklichkeit zur Basis und zum Rückhalte behalten, sonst würde er ja aller Wahrheit entbehren. Das Kriterium seiner Wahrheit ist eben seine Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit. Selbst die abstracteste Philosophie gesteht das zu. Entsprechen ihre Gedanken der gemeinen Wirklichkeit nicht, nun so betrachtet sie diese Wirklichkeit (das Ding an sich) als unverkennbar, oder aber sie will die Wirklichkeit nach ihren reinen Gedanken corrigiren und rectificiren.

Der philosophische Gedanke ist der wahre, auf die Wirklichkeit basirte Gedanke; aber nicht dieser oder jener Gedanke ist schon ein philosophischer Gedanke, sondern überhaupt der Gedanke der Wahrheit und Wirklichkeit im Ganzen, Allgemeinen und Universellen, das ist der philosophische Gedanke. Der philosophische Gedanke ist nur ein einziger Gedanke, wie auch das Ganze, das Allgemeine und Universelle nur ein Einziges ist. Allein wie dieses sich in die verschiedenartigsten Momente auseinanderlegt, wie der Gedanke selbst ein gar sehr complicirtes Ding ist, so ein „Webermeisterstück, wo ein Tritt tausend Fäden regt, die Schifflein herüber, hinüberschiessen, die Fäden ungesehen fliessen, ein Schlag tausend Verbindungen schlägt“, also zerfällt auch der Universalgedanke in viel tausend Momente, wovon ein jedes, sofern es zum Ganzen sich findet und fügt, einen besonderen philosophischen Gedanken ausmacht. Die Philosophie ist die Kunst, den grossen Weltgedanken noch einmal zu denken.

10. Der philosophische Gedanke beruht wie jeder andere Gedanke auf der Uebereinstimmung mit irgend einem Denkobjecte, ob dieses Object nun im denkenden Geiste selbst, ob es ausser desselben existirt, das ist zunächst gleichgültig. Einen ganz reinen, von aller Existenz losgelösten Gedanken giebt's ebensowenig als — wenn der Vergleich erlaubt ist — einen Schatten ohne den Körper, der ihn geworfen hat.

Alle Philosophie, auch die abstracteste, beruht auf der Uebereinstimmung der Denkthätigkeit mit ihrem Objecte, des Denkens und Seins, der Wahrheit und Wirklichkeit. Einem gewandten, an der Unermesslichkeit wissenschaftlicher und ausserwissenschaftlicher Erfahrung wohlgeschulten, auch philosophisch gründlich gebildeten Denken mag es sehr wohl gelingen, ein festgefugtes System abstract philosophischer Gedanken zu Wege zu bringen. Allein es ist vergebliche Mühe, uns glauben machen zu wollen, diese seien die reinen, nur sich selbst denkenden Gedanken, die an und für sich genommen gar keine Beziehung zur Aussenwelt hätten.

Wenn beispielsweise gesagt wird, dass im reinen, auf sich selbst beruhenden Gedanken das Sein gleich dem Nichts sei, so hat das zunächst noch gar nichts Auffälliges; allein wenn nun weiter gegangen und gesagt wird, dieses Sein, welches gleich dem Nichts und dieses Nichts, welches gleich dem Sein ist, sei das Werden, welches als Sein zugleich auch ein Nichtsein wäre, da fängt man denn doch an stutzig zu werden. Woher weiss denn das Denken von Sein und Werden? Rein aus sich selbst? Nimmermehr! Es hat davon doch nur Kenntniss erhalten mittelst des in greifbarer Wirklichkeit vorhandenen Seienden und Werdenden. Ohne dies hätten wir weder den Begriff noch die sprachliche Benennung davon. Ueberhaupt aus Sein und Nichts · Werden zu machen, das ist ein dialectisches Taschenspieler-Stückchen, der geschicktesten Eskamotage würdig. Giebt es reine Gedanken ganz ohne Rücksicht, ganz ohne Bezug auf die Wirklichkeit? Schwerlich! Vor

und hinter und über aller Wirklichkeit starrt der Gedanke ins leere Nichts, von welchem ein Uebergang weder zum Werden, welches logisch und empirisch dem Sein vorausgeht, noch zum Sein zu finden ist. Also wozu uns selbst und die Welt täuschen; anstatt auf den reinen Gedanken richten wir doch lieber unsern Blick gleich auf den Weltgedanken. Eine Wissenschaft des Weltgedankens kann irren; allein ihre Möglichkeit ist doch nicht schon gleich von vorn herein ausgeschlossen.

11. Der Weltgedanke ist doch wohl der Gedanke, welcher in der Welt Verwirklichung gefunden, der Gedanke, welcher dem Wesen der Welt entsprechen, von demselben seinen Ursprung genommen haben und dasselbe zum Ausdrucke bringen soll. Also der Gedanke, welcher die Welt und alles, was sie füllet, zunächst so nimmt, wie er sie findet, wie sie dem ersten Blicke sich unmittelbar darbietet. Allein, woher wissen wir denn, dass die dingliche Welt in Wirklichkeit so ist, wie sie der unmittelbaren Wahrnehmung sich aufdrängt, dass unsere Sinne und infolge dessen auch unsere Gedanken nicht recht grob und gründlich getäuscht werden? Eine solche sinnliche und dementsprechend auch speculative Täuschung ist doch wohl nicht ausgeschlossen, und die Möglichkeit einer solchen Täuschung können wir doch vorläufig weder bejahen noch verneinen. Was muss nun geschehen, um über alle Täuschung hinwegzukommen? Die Antwort lautet: Zunächst Alles zu bezweifeln. Was berechtigt uns aber dazu, die uralte Gerechtsame des Wirklichen bezüglich seines Seins und seines Erscheinens plötzlich anzweifeln zu wollen? Wer sagt uns denn, dass die Annahme einer Täuschung nicht selbst die grösste und gröbste Täuschuug sei? Und ist dieses „an Allem zu zweifeln“ nicht geradezu ein Verzweifeln? Denn schliesslich kann ich doch auch das Zweifeln bezweifeln und sagen entweder, wir können überhaupt nichts wissen, oder — das Zweifeln bezweifelnd — es ist möglicherweise alles doch gerade so, wie es sich darstellt.

Ob wir uns der Wirklichkeit gegenüber nun skeptisch oder kritisch oder in irgend einer andern Weise zweifelnd, corrigirend und rectificirend verhalten — es kann durchaus nicht fehlen, dass schliesslich selbst der leiseste Zweifel sich auch gegen unser Zweifeln selbst wendet. Cartesius irrt, wenn er Zweifel und Denken identificirt und annimmt, dass selbst beim Zweifeln am Zweifel das Denken bestehen bleibe. Ganz recht! aber nicht im Sinne des Cartesius. Der Zweifel ist ein rein negirendes, das Denken ein rein positives Verhalten. Der Zweifel hebt sich auf, das Denken bleibt bestehen, aber wie? Ganz und gar in seiner ursprünglichen positiven und unbefangenen Weise, welche gar nichts bezweifelt, sondern alles so nimmt, wie es in unmittelbarer Weise sich darbietet.

Die Philosophie duldet durchaus keinen Zweifel. Wo der Zweifel anfängt, da hört die Philosophie auf. Der Zweifel ist der Tod aller Philosophie. Die Philosophie ist die Wissenschaft des Wahren, und das Wahre kennt keinen Zweifel, wie wäre es sonst das Wahre; ein zweifelhaftes Wahre ist kein Wahres. „In omnibus dubitare“, „An allem zu zweifeln“, so begann der Vater der neuern Philosophie. Er hat aber nicht gezweifelt, es sei denn, dass er am Zweifel gezweifelt, denn sofort beginnt er seine philosophische Thätigkeit mit der Gewissheit und Absolutheit des Denkens: „Cogito ergo sum“, „denke ich, so bin ich“. Dieses Ich ist aber kein leeres Gefäss und dieses Denken kein leeres Phantom. Ist Ich und Denken eine Wahrheit, so ist auch Alles, was diese füllet und ihnen entspricht, eben so wahr. Die Philosophie darf nicht zweifeln und wird auch nie zweifeln; ein jeder Philosoph, selbst der eingefleischte Skeptiker, hält sein System für die absolute Wahrheit.

Die Philosophie ist Wissenschaft des Weltgedankens, ihr Zweifel bedeutete einen Weltzweifel; über ein zweifelhaftes Ding philosophiren ist selbst ein sehr zweifelhaftes Beginnen. Die exacte Wissenschaft kann zweifeln und muss zweifeln; sie darf nichts als wahr hinnehmen, was sich ihr

nicht zuvor als wahr bewiesen hat; doch auch sie ist zuletzt gezwungen, gerade wie die Philosophie all ihr Wissen auf die unbezweifelbare Wahrheit der unmittelbar sinnlichen Wahrnehmung zu stützen. Die exacte Wissenschaft, welche stets auf die Wahrheit des Einzelnen ausgeht, hat aber tausenderlei Kriterien, um sich der Wahrheit ihres Wissens zu versichern. Eins muss ihr immer das andere verdeutlichen und vergewissern. Die Philosophie, welche stets auf die Wahrheit des All ausgeht, hat gar kein Kriterium ihrer Wahrheit. Das einzige Kriterium ihrer Wahrheit ist ein rein negatives, dass sie nämlich dem vulgären, durch die Menschheit aller Zeiten bezeugten Weltgedanken, sowie den Resultaten der exacten Wissenschaft nicht widerspreche. Wo in der Lehre der Philosophie irgend ein Widerspruch hiegegen sich zeigt, da ist entweder ihre ganze Maschinerie oder doch sicher irgend ein Hebel oder eine Schraube verbohrt und verbogen.

II.

Verhalten des Denkens zum Weltgedanken.

1. Dem Weltgedanken näher zu kommen und ihn in allen seinen Momenten und Darstellungsformen bestimmt und exact auseinanderzulegen, ist keine so leichte Arbeit; zuvor müssen wir darüber ins Klare gekommen sein, wie wir es anzufangen und anzufassen haben, um uns die Wege zu ebnen, die Pforten zu erschliessen, welche zu seinem innersten Heiligthume führen.

Das Wort Weltgedanke besagt und bezeugt ein doppeltes: Eine Welt, welche in Gedanken ausgedrückt ist, und einen Gedanken, welcher eine Welt bedeutet; also nicht nur ein Weltgedanke, sondern auch eine Gedankenwelt ist damit angekündigt. Für ein jegliches Moment des grossen Weltgedankens oder des Gedankens, welcher in einer Welt ausserhalb des Gedankens Wirklichkeit besitzt, muss innerhalb des Gedankens irgend eine Form oder besser irgend etwas Conformes bereit stehen, welches die Befähigung besitzt, den Gedanken zu verstehen und als etwas Verwandtes in sich und bei sich aufzunehmen. Wenn ein Ding in unseren Gesichtskreis fällt und mit allen seinen Formen und Farben in unserem Auge sich abspiegelt, so lässt sich gemäss den Gesetzen des Sehens sehr wohl begreifen, wie es in der Vorstellung fixirt wird und zu Bewusstsein gelangt. Allein solch ein Moment des Weltgedankens ist keine sinnliche Wahrnehmung und kann nur zu Bewusstsein gelangen, wenn etwas Aehnliches in Gedanken bereits vorhanden ist, welchem sich das von aussen aufgenommene Moment anzupassen vermag. Wir haben jederzeit ein in allen seinen Momenten, Stufen und Phasen Gedoppeltes, Conformes, Analoges, einander entsprechendes Inneres und Aeusseres in Betracht zu ziehen: einen Weltgedanken und eine Gedankenwelt.

Was sich uns zuerst und zunächst darbietet, das ist der Weltgedanke oder der Gedanke, welchen wir in der äussern Welt verkörpert anschauen. Die Objectivität dieses Gedankens liegt uns weit näher als seine Subjectivität. Wir treten zunächst mit voller Unbefangenheit an die objective Welt heran, die uns derart gefangen nimmt, dass wir gar nicht zur Ueberlegung kommen können, und uns rückhaltslos mit aller unserer Gedankenarbeit an die objective Welt hingeben. Zunächst denken wir den Weltgedanken; über unser Denken zu denken und der Gedankenwelt inne zu werden, das ist erst ein späteres Beginnen. Und selbst, wenn wir über das Denken zu denken angefangen, sind wir noch immer weit entfernt von der dem Denken inwohnenden Gedankenwelt. Zuvörderst sind es die formalen Bedingungen unseres Denkens, welche das Denken und Forschen beschäftigten, Form und Vermögen der Denkthätigkeit, welche den Geist, den Weltgedanken zu erfassen und in sich aufzunehmen, befähigen sollen.

Erst sehr spät ist der Menschheit beziehungsweise den Menschen, welche diese Beschäftigung sich zur Aufgabe gestellt hatten, den Philosophen, das Bewusstsein von einer reichen, innern, für sich selbst seienden Gedankenwelt aufgegangen, und zwar in engster Wechselbeziehung mit der Frage, wie ist es möglich, dass Inneres und Aeusseres in Verbindung treten, dass das Aeussere ein Innerliches werden, dass wir überhaupt von der Aussenwelt etwas wissen können? Die gesammte, antike Philosophie hatte sich diese Frage noch gar nicht gestellt. Skeptik und Sophistik, welche die objective Wahrheit überhaupt leugneten, kommen nicht in Betracht; erst die gesammte, neuere Philosophie, ausgehend von dem Dualismus der innern und äussern Welt, wurde gleich zu Anfang auf diese Frage hingedrängt und hat für dieselbe bis zu diesem Augenblicke noch keine genügende Auskunft gefunden. Die alte Philosophie brauchte diese Frage noch gar nicht zu stellen — sie war vorzugsweise Wissenschaft des Weltgedankens; die neuere Philosophie

musste sie stellen — sie ist vorzugsweise Wissenschaft der Gedankenwelt.

So es uns gelingt, durch Entwicklung und Darstellung den Beweis zu führen, dass zwischen der äussern und innern Welt eine einander vollkommen entsprechende Analogie besteht; derart, dass die Darstellung beider Welten in allen Momenten und Instanzen, durch alle Stufen und Phasen einander conform verläuft; dass einer jeden Erscheinungskundgebung, einer jeden Wesensbestimmung der äussern Welt eine gleichartige und gleichlaufende Thatsächlichkeit in der innern Welt entspricht: dann löst sich die Schwierigkeit, beantwortet sich die Frage ganz von selbst.

Wie diese innere Welt entstanden ist und sich ausgebildet hat, das ist zunächst noch vollkommen gleichgültig. Was kümmert uns für den Augenblick, wie sie entstanden ist, wenn wir nur wissen, dass sie vorhanden ist, und diese innere Gedankenwelt ist vorhanden und ist nicht nur jederzeit bereit, nein, sie sehnt sich, ringt und strebt danach, den äussern Weltgedanken bei sich und in sich aufzunehmen und mit ihm als einer vollkommen gleichartigen und ebenbürtigen Wesenheit sich zu verbinden und zu vergatten.

Mittelst der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung, wissenschaftlichen Bildung und Befleissigung erfährt das Innere vom Aeussern so unendlich viel und Vieles, dass es ihm wohl gelingen mag, die innere Welt durch die äussere zu erfüllen, zu beleben, zu berichtigen und als reale Wesenheit vorstellig zu machen. Die äussere Welt hinwiederum durch die innere zu erfassen, zu begreifen und als mächtigen Gedankenaufbau aufzurichten und hinzustellen. Aber noch mehr als das wird geschehen. Nicht nur äusserer und innerer Weltgedanke, sondern auch alte und neue Philosophie wird mit einander vereinigt und versöhnt erscheinen. Eine jede Weltanschauung soll ihre Würdigung erfahren und sowohl der Weltgedanke der Alten, als auch die Gedankenwelt der Neuen zu adäquatem Ausdrucke gelangen.

2. Der Weltgedanke und demgemäss auch die Gedankenwelt offenbaren sich uns sowohl in historisch-pragmatischer, als auch in philosophisch-constructiver Wissenschaft in drei verschiedenen Weisen. Von der spätern Darstellung den Beweis hierfür erwartend, bezeichnen wir dieselben hier ziffermässig 1. als Sensual-Welt; 2. als Intellectual-Welt; 3. als Speculations-Welt.

3. Zuerst und zunächst erscheint uns der Weltgedanke als Gedankenbild der sinnlichen Welt oder der Welt, wie dieselbe durch unmittelbar sinnliche Wahrnehmung aufgenommen worden ist. Diese Sinnenwelt ist also die Welt der Erfahrung, die Welt des Empirismus. Gäbe es nun aber nur eine solche Welt — und die exacte Wissenschaft kennt gar keine andere Welt, darf gar keine andere kennen — dann wäre ja von vornab schon die Annahme gerechtfertigt, dass das Denken keinen ursprünglichen, angeborenen Inhalt habe, und alle die Schätze seines Wissens blossen Wahrnehmungen des äusseren oder inneren Sinnes entstammen müssten. — Wie könnte diese Thatsache sich aber auch anders verhalten. Der Weltgedanke kann doch nur der gedankenmässige Aus- und Abdruck einer ausserhalb des Gedankens befindlichen Welt sein, und existirt eine diesem entsprechende Gedankenwelt, so ist die Annahme vollberechtigt, dass dieselbe wenn auch durch Denkthätigkeit so doch nur in Analogie mit der äussern Welt gewebt und gewirkt worden sei. Es kann und darf diese Annahme nicht im geringsten befremden; durch die Wahrnehmung erlangen wir nicht nur Kenntniss von einer dinglichen Welt ausser uns, sondern auch von einer begrifflichen Welt in uns. Jedem Ding entspricht ein Begriff, durch welchen wir in unserm Innern eine klare Vorstellung von den Dingen in der Aussenwelt erlangen.

4. Wenn jedoch Dinge und Begriffe einander auch entsprechen, so sind sie doch noch lange nicht Eines und dasselbe. Sie unterscheiden sich vielmehr sehr wesentlich von einander. Jedes Ding ist eine Specialität, eine Eigenheit

und Einzelheit, jeder Begriff dagegen ist eine Generalität, ein Umfassendes und Allgemeines; jedes Ding ist ein existentes Wesen, jeder Begriff eine blosse gedankliche Vorstellung; das Ding ist die Summe vieler integrirender, zu untrennbarer Einheit sich verbindender Eigenschaften, der Begriff ist die Summe obwohl gleichfalls integrirender und einheitlicher, jedoch sehr wohl trennbarer, vollkommen selbstständiger „Urtheile“. Ding und Begriff deuten beide auf Eines, aber sie sind doch nicht Eines.

Das Ding erzeugt den Begriff, der Begriff erleuchtet das Ding und macht dasselbe vorstellig. Das Ding ist das Urbild, das Original, der Begriff ist das Abbild, das jedoch nicht auf dieses und jenes, sondern auf alle Dinge derselben Art passt. Ding und Begriff sind, um mit Kant zu reden, die beiden Stämme unserer Erkenntniss, die jedoch nicht „vielleicht“ sondern gewiss aus einer gemeinschaftlichen Wurzel entstammen und zwar einer uns nicht unbekannten sondern einer offenbaren, blossliegenden, für Jedermann erkennbaren Wurzel. Wir wissen sehr wohl, was das Ding an sich ist; Ding und Begriff decken einander vollständig. Das Ding an sich ist sein richtiger Begriff, beide sind Eins und sind verschieden; und sind sowohl in ihrer Einheit wie in ihrer Verschiedenheit genau zu fassen und zu verstehen. Thut man das nicht, so verfällt man leicht in den Fehler Herbarts, der beide verwechselt und confundirt, das Ding für den Begriff, den Begriff für das Ding genommen hat, nun in dem Dinge und seinen vielen Eigenschaften sich nicht mehr zurechtfinden konnte und sich nicht anders zu helfen wusste, als dass er die Urtheile der Begriffe als Eigenschaften der Dinge substituirte und substanziirte, in jeder einzelnen Eigenschaft ein besonderes, reales Urwesen zu erkennen wähnend.

5. Die Gedankenoperation mit Dingen ist selbstverständlich eine ganz andere als mit Begriffen. Bei den Dingen kommt blos die Specialität in Betracht, welche sich unter Arten und Gattungen subsumirt, bei den Begriffen da-

gegen haben wir es mit dem Urtheile zu thun, welches gemäss seiner Bestimmungen und Beziehungen zu Schlüssen sich gestaltet. Indem nun auf der einen Seite vermittelst Subsumtion des Einen unter das Andere, sowie vermittelst der wechselseitigen Beziehungen der Dinge unter einander bis zum höchsten Gattungsbegriffe und bis zu der Einheit aller Gattungen fortgeschritten wird — und auf der andern Seite Schlussfolgerungen und Begriffsbeziehungen zur Vernunft-Einheit sich ausbilden, gelangen wir und zwar auf rein empirischem Wege schliesslich hier zum Weltgedanken und dort zur Gedankenwelt.

Die gemeinsame Wurzel dieser beiden Stämme unseres Wissens und unserer Wissenschaft sind offenbar die Sinnlichkeit, als Theorie gefasst der Sensualismus. Die Begriffe stammen aus den Vorstellungen von Dingen, welche Vorstellungen nur aus der sinnlichen Erfahrung erlangt sein können. Unsere Vorstellungen sind kein Besitz a priori, auch nicht mittelst innerer Geistesthätigkeit supponirt oder construirt, sondern in dem unmittelbaren Verkehr der Sinne mit den Dingen erworben. Wir glauben kaum, dass irgend ein a priorisches Moment in unserm geistigen Besitze vorhanden ist; denn selbst die Anlage zu aller Erkenntniss, darin bestehend, die aus der sinnlichen Wahrnehmung gewonnenen Vorstellungen zu Begriffen umzuschaffen, die Begriffe in ihre Urtheile zu zerlegen, aus den Urtheilen Schlüsse zu ziehen — hat sich auch erst nach und nach mit Beihülfe der sinnlichen Erfahrungen ausgebildet.

Trotzdem ist der alte Satz des Sensualismus: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu", „Nichts ist im Intellect, was nicht auch in der Sinnlichkeit gewesen", nur wahr, insofern man auf den vorzeitigen Ursprung aller Erkenntniss rücksichtigt. Was vermöge der ausgebildeten Verstandes- und Vernunftthätigkeit zu Wege gebracht wird, steht in keiner unmittelbaren Beziehung zu dem blos receptiven Verhalten der Sinne. Wenn wir jedoch in unserer Erfahrung auch manchen nichtsinnlichen und übersinnlichen Wesenheiten

begegnen, so hat man damit noch lange kein Recht erworben, solche als einen rein a priorischen Besitz zu betrachten. Die sinnliche Erfahrung enthält schon den Hinweis auf das Dasein von Kräften, das will bedeuten Wahrnehmungen einer nicht- und übersinnlichen Wirksamkeit und Wirklichkeit sowohl in uns als ausser uns, welche unmittelbar zu den Vorstellungen von Gott und Geist hinführen.

Also schon die Wahrnehmungs- und Erfahrungswelt zeigt diesen Doppelcharakter einer zwar durchweg analogen, aber doch zweitheiligen Welt, je nachdem die Betrachtung von der objectiven oder subjectiven, inneren oder äusseren Erfahrung ausgeht. Auf der einen Seite eine Welt von Dingen, auf der andern eine Welt von Begriffen, auf der einen Seite eine äussere, auf der andern eine innere, auf der einen Seite eine objective, auf der andern eine subjective Welt. Beide Welten sind jede ein universelles Ganze, welche nicht nur durch sinnliche Reception in ihren verschiedenen Einzelmomenten wahrgenommen, sondern auch durch geistige Perception wieder zur Einheit verknüpft worden. Es sind analoge Welten. Aus einer Wurzel entsprossen, aus einer Quelle entsprungen, wachsen sie, ein Baum der Erkenntniss, einander vollkommen ebenmässig auf, fliessen sie, einander vollkommen analog, gleichmässig dahin.

Allein wenn auch einer einzigen Wurzel entsprossen, vollkommen analog stets auf Eins hindeutend, sind sie doch nicht Eins; sie sind von einander verschieden wie Ding und Begriff. Man kann sie leicht beide für Eins und Dasselbe nehmen, und das ist auch bisher meist geschehen, indem man realiter den Begriff in das Ding oder idealiter das Ding in den Begriff aufgelöst und Beide in Eins gesetzt hat. Allein so gewiss Beide für sich bestehen und sich entwickeln, so gewiss sie Beide vor unserem geistigen Auge zu zwei gänzlich verschiedenen, einer objectiven und einer subjectiven, einer innern und einer äussern Welt sich aufbauen, so gewiss die philosophische Betrachtung es schon mit beiden und

stets mit demselben Glücke, bald die eine und bald die andere als die eigentliche Welt der Wahrheit hinstellend, versucht hat; so gewiss eine jede philosophische und unphilosophische Weltbetrachtung niemals umhin kann, Ding und Begriff, Object und Subject, Sein und Denken, Inneres und Aeusseres genau zu unterscheiden: eben so gewiss müssen beide stets als verschiedene Welten und philosophische Weltanschauungen betrachtet und dargestellt werden. Beide sind materiell grundverschieden; es besteht zwischen beiden nur eine rein formelle Dieselbigkeit, das Ding ist formell ganz was sein Begriff, nur nicht materiell. Ding und Begriff sind einander nicht gleich, allein sie sind einander vollkommen ähnlich.

6. Diese Aehnlichkeit ist eine durchgehende, auf allen Stufen und in allen Formen der Entwickelung gleichmässig hervortretende Aehnlichkeit. Auf diese Weise entsteht eine parallellaufende Analogie zwischen all den Entwickelungsformen und Stufen des Aeussern und Innern, des Weltgedankens und der Gedankenwelt.

Der Begriff der Analogie ist ein alter und ist zuerst wohl durch Aristoteles ausgebildet und in die Philosophie eingeführt worden; schon der alte Plotin hatte den Versuch gemacht, die äussere und die innere Welt als ein Analogon zu begreifen und darzustellen, ein Versuch, welcher dem neuen Plotin, wir meinen Schelling, noch weit besser gelungen ist. Wir verstehen unter der Analogie eine Verhältniss-Beziehung der Aehnlichkeit, welche den Schluss zulässt, dass das Eine sei, was und wie das Andere; wie etwa Kant von Analogien der Erfahrung, der Erkenntniss, der Vernunft redet. Hier ist von einer Analogie der äussern und innern, der subjectiven und objectiven Welt die Rede. Schon in Bezug auf Raum und Zeit, welche Kant als die Formen des äussern Sinnes einzig und allein der subjectiven Betrachtungsweise zugewiesen, meint Trendelenburg: „Und doch drängt es sich unabweislich auf, dass, wenn überall ein Erkennen denkbar sein soll, das Letzte und Ursprüngliche dem

Denken und Sein gemeinsam sein muss.“ „Wenn die Bewegung ebenso ursprünglich dem Denken als dem Sein gehört, und wenn aus der Bewegung Raum und Zeit zunächst erzeugt werden, so liegt darin jene Harmonie des Subjectiven und Objectiven, die von Kant gewaltsam zerrissen wurde“. (Trendelenb. Log. Untersuch. I. 129. 133.)

Dieses geistreiche Buch: „Logische Untersuchungen“ von A. Trendelenburg kommt überall auf diese Analogie des Denkens und Seins, der äussern und innern Welt zurück. „Denken und Sein“, sagt Trendelenburg (I, 103), „stehen sich gegenüber. Wie dringt das Denken denn in das Sein ein, das es nicht selber ist, und wie kommt das Sein in das Denken hinein, mit dem es nichts zu thun hat“. „Es ist gar leicht“, sagt er weiterhin (105), „diesen Anfang, der in einer Trennung von Denken und Sein begründet ist, als dualistisch zu verschreien. Wir scheuen den Dualismus nicht, den die neueste Philosophie wie den bösen Feind glaubt überwunden zu haben. Der menschliche Geist ist nicht der göttliche und lebt gleichsam von der Erregung, die er empfängt, um das Empfangen selbstthätig in sein Eigenthum zu verwandeln. Wenn der Geist des Menschen nur frei wäre, nur selbstthätig, so dass er nichts empfinge, sondern Alles bilde, so wäre er freilich sein eigener Herr, aber diese einsame Herrschaft wäre schauerlich wie die Herrschaft eines Vogels in der öden Weite der Schneeregion; denn mit der regsamen Welt wäre er nicht verknüpft. Die Grösse des menschlichen Geistes wird daher im Ebenmass des Empfangens und Bildens bestehen.“

Die gesammte neueste Philosophie sollte dem Gelehrten für diesses zutreffende Wort dankbar sein. Wenn Denken und Sein sich nicht ausschliessen sollen, so muss etwas Gemeinsames gesucht werden, das sich in beiden Gliedern des Gegensatzes findet, damit dieses Gemeinsame die Verbindung bilde. „Dieses gemeinsame kann keine ruhende Eigenschaft sein, die dem Denken und Sein zukäme. Eine solche würde still beharren. Da aber das Gemeinsame

vermitteln soll, so muss es etwas Thätiges sein. Wir haben eine dem Denken und Sein gemeinsame Thätigkeit zu suchen". Das ist nun freilich an sich eine vollkommen willkürliche Annahme und nur bedingt und vorausgefordert durch das Princip der Bewegung, in welchem Trendelenburg jenes dem Denken und Sein Gemeinsame gefunden zu haben glaubt.

Damit stellt und gesellt sich der grundgelehrte Philosoph, der klassische Geist, der gewandte und geistreiche Denker zu jenen Philosophen, welche in einem gewissen Princip den Kloben, an dem Zeus die Welt vorsichtig aufgehangen, jenes tiefbedeutsame „zehn ist nicht zwölfe" gefunden zu haben glauben.

Wenn auch irgend ein Princip geeignet wäre, die Rolle der Vermittelung aller Erkenntniss zu übernehmen, so ist es doch ganz gewiss nicht die Bewegung; denn die Bewegung an sich kann gar nicht wahrgenommen werden. Was wir von ihr wahrnehmen und wissen, ist gar nicht sie selbst, sondern das im flüchtigen Moment der scheinbaren Ruhe aufgefasste Fortschreiten im Raume. Alles Erkennen ist sowohl objectiv als subjectiv etwas Ruhiges und Fixirtes. Wollten wir beispielsweise den Mond durch ein vieltausendfach vergrösserndes Fernrohr fixiren, so würden wir ihn uns nicht bis auf wenige Meilen näher bringen und ganz genau betrachten können, — nein wir würden ihn seiner ungeheuer raschen Bewegung wegen gar nicht mehr betrachten können.

A. Trendelenburg hat uns in seinem Buche viel Wahres und Schönes gelehrt; nicht infolge sondern trotz seines unrichtigen Grundprincips. Wozu aber auch ein solches Princip — kennen wir doch die gemeinsame Wurzel, aus welcher die beiden Hauptstämme aller Erkenntniss sowohl dingliche als begriffliche, sowohl äussere als innere, sowohl objective als subjective Erkenntniss, sowohl Weltgedanke als auch Gedankenwelt hervorgehen. Diese Wurzel aber ist die sinnliche Wahrnehmung. Die Gesetze des Sehens und Hörens, die Bildung des Auges und Ohres sind ein vollkommen ausreichendes Princip für alle Erkenntniss einer äussern und innern Welt, die beide neben einander in ununterbrochener Stufenfolge sich aufbauen und in unentwegter Conformität und Analogie sich entwickeln und darstellen.

Die unmittelbar durch die sinnliche Erfahrung gegebene Welt bildet auch schon ein Ganzes für sich. Fortdauernde verwandtschaftliche Beziehung und gegenseitige Aushülfe von Ding und Begriff zeigen sich jederzeit beflissen, um die Ganzheit zu bewirken. Das Ding tritt in den Begriff, der Begriff hinwiederum in das Ding; der Begriff wird dadurch erfüllt, das Ding erhellt, und diese Erfüllung und Erhellung bildet den Einschlagsfaden in dem grossen Gedankengewebe — das Schiffchen fliegt herüber und hinüber, vom Ding zum Begriff und vom Begriffe wieder zurück zum Dinge, Faden reiht sich an Faden, bis das Gewebe zu „der Schöpfung glänzend Gewand" fertig ist.

Jeglich Ding ist ein durch seinen Begriff aufgehelltes Ganze. Vermittelst dieser Auffassung des Dinges durch den Begriff ordnet und fügt sich das Gleiche zum Gleichen und unterscheidet sich von dem Verschiedenen. Unter dem Verschiedenen giebt es aber wieder begriffliche Gleichheiten, mittelst welcher der Begriff das Verschiedene zu einer begrifflichen Einheit zusammenfasst; so entsteht eine Subsumtion der Begriffe, welche mit der An-, Ueber- und Unterordnung der Dinge zusammenfällt. Diese Gleichheit in der Verschiedenheit und diese Verschiedenheit in der Gleichheit bewirkt endlich die Zusammenfassung alles Einzelnen zu einem einzigen, begrifflichen Ganzen, welches lediglich in der sinnlichen Wahrnehmung seinen Grund hat, lediglich auf Empirie sich stützt und zu einer reinen Erfahrungswelt sich gestaltet. So in der natürlichen Welt — in der begrifflichen kanns nicht anders sein.

Der Begriff selbst ist schon eine ganze Welt. Wir haben dabei nicht nöthig, gleich Hegel den Begriff des Begriffs derart zu verallgemeinern, dass er als das Allgemeinste des Allgemeinen den Thon bilde, aus welchem man ohne weitere

Zuthat, nachdem er gut verknetet worden, Welten bilden könnte: allein von diesem und jenem Einzelbegriff absehend, müssen wir doch sagen, dass wir in unseren Begriffen eine innere Welt besitzen, welche an Reichthum und Grossartigkeit der äussern Welt durchaus nichts nachgiebt, ja dass diese beiden Welten, so lange sie sich auf dieser ersten Stufe der Erfahrung und unmittelbaren Wahrnehmung halten, einander in allen Stücken correspondiren, als völlig conform und analog zu betrachten seien. Auf dieser Stufe kann unsere begriffliche Welt niemals weiter reichen, als unsere Kenntniss von der dinglichen und die dingliche niemals weiter, als sie in die Begriffswelt übertragen und aufgenommen worden ist.

---

7. Mit dieser lediglich durch die Sinne vermittelten Erfahrungswelt kann jedoch der Gedanke unmöglich sich zufrieden geben. Unser Erfahrungswissen, selbst wenn wir den modernen Riesenfortschritt alles Wissens und aller Wissenschaft zu Hülfe nehmen wollten, reicht nicht weit. Alles Wissen ist und bleibt nur Stückwerk. Die Erfahrungswelt ist zu lückenhaft und unvollständig; nirgends fester Zusammenhang und Zusammenhalt. Ein Stück hat sich zum andern gefügt, das Gebäude ist zwar so leidlich hergestellt; allein die Einzeltheile haben ihre Selbstständigkeit nicht aufgegeben, sie führen ihre eigene Sonderexistenz immer weiter fort, ohne sonderliche Rücksicht auf das Ganze zu nehmen, und so droht uns denn diese, aus den Bausteinen der sinnlichen Erfahrung aufgeführte Welt in jedem Augenblicke wieder zusammenzufallen.

Diese Welt erregt allerdings unser Interesse auf das lebhafteste. Allein dieses Interesse, welcher Art es auch sein möge, ist ein blosses Interesse am Einzelnen. Wir können gar nicht genug bewundern den Schönheitsblick, die Glanzgestalt, den Wunderbau dieses oder jenes Gebildes; wir sind erstaunt über die unbegrenzte Anzahl dieser Gebilde und ihren Farbenreichthum: allein diese unsere

staunende Bewunderung betrifft lediglich das Einzelgebilde — die einheitliche Weltbetrachtung erhält dadurch nur geringe Förderung. Der Weltgedanke kann aber doch immer nur ein einheitlicher sein und wird sich nicht eher zufrieden geben, bevor er diese seine lückenlose Einheit gefunden zu haben glaubt.

Und was ist denn das auch für eine Welt, welche lediglich aus dem Material der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung sich aufbaut? Höchstens ein architectonisch schönes, mit allen möglichen äussern Verzierungen ausgestattetes, aber sonst starr und unbeweglich dastehendes Gebäude. Man sieht wohl, wie die äussern Verzierungen und Ausschmückungen des Gebäudes wechseln und sich verändern, wie etwa der Anstrich oder die Anlagen, die sich daran und darum befinden, sich erneuern und verjüngen, das Gebäude selbst steht da in starrer, kalter Ruhe und wird von diesen Veränderungen nicht berührt.

Ein solches Gebäude bietet und bildet für ein tieferes Nachdenken wenig Freude und Behaglichkeit. Wo bleibt bei dieser Betrachtungsweise innere Ausstattung und äussere Bewegung; wo bleiben all die tausendfältigen Beziehungen des Einen zum Andern in den Wirkungen, welche die Dinge üben, und den Gegenwirkungen, welche sie empfangen; wo das grossartige Spiel der Kräfte, welche die Wirkungen, Gegenwirkungen und Wechselwirkungen anregen, allem Dasein Halt und Gestalt verleihen und es zu fortwährenden Metamorphosen sollicitiren; wo endlich bleibt die eben so schöne als zweckmässige Gliederung des Ganzen, das in stetem, jugendfrischem Leben und rastloser Thätigkeit als ein universelles Opus und Corpus sich dargiebt?

Die höhere Betrachtungsweise und Gedankenarbeit geht vielmehr aus von dem durch sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung gewonnenen — Theil zu Theil, Glied zu Glied, Ding zu Ding gefügten, begrifflich geeinigten, corporativen Ganzen und sucht zu demonstriren, nicht mehr wie das Einzelne sich zum Ganzen findet und verbindet, sondern

wie das Ganze alles Einzelne beherrscht, lenkt und leitet. Die Betrachtung nimmt von jetzt an den entgegengesetzten Weg, nicht mehr vom Einzelnen zum Ganzen, sondern vom Ganzen zum Einzelnen. Die analytische Betrachtungsweise welche zur Synthesis gelangt ist, beginnt von dieser Höhe aus das All zu überschauen, welches ihr nun nicht mehr unter der Hand zerfahren und zerfallen kann; denn es ist ja nicht mehr das Eins, welches mittelst des Vielen zum All sich erheben soll, sondern es ist das All, welches unmittelbar Eins ist, und an welchem sich das Einzelne und Mannigfaltige als blosse Theile und Glieder herausstellen.

Ist diese Betrachtungsweise auch eine rein synthetische, so ist sie doch durchaus noch keine a priorische, welche, abgesehen von aller Erfahrung und über alle Erfahrung hinaus, mittelst reiner Vernunftschlüsse sich ein Naturganzes eine Alleinheit der Dinge, einen Weltgedanken construirt. Nicht einmal die Gedankenwelt ist auf dieser Stufe die Thatsache, das Resultat rein a priorischer Speculation und Intuition. Wir haben es immer noch mit der durch äussere oder innere Erfahrung gewonnenen Welt zu thun, auf welche die Betrachtung sich richtet. Es sind zwar nicht mehr Stoffe mit verschiedenen Formen und Kräften, Dinge mit verschiedenen Eigenschaften und Beschaffenheiten, welche unsere Aufmerksamkeit fesseln; auch nicht Begriffe, welche in ihre Urtheile zerlegt und zu allerlei Schlüssen verarbeitet werden: es kommt nur noch die Alleinheit in Betracht, welche als ein mechanisches und organisches Ganze mit ihren zu den mannigfaltigsten Functionen ausersehenen Theilen und Gliedern angeschaut wird; es kommt in Betracht eine innere Welt der Erkenntniss, welche in einer Einheit des Bewusstseins allen Wissensstoff zu erfassen im Stande ist.

Das fortschreitende Denken, auf der Höhe der Synthesis angelangt, überschaut mit einem Male eine ganz neue und eigenthümliche Welt. Das ist nicht mehr diese Welt der Perception, des geistigen Aufnehmens, der innern und äussern Erfahrung; das ist nicht mehr die Welt der Stoffe,

geistiger und materieller, innerer und äusserer, roher und gestalteter Stoffe, welche gleichsam als Bausteine zu einem kunstvollen Weltgebäude ädificatorisch aufgeschichtet und aufgerichtet und durch den Mörtel der Dynamiden unzertrennbar zusammengehalten sind; das ist auch nicht mehr diese dingliche und begriffliche Welt, die beide, als gewusste Welten mit einander verglichen, in aller Wissensähnlichkeit zu vollkommen analoger Betrachtungsweise sich darbieten: die Welt, welche nunmehr vor unserm geistigen Auge sich aufbaut, ist eine ganz andere; anstatt der Welt der Perception haben wir nunmehr die Welt der Reflexion, eine allerdings auch von aussen her wirksame, intussuscipirte, allein von dem Spiegel unseres Innern in ihrer vollkommenen Einheit und einheitlichen Vollkommenheit zurückgestrahlte Welt — es ist ganz und gar die Aussenwelt, allein geeinigt und gereinigt, ausgestattet und vervollständigt wird sie Gegenstand der aller weitern Wahrnehmung entrückten, rein innerlichen, aber nach aussen reflectirten Vorstellung und Betrachtung.

Solche Betrachtungsweise ist kein willkürlicher Act reflectirenden Denkens, sondern der allergewöhnlichste, bei einer jeden Wahrnehmung sich wiederholende, geistige Vorgang. Die innerlich aufgenommene, sinnliche Wahrnehmung wird vorgestellt, dadurch in Gedanken fixirt und für die Reflexion bereit gehalten. Was für das Einzelne, das gilt auch für die Summe alles Einzelnen, für das All. Die aus unmittelbarer Wahrnehmung und Erfahrung aufgenommene Welt wird in ihrer Einheit zu ganz ähnlichem Reflexionsobject wie jedes einzelne Ding. Anstatt einer Welt der Wahrnehmung und Erfahrung haben wir jedoch eine Welt der Reflexion, des Nachdenkens. Wir haben eine Welt, die allen Anforderungen des Nachdenkens entspricht. Es ist die aller Wahrnehmung und Erfahrung der Zeit nach postmedidirte, nachgedachte Welt; es ist ferner die aller Wahrnehmung und Erfahrung „nach“, das heisst gemäss gedachte Welt.

Die Erfahrungs- und die Denkgewissheit werden eine durch die andere ergänzt und berichtigt. Die Reflexion, welche nicht mehr mit der dinglichen und Begriffs-Welt, sondern mit dem Weltdinge und Weltbegriffe arbeitet, will stets ein Ganzes, wie denn überhaupt ein jeglicher Begriff stets auf das Allgemeine, das Ganze, das Vollständige und Beste seiner Art gerichtet ist. Was die Reflexion, das Nachdenken, die allgemeine Weltbetrachtung in der Erfahrung nicht vorfindet, das ergänzt und vervollständigt sie nach der Erfahrung und gemäss der Erfahrung. Je grösser, umfangreicher und eindringlicher unsere Erfahrung von der dinglichen und begrifflichen Welt, um so leichter wird der Reflexion die Arbeit, um so edler, abgerundeter und vollkommener wird unser Weltbegriff.

8. Das Nachdenken liefert uns ein Weltbild voll alles Wahren, Guten und Schönen, welches nicht etwa nur muthmasslich mit der wirklichen Welt übereinstimmt, sondern mit einer an Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit das getreue Abbild derselben, den noch einmal gedachten grossen Weltgedanken ausmacht. Erst in diesem Weltgedanken erblicken wir die Welt der Wirklichkeit, wie sie leibt und lebt, wie sie uns das Erfahrungs- und Wissensstückwerk niemals zu bieten vermochte. Und wäre unsere menschliche Erfahrung auch eine möglichst vollständige, unser Wissen auch das umfänglichste und reichste — durch Wissen und Erfahrung allein kann doch weiter nichts als eine Möglichkeit geboten werden, uns daraus vermittelst eines successiven und künstlichen Aufbaues eine Art fertigen, der Ganzheit ziemlich nahekommenden Gebäudes des Weltwissens zu errichten, jedoch — vielleicht erst nach Aeonen von Jahren und alsdann auch nur vermöge einer universalen Capacität, welche allen Wissens- und Erfahrungsstoff umfasst und umspannt.

Ganz anders verhält es sich mit der Reflexion und dem Nachdenken; diese beginnen von vorn an mit einem fertigen Weltbilde, mit einer Weltanschauung, wie sie einem jeden gebildeten Verstande seinem Zeitalter und seinem Bildungsgrade gemäss innewohnt. Die wenigen mehr oder minder correcten Andeutungen des Wissens und der Erfahrung genügen, um daraus sich ein Weltbild zu construiren, welches der wirklichen Welt um so ähnlicher wird, als es sich auf alle die Thatsachen der Erfahrung, des Wissens und der Wissenschaft stützen kann. Diese philosophische Construction ist offenbar weit besser daran, ihres Erfolges weit sicherer und darf der Richtigkeit und Correctheit ihrer Darstellung offenbar weit eher vertrauen, als etwa jene physioplastische Construction, welche aus einem vorhandenen Gliede oder Knochen sich den ganzen Thierbau vom Scheitel bis zur Zehe her- und darzustellen weiss. Dem Philosophen steht zur Construction seines Weltbildes ein weit reicheres, die Umrisse weit genauer bezeichnendes Material zu Gebote als dem Zoologen zur Construction seines Thierleibes.

Mit dieser Reflexionswelt sind wir über das stoffliche Sein hinaus. Der Stoff, ob geistiges, ob physisches Material, ist das Reich des Werdens, der Möglichkeit, der Dynamis; ob es sich nun handelt um den Stoff, woraus ein Einzelding sich formt, oder um den Stoff, woraus eine ganze Welt hervorgeht. Das verhält sich innerhalb der Reflexionswelt ganz anders; mit dieser sind wir in das Bereich des Gewordenseins, der vollen Wirklichkeit und Energie eingetreten. Was die Reflexion an dieser Wirklichkeit zu betrachten und zu erkennen sich befleissigen muss, sind nicht mehr ihre Stoffe, aus welchen Alles geworden, sondern die Formen, in welchen Alles sich dargiebt.

Anstatt eines Reichs der Stoffe haben wir nunmehr ein Reich der Formen, welches einen jeden integrirenden Theil des Ganzen in bestimmter und angemessener Gestaltung hervortreten lässt, in welchem ein jeder Theil als ein zweck- und ebenmässiges Glied qualificirt und dem Grossen und Ganzen angepasst sich zeigt; ausserdem sind innerhalb dieses Reiches die zweckmässig geformten Glieder mit der Macht begabt, das Ganze nicht nur in Schönheit und Wohlgestalt

erscheinen, sondern auch in Leben und Thätigkeit vollwirksam hervortreten zu lassen. Die Wirklichkeit ist ja nicht bloss Existenz, sondern auch Wirksamkeit. Die Kräfte, welche den Stoffen innewohnen, oder besser, die Stoffe, welche weiter nichts sind als die in die Erscheinung getretenen, latent und stabil gewordenen Kräfte, offenbaren sich in der Körperwelt als Leben und Thätigkeit.

Kraft ist Wirksamkeit, welche niemals zur Ruhe kommen kann. Selbst wenn die Kraft bewirkt hat, was sie zu bewirken berufen ist, selbst wenn sie sich in der Existenz eines Weltganzen ein Genüge gethan hat, muss sie doch unablässig in demselben Masse und Grade weiter wirken und zwar nicht blos in ihrer Eigenschaft als Kraft, sondern auch in Bezug auf ihre Verwirklichung. Es ist ja nicht genug, dass das Wirkliche sei, sondern auch, dass es sein Sein bewahre, dass es sich erhalte und fortbestehe. Diese seine Erhaltung wird bewirkt durch Leben und Wirksamkeit. Die Aeusserung der Kraft, in momentaner Verwirklichung angeschaut, ist die Schöpfung; die stets gleichmässig fortdauernde Wirksamkeit der Kraft ist die Erhaltung. Die Erhaltung ist nichts weiter als eine continuirliche Schöpfung.

9. Solchergestalt giebt sich uns der im Spiegel des Innern reflectirte Weltgedanke zu erkennen. Diesem steht auch auf dieser Stufe der Erkenntniss eine analoge Gedankenwelt gegenüber. Ein nicht bloss wissensähnliches, vielmehr ein vollkommen wissensgleiches Weltbild haben wir in der menschlichen Vernunft. Die Vernunft ist der innerlich gewordene Gedanke der Welteinheit in Form einer reflectirten, objectiv gewordenen Gedankenwelt. Das Nachdenken, die Weltbetrachtung richtet sich nicht blos auf die Aussen- sondern auch auf die Innenwelt; materiell grundverschieden sind sie formell die reinste Dieselbigkeit. Was hätten Vernunft und Welteinheit mitsammen gemein? Und doch ist es formell die Vernunft, welche in der Welteinheit waltet, und die Welteinheit, welche in der Vernunft sich kundgiebt. Was in der Welt

das Ganze, das ist in der Vernunft das Allgemeine, das sich besondert und mittelst dieser Besonderheit zu klarer Erkenntniss wird. Diese Erkenntniss ist der unerschöpfliche und unermessliche Schatz des innerlich geistigen Reichthums, des in das Wissen übersetzten und übergegangenen Seins.

Zunächst bedeutet dieser Reichthum nur eine unaussprechlich grosse Summe lauter Wissensmomente, davon in völliger Indifferenz Eins bedeutet, was das Andere. Da tritt nun aber der Verstand herzu und weiss die Indifferenten zu differentiiren. Er scheidet eins vom Andern nach Art und Beschaffenheit, nach Grösse und Schwere, zeigt einem jeden seinen Platz, wohin es gehört, bringt die Einzelnen mitsammen in Verbindung und Beziehung und bestimmt und taxirt ein jedes Einzelne nach Werth und Bedeutung für das Ganze. Damit kommt erst die wahre Einsicht und einsichtliche Wahrheit in die innere Wissens- und Begriffswelt, und diese gestaltet sich allmählich zu einer bestgeordneten und fest constituirten Universalmonarchie der Vernunft.

Diese beiden Weltreiche des Innern und des Aeussern sind, gegen einander gehalten, durchweg analog beschaffen und gestaltet, wenn sie mit einander auch gar keine weitere Aehnlichkeit haben. Sie sind einander unähnlich, weil ihre Materiatur eine grundverschiedene ist, so verschieden wie Ding und Begriff, wie Ganzes und Allgemeines, wie Weltgedanke und Gedankenwelt. Als Wissen gefasst sind sie jedoch vollkommen gleich, derart gleich, dass eines für das andere promiscue gefasst und genommen werden könnte. Innen- und Aussenwelt — wir wissen von ihnen doch nur durch das Wissen; und indem sie in das Wissen übergehen, gelangen sie zu Bewusstsein, und schliesslich ist es doch ganz und gar derselbe Inhalt, diese Weltvernunft oder diese Vernunftwelt.

Es ist derselbe Inhalt aber nur seinem formalen Wesen nach. Dieses formale Wesen der Welt ist es, mittelst

welchem die Welt sich der Vernunft zu erkennen giebt, und eben dasselbe Wesen ist es, in welchem die Vernunft sich selbst wiedererkennt. Diese Vernunft ist ja an und für sich selbst bloss eine Form, und zwar eine ganz leere Form, welche mit sich allein gar nichts anzufangen wusste; nur erfüllt von den Weltformen, beginnt sie ihre Thätigkeit, ihre Schaffenskraft. Sie beginnt alles Sein nach Zahl und Mass zu ordnen, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden und alles Vorhandene in einem einzigen Begriff des Wahren, des Schönen, des Guten und Zweckmässigen zu vereinen; erkennt im Ganzen die Nothwendigkeit eines jeden Einzelnen und in jedem Einzelnen die Möglichkeit des Ganzen, und schliesslich fertig geworden mit diesem edlen, erhabenen und vollkommenen Weltbilde, erkennt sie, dass dieses das getreue Abbild ist sowohl ihrer selbst als auch der ausser ihr befindlichen, wirklichen und objectiven Welt. Sie ist sich dessen klar und bewusst, dass diese innere und diese äussere Welt einander vollkommen gleich seien; die eine das getreue Spiegelbild der andern — zwei Universalmonarchien mit einer und derselben Herrscherin — der Vernunft.

---

10. Das philosophische Denken vermag wiederum seinerseits auf diesem Standpunkte der Reflexion keine Ruhe zu finden. Es wird zu sehr durch den Gegensatz des Innern und Aeussern, des Subjectiven und Objectiven bedrückt und bedrängt. Die bloss formale und Wissensgleichheit kann es über diesen Gegensatz nicht hinwegtäuschen. Die Materie bleibt unüberwunden dem vernünftigen Gedanken gegenüber bestehen, und dieser Gegensatz zwischen Geist und Materie wird um so ängstlicher und peinigender, als derselbe gerade durch solche Reflexionen nur noch mehr verschärft worden ist. Wodurch das Denken aber am meisten eingeengt wird, das ist die eigne Subjectivität. Mit der Materie liesse sich schliesslich noch ein Abkommen treffen, wenn man es nur verstehen wollte, mit dem Kopfe

durch die Wand zu dringen Unser Kopf ist kein so plumpes, unbeholfenes, stoffträges Wesen, als dass ihm solches nicht gelingen sollte. Freilich mit dem Kopfe gegen die Wand zu rennen, wäre ein unvernünftiges Beginnen, allein sich hindurchzudenken, wie überhaupt alles Stoffliche in seine inmateriellen Elemente aufzulösen und auf seine geistige Herkunft zurückzuführen, mag sehr wohl gelingen.

Damit ist jedoch der Gegensatz zwischen dem Subjectiven und Objectiven, zwischen dem Sein und Denken immer noch nicht aus der Welt geschafft; er besteht weiter fort, und die Reflexion thut nichts, kann nichts thun, um diesen Gegensatz zu überwinden. Das Wesen derselben besteht ja eben darin, beide Gegensätze einander gegenüber zu stellen und zu zeigen, wie sich Form und Figur der einen in der andern abspiegeln, wie das Bild der einen von der Spiegelfläche der andern zurückgestrahlt wird, wie die Welt das Spiegelbild der Vernunft, wie die Vernunft das Spiegelbild der Welt reflectirt, mit einem Worte, wie die Welt in der Vernunft, die Vernunft in der Welt zum Ausdrucke gelangt. Da kommt nun aber das speculative Denken, der nur sich selbst denkende Weltgedanke, und sucht die beiden Gegensätze in einander aufzulösen, das Denken als Denken dem Sein gegenüber völlig zu ignoriren, das Denken in das Sein, das Sein in das Denken zu versenken und beide in Einheit dar- und herzustellen.

11. Das speculative Denken macht es sich zur Aufgabe, das Allsein zu betrachten, wie es in sich selbst und in keinem andern ist, wie es durch sich selbst und durch kein anderes gedacht und betrachtet wird; wie Denken und Sein sich in einander aufgelöst haben, völlig und ausschliesslich zum Alleinssein und damit zu jenem Gedanken geworden sind, welcher des Begriffes und des Begreifens eines Andern, von welchem er gebildet werden musste, nicht mehr bedarf — ganz wie Spinoza seine Substanz gefasst hat. Dieser so gefasste Gedanke der Substanz ist einzig und allein die epochemachende Thatsache der Spinozistischen

Philosophie. Nicht sowohl der Gedanke als vielmehr die Art des Denkens ist es, welches Spinoza zum Vater der modernen, speculativen Philosophie gemacht hat; es ist vollständig gerechtfertigt, wenn gesagt wird, dass die modernen Philosophen durch die Brillengläser des Spinoza das Sehen gelernt haben. Bei Spinoza ist Denken und Sein, Subjectives und Objectives, selbst Materielles und Formelles so völlig Eins, dass bei ihm selbst der Unterschied von Methode und Inhalt nicht einmal hervortritt. Mit dem einen Satze ist das ganze System bereits fertig, alles Andere ist nur derselbe Inhalt in anderen Formen und Worten, sind nur Variationen desselben Themas. Was man fast durchweg an Spinoza zu tadeln pflegt, ist seine Methode, während doch für dieses System eine andere gar nicht möglich war und durch die einfache Consequenz des Grundgedankens sich von selbst aufdrängte.

Im Grunde verhält es sich mit einer jeden echten Philosophie ganz ebenso. Methode und Inhalt derselben sind gar nicht zu trennen. Jedes echtphilosophische Lehrgebäude bildet ein Ganzes, woran eine jede Einzelheit einen eben solch integrirenden Theil ausmacht, wie irgend ein Glied am lebendigen Organismus.

Als reine Gedankenwissenschaft, besonders aber als Wissenschaft des Weltgedankens ist es nicht nöthig und nicht möglich, dass die Philosophie sich das Material zu ihrem Lehrgebäude mühsam und stückweise von allen Seiten herbeitrage; es liegt jederzeit fertig, aber unentwickelt im Innern der Gedankenwerkstätte für sie bereit An's Licht gebracht ist es nicht etwa so irgend ein Theil oder Stück, welches zum Vorschein kommt; der untheilbare Gedanke muss stets voll und ganz sich kundgeben, zuerst und zunächst freilich in noch ganz unaufgeschlossener und unentwickelter Gestalt, bis er allmählich in immer feinerer, edlerer und ausgebildeterer Weise in der vollendetsten, erhabensten und verklärtesten Kunstgestalt uns entgegentritt.

Der speculative Gedanke unterscheidet nicht mehr Denken und Gedachtes, sondern ist lediglich der sich selbst denkende Gedanke. Im speculativen Denken werden die beiden Seiten des Denkens, welche die Reflexion noch in voller Schärfe einander gegenüber bestehen liess, als erloschen und völlig in einander aufgegangen angesehen, und der Versuch wird gemacht, dieselben in ihrer Einheit und Verschmelzung wahrzunehmen und darzustellen. Während also die Reflexion Weltgedanke und Gedankenwelt, obwohl sie diese Beiden als dieselben Einheitsbeziehungen der dinglichen und begrifflichen Welt erkannt hatte, doch stets als absolut getrennte Gegenstände der Betrachtung, bald als objective Existenz, bald als subjective Erkenntniss hinstellen musste: zeigt im Gegensatze jetzt die Speculation das Bestreben, beide als völlig identische Beziehungen zu erfassen; Sein und Denken, Subjectives und Objectives sollen genommen werden, als wären beide von Ewigkeit her verbunden und verschmolzen gewesen und wollten einmal in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit nicht mittelst eines reflectirenden Verstandes sich erfassen und darlegen lassen, sondern wollten vielmehr, auch alle verständige Reflexion in ihr Einheitsbereich anfnehmend, sich selbst erfassen und darlegen. Ganz so, wie es auch Hegel gewollt und versucht hat, wenn er in der Logik die wissenschaftliche Darstellung der Idee unternimmt und diese Idee bezeichnet „als das schlechthin mit sich selbst identische Denken und dies zugleich als die Thätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen, und in diesem Andern nur bei sich selbst zu sein.“ Nur mit dem Unterschiede, dass Hegel immer und überall nur die Gedankenwelt zu vernehmen glaubt und dem Weltgedanken gar keine selbstständige, gefestigte, materielle und incorporirte Existenz zuerkennen will.

III.

Verhalten der neueren Philosophie zum Weltgedanken.

1. Von diesem Weltgedanken dürfen wir nicht ablassen, weil ohne den Weltgedanken, welcher das naturgetreue Spiegelbild ist der wirklichen, existirenden und creatürlichen Welt, die Gedankenwelt ganz ohne Halt, ohne Basis, ohne materielle Grundlage, gleich einem Phantom, gleich einer Fata Morgana nur ein Schatten-Leben und Dasein zu führen gezwungen wäre. Freilich kommt doch am meisten die dem Weltgedanken conforme und analoge Gedankenwelt in Betracht, denn schliesslich sind beide blosse Gedankenwelten; allein wenn auch — eine ganz reine, ganz abstracte, ganz nur sich selbst lebende Gedankenwelt im Sinne Hegels vor, neben, über aller Wirklichkeit giebt es nicht. Bis dahin freilich war alle neuere Philosophie vollständig abstract, vollständig weltabgewandt, ja weltfeindlich in dem Glauben befangen, dass die Philosophie durch den Anschluss an die wirkliche Welt verunstaltet, verunreinigt, in den Staub herabgezogen und ihrer geistigen Dignität und Würde entkleidet würde.

Nicht zum geringsten Theile trägt an dieser Meinung und Auffassung Meister Kant die Schuld. — Doch bevor wir von Schuld sprechen, ein Wort der Entschuldigung, sowohl für uns als auch für die Meister der Philosophie. Wir können gar nicht genug Respect haben vor diesen grossen Geistern und Meistern der Weltweisheit; denn wenn Jemand in seinem Fache jederzeit geradezu Vollendetes geleistet hat, so sind es eben diese Männer. Allein im engen, geschichtlichen Anschluss an ihre Vorgänger, wie überhaupt in Berücksichtigung alles dessen, was bis dahin auf diesem

Gebiete geleistet worden war, konnte ihr philosophisches Lehrgebäude nach Ausgestaltung und Ausstattung, nach Form und Inhalt sich gar nicht anders darstellen als in der überlieferten Art und Weise. Wenn wir darum dem einen oder dem andern hie und da einen kleinen Vorwurf machen, so ist das bloss der menschlichen Redeweise gemäss gesprochen, welche die Angemessenheit des Tadels nicht immer nach historischer und causaler Nothwendigkeit abzuwägen vermag Trotz des neuzeitlichen Verfalles der speculativen Philosophie ist dieselbe immer anmasslicher und absprechender geworden, glaubend, was ihr nicht genehm und angemessen, das sei überhaupt verwerflich. Alle Schmähung und Missachtung der älteren, ganz unvergleichlichen, philosophischen Geistesheroen fallen auf die Schmähenden zurück. Ein schlimmeres Zeugniss der Geistesverkehrtheit und Geistesverirrung hätten sich dieselben gar nicht auszustellen vermocht.

2. Der Königsberger Weise, noch immer befangen in den Grund- und Uranschauungen der Begründer unserer neueren Philosophie, noch immer ausgehend von ihrem Ausgangsworte: „Cogito ergo sum“, „Denk' ich, so bin ich“, noch immer alle Gewissheit des Seins nur in der Gewissheit des Denkens erkennend: betrachtet das Denken als das erste, anfängliche und grundlegende Wissenselement, sieht in der Gedankenwelt das a priori alles unseres Erkennens und Philosophirens. Obschon diese Meinung und Anschauung dem jetzigen Stande der Wissenschaft gegenüber gar nicht mehr haltbar ist, hat trotzdem dieser im Denken und Sprechen so tief eingewurzelte Irrthum noch bis zur Stunde nicht völlig besiegt und beseitigt werden können. Wenn es ein solches a priori giebt, so ist es sicher nicht hier, sondern in der Wahrnehmung, in der Erfahrung, in der Empirie zu suchen.

Alles Denken ist blosses „Nachdenken“ und setzt das Seiende schon als Gewissheit voraus. Kant ist nun von seinem Standpunkte aus der Meinung, dass das Erfahrungs-

material von den a priori im Gemüthe bereit liegenden Denkformen aufgenommen und zur Einheit der Anschauung und der Begriffe verbunden würde; eine für die ordinaire und vulgäre Erkenntnissthätigkeit völlig unwiderlegliche Meinung und auch vollkommen richtig, wenn man nur auf die begriffliche Welt rücksichtigt und derselben allein Apriorität zuschreibt. Von dieser Voraussetzung ausgehend sind alsdann auch die Schlussfolgerungen gerechtfertigt, dass alles Materiale unserer Vorstellungen und Anschauungen aus der Erfahrung stamme, alles Formale derselben jedoch blosse Zuthat unseres Denkens bilden müsse; dass die Objecte uns nur einen an sich formlosen Inhalt bieten könnten, welcher erst durch die innere Thätigkeit des Subjects zu fertigen Anschauungen und Begriffen umgewandelt würde; dass alle objectiven Wahrnehmungen und Erfahrungen sich nach den subjectiven Denkformen und zwar nicht erst bei ihrer Verarbeitung, sondern schon bei ihrer Aufnahme zu richten hätten.

Alles von aussen stammende Erfahrungsmaterial, ob qualitativer ob quantitativer Art, muss sich, wie Kant will, nach dieser Apriorität der subjectiven Denkthätigkeit richten; wir können also gar nicht wissen, was das Ding an sich ist, denn seine Erscheinungsform ist nur die Art und Weise, wie es vom rein subjectiven Erkennen und Denken aufgenommen wird: wir wissen wohl, dass es ist, wir wissen aber durchaus nicht, was es ist. Wir haben demgemäss auch nicht die geringste Berechtigung, die Formen unserer Erkenntniss auch als Formen der Dinge zu betrachten; alles Räumliche und Zeitliche, alles Quantitative und Qualitative, welches wir wahrnehmen, sind eben bloss Formen unserer Erkenntniss, aber nicht Formen der Dinge ausser uns. Wir formen und qualificiren zwar die Dinge nicht in willkürlicher Weise, denn diese Formen bezeichnen gleichzeitig die Denkgesetze, an welche unser Erkenntnissvermögen unabweislich gebunden ist, allein Formen der Dinge sind es doch nicht.

Aber noch mehr! Durch die Kritik Kants wird nicht nur ein jeder Weltgedanke zur blossen Illusion gestempelt, sondern auch die Gedankenwelt alles höhern Aufschwungs beraubt, indem unserm Denken derart die Flügel gestutzt werden, dass es, aller Flugkraft baar, kaum mehr die geringste Gedankenhöhe erschwingen kann. Wir können uns die Dinge doch nicht vorstellen, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns, der innern Veranlagung gemäss, erscheinen, wie sie in dem eigenthümlich geschliffenen Spiegel unseres Bewusstseins sich reflectiren. Wir können aber auch unserem Vorstellungs- und Denkvermögen, welches bloss formaler Natur ist, in Bezug auf alles dasjenige, was über diese Erscheinungswelt hinausgeht, kein Vertrauen schenken. Alles Materiale unserer Erfahrung stammt von aussen, alles Formale wird von unserm Innern hinzugethan, und über diese Erfahrung hinaus uns höherem Gedanken-Aufschwunge anzuvertrauen, dazu haben wir nicht die geringste Berechtigung. So wenig wie wir wissen, was diese in der Erfahrung gegebenen Dinge, abgesehen von der subjectiven Zuthat ihrer Erscheinungsform an sich sind, ebensowenig können wir über Dinge, die uns nicht in der Erfahrung gegeben sind, irgend eine Behauptung aufstellen. Ein jeder Versuch, Vorstellungen von Dingen einer höheren, rein geistigen Welt zu gewinnen, muss als verfehlt und nichtig aufgegeben werden; er wirft uns in ein Gewirre von Widersprüchen, aus welchem wir vergeblich herauszukommen trachten; alle unsere speculative Weisheit ist blosse Täuschung.

Kant hat uns durch seine Kritik nicht nur einen jeden Weltgedanken, sondern auch eine jede Gedankenwelt zerstört, und wir stünden vollkommen gehalt- und gewaltlos da, wenn wir nicht im Stande wären, durch unser thätiges Streben und unsern moralischen Willen beide zerstörte Welten wiederum aufs neue zu schaffen und aus dem Nichts zu erwecken. Diese Welten sind aber als Postulate der practischen Vernunft für das speculative Denken erst recht keine vollgültigen Welten. Es sind das einzig und allein,

wenn auch nicht gerade willkürlich, so doch nur nach Bedürfniss und Zweckmässigkeit errichtete Welttheater und Weltkampfplätze für die sich producirende Thätigkeit und Sittlichkeit der Menschen, welche, um sich hervorthun zu können, doch einen Schauplatz für ihre Darstellungen haben und sich schaffen müssen. Diese Welten sind an sich dasselbe, was das Kant'sche Ding-an-sich; wir können von beiden nicht wissen, was sie sind. Können wir nun aber nicht wissen, was sie sind, so werden wir ebensowenig behaupten können, dass sie sind; die Annahme von Dingen und Welten als wirkliche Gegenständlichkeiten und gegenständliche Wirklichkeiten wäre eine logische Unmöglichkeit. In dieser in der That „kritischen" Lage war es die That Fichtes, den Versuch gemacht zu haben, mit Verzicht auf jede Welt und jeden Weltgedanken uns zum wenigsten die Gedankenwelt zu retten. Solches ist offenbar sein unbestrittenes und unbestreitbares Verdienst, das ihm nicht verkürzt werden darf.

2. Fichte ist wiederum wie Spinoza ein echt speculativer Philosoph, der alles dualistische, blos reflectirende Erkennen, alle Gegensätzlichkeit von Subject und Object, von Sein und Denken ausgelöscht, indem er Alles in Eins gefasst und dieses Alleins in das absolute Ich verlegt hat. Die philosophische Betrachtungsweise Fichtes hat die Voraussetzung eines Objectes für unser Erkennen ganz aufgegeben. Die Welt und was sie füllet haben wir allein im Ich zu suchen. Alles Verhalten des Wahrnehmens und Erkennens zu irgend einem Objecte ist nur ein Verhalten des Wahrnehmens und Erkennens zu sich selbst; indem ich ein Ding ausser mir wahrzunehmen glaube, bin ich mir nur der eigenen, inneren Zustände bewusst geworden, die ich mir vermöge des absoluten Ichs als seiende Objectivitäten gegenüberstelle. Dieses absolute Ich ist nicht das Einzelich der Erfahrung, das Ich im Gegensatze zum Du, dem alter ego; es ist auch nicht das allgemeine Ich, welches wir als das erkennende Subject gegenüber dem erkannten Object zu fassen pflegen — dieses

absolute Ich ist die reine Praxis, der freithätige Geist als die Einheit des Subjectiven und Objectiven, des Erkennens und des Erkannten, dessen erkennende Thätigkeit ein schöpferischer Act ist, der die Welt schafft, indem er sie erkennt und denkt. Das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nichtich. Dass das Ich sich von Ursprung an einem Nichtich gegenüber sieht, ist ihm keine Thatsache, sondern eine Thathandlung. Das Nichtich ist an sich weiter nichts als die vom Ich gesetzte, als objectiv angeschaute Hemmung und Schranke, durch welche die schrankenlose Thätigkeit des Ich in sich selbst zurückgetrieben werden muss, um sich aller seiner Thätigkeiten sowohl des Erkennens als auch des Handelns als bestimmter Thätigkeiten bewusst zu werden, als Thätigkeiten, deren Ursächlichkeit allein im absoluten Ich liegt. Das Nichtich ist die Welt als die Vergegenständlichung des Ich in allen seinen innern Zuständen und Willensmeinungen, in aller seiner theoretischen und practischen Thätigkeit.

3. Fichte hat seine Gedankenwelt zum Weltgedanken gestempelt; den antithetischen Gegenschlag zu Fichte bilden Schelling und Hegel, welche umgekehrt den Weltgedanken als reine Gedankenwelt anschauen. Diesen mochte es in der Einsamkeit des absolutistischen Ichs, das sich ein fictives Herrscherreich erst erschaffen musste, doch etwas zu umheimlich vorgekommen sein. Dass die äussere Welt nichts weiter sein sollte als das projicirte Bild des Innern irgend eines Weltichs, war doch eine etwas gar zu rigorose Vorstellung und wenig besser als der pure Akosmismus. Schelling, ein allzu speculativer und eben darum etwas unmethodischer Philosoph, stellt dem absoluten Ich des Fichte den absoluten Weltgedanken gegenüber. Im Absoluten Schellings ist der Gegensatz von Subjectivem und Objectivem, von Denken und Sein gleichfalls erloschen und verschwunden. Alles Wirkliche ist ihm nur ein absolutes Ganze, welches als der nicht in der Erfahrung gegebene, sondern mittelst intellectueller Anschauung gewonnene all-

gemeine Grund aller Dinge betrachtet werden muss. Die Form dieses Absoluten ist die völlige, bis zur gänzlichen Indifferenz abgestillte Identität des Subjectiven und Objectiven, des Realen und Idealen, des Geistes und der Welt.

Wenn hier überhaupt von Schelling die Rede ist, so ist der siebenundzwanzigjährige, bereits auf dem Höhepunkte seiner geistigen Entwicklung angelangte Philosoph gemeint, als er im Jahre 1802—1803 die Schriften „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge", ferner „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" und andere kleine Schriften herausgab.

Es war kein Geringes, diese starre Indifferenz des absoluten Gedankens flüssig zu machen. Mit dem Satze der Identität A=A, welcher das höchste Gesetz für alles Sein, die einzig ewige Wahrheit, die einzige, unbedingte Erkenntniss sein soll, ist nicht viel anzufangen. Allein was Fichte mit seinem absoluten Subject, dem Ich, welches auch den Satz der Identität A=A darstellen soll, das vermag auch Schelling mit seinem absoluten Object. Ohne dieser auf dem philosophischen Gebiete rein nichts sagenden, logisch-mathematischen Formel so ganz im Geheimen Weltgedanke und Gedankenwelt zu unter- und zu hinterstellen, wäre freilich kein Fortkommen möglich gewesen. Indem die absolute Identität sich selbst zu erkennen sucht, unterscheidet sie Erkennen und Erkanntes, Subject und Object; es ist beide Male dieselbe Identität der absoluten Unendlichkeit, das eine Mal aber als Denken, das andere Mal als Sein gesetzt. Als Denken ist sie die Vernunft, als Sein die Welt oder die Natur. Mit dieser Polarisation der absoluten Identität des positiven oder idealen, des negativen oder realen Seins liesse sich schon leichter operiren und daraus alles Mögliche construiren, — und Schelling hat in solchen Constructionen in der That das Menschenmögliche geleistet.

4. Den Versuch gemacht zu haben, einen Weltgedanken klar zu fassen und methodisch zu entwickeln, ist das unsterbliche Verdienst Hegels. Hegel ist ein gar grosser und klarer Geist, der, nachdem er die Entwicklung der Lehrjahre überwunden, sofort als ein gewaltiger und selbstbewusster Meister dasteht, — der immer geradenwegs sein Ziel verfolgt, sich in seinem Gedankengange nicht beirren und nicht alteriren lässt, nie seinem Principe untreu wird, immer aus ganzem Holze schneidet und nicht eher sich beruhigen kann, bis er das Ganze der philosophischen Universalwissenschaft Theil für Theil in sein System einbezogen, in seine Gefässe gegossen und mit seinem Geiste durchtränkt und durchleuchtet hat.

Ihm ist das Absolute — gemeint ist mit diesem Ausdrucke immer das speculative Sein, welches als All-Eins und Eins-All angeschaut wird — nicht „wie aus der Pistole geschossen", nicht die durch intellectuelle Anschauung gewonnene, oder durch das Auslöschen aller Subjectivität in unmittelbarer Selbsterkenntniss sich darstellende Substanz. „Es kommt meiner Ansicht", sagt er in der Vorrede zu seiner Phänomenologie des Geistes, „welche sich nur durch die Darstellung des Systems rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz sondern ebensosehr als Subject aufzufassen und auszudrücken." Die Substanzialität so ganz ohne alle Uebergänge als ein völlig Unmittelbares und demgemäss wie mit einem Schlage Sein und Wissen, Subject und Object, in einer identischen Beziehung in sich vereinigend, zu fassen, will er als entsprechend der Wirklichkeit und Wahrheit nicht gelten lassen. Denn erstlich ist darin das Selbstbewusstsein völlig untergegangen; ferner ist ausser Acht gelassen, dass das Denken, so ganz allgemein gefasst, schon an und für sich selbst eine eben solche Einfachheit und ununterschieden unbewegte Substanzialität ist; und wollten wir endlich das Denken als diese alles umfassende Substanz fassen, so müsste dasselbe als solch intellectuelle Anschauung doch wieder in die träge Ruhe und Einfachheit zurückfallen und die Wirklichkeit in unwirklicher Weise darstellen.

5. „Die lebendige Substanz", sagt Hegel weiter, „ist das Sein, welches in Wahrheit Subject ist, oder was dasselbe heisst, was in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sich-anders-werdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subject die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen oder die entgegengesetzte Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist; nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst — nicht eine ursprüngliche Einheit als solche oder unmittelbare als solche ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist."

In diesen wenigen Worten finden wir, wenn wir uns dieselben genauer und mit dem erforderlichen Verständniss anschauen, bereits das ganze Hegel'sche System nach Form und Inhalt eingeschachtelt. „Die Substanz ist das Sein, welches in Wahrheit Subject ist." „Subject" hier als der absolute Gegensatz zum Objecte genommen. Während Spinoza und nach ihm Schelling die Substanz als die reine Objectivität gefasst hatten, in welcher alle Seinsunterschiede und alle Denkthätigkeit erloschen waren, dort „wie die Löwenhöhle, in welche jede Spur hinein und keine wieder herausführt", hier „wie die Nacht, in welcher alle Kühe schwarz sind", — fasst Hegel die Substanz zunächst auch als dasselbe an-und-für-sich-seiende, indifferente Allsein, allein gleichzeitig als Subject und damit als die „reine einfache Negativität" und Verneinung seines Andersseins, nämlich des Objectes, selbstverständlich so, dass es auch im Anderssein doch nur „die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist." Es sieht und setzt ein Anderes und bleibt doch auch im Andern bei sich selbst. Als Subject negirt

es sich stets dem Objecte gegenüber und dadurch wird das ursprünglich Einfache ein Gedoppeltes. In diesem seinem Doppelgänger ist es immer wieder das alte Subject, das sich und sein Anderssein negirt, dadurch die ursprüngliche Gleichheit mit sich selbst wiederherstellt und im Anderssein die Reflexion in sich selbst wird.

Hegel glaubt damit „Weg und Weise entdeckt zu haben, durch welche das Sein zum Werden seiner selbst getrieben, ihm der ganze Verlauf seines Werdeganges vorgeschrieben und zu einem Ende geführt wird, welches wieder zu seinem Anfange zurückkehrt;" es ist der Pendelschlag der Dialektik, welcher den Zeiger fortschreitender Gedankenarbeit rund um das Zifferblatt der systematischen Entwicklung und Ausführung herumtreibt.

6. Das Wahre, das Absolute ist nach Hegel nicht der Anfang sondern das Ende; es ist Resultat, ist das in seiner Entwicklung sich vollendende Wesen. Diese Entwicklung vollzieht sich vermittelst des absoluten Erkennens. Dieses Erkennen ist eben das im Anderssein Sich-selbstsetzen des Erkennens. Dieses Anderssein ist mithin die stete Vermittlung, durch welche das sich selbstverneinende Subject „als die sich bewegende Sichselbstgleichheit im Object sich wiederfindet", und das nennt Hegel „die Reflexion in sich selbst, das Moment des für sich seienden Ich, die reine Negativität oder, auf ihre reine Abstraction herabgesetzt, das einfache Werden!"

Dieses Werden ist, obgleich Resultat, doch hinwiederum nur die Unmittelbarkeit des Seins, „denn es ist die selbstbewusste Freiheit, die in sich ruht und den Gegensatz nicht auf die Seite gebracht hat und ihn da liegen lässt, sondern mit ihm versöhnt ist." Aus dem Gesagten zieht Hegel die nicht nur für seine Philosophie, sondern für die Philosophie aller Zeiten, besonders aber der Neuzeit so wichtige Schlussfolgerung, „dass das Wissen nur als Wissenschaft oder als System wirklich ist und dargestellt werden kann;" dass ferner „ein sogenannter Grundsatz oder Princip

der Philosophie, wenn er wahr schon darum auch falsch ist, insofern er nur als Grundsatz oder Princip ist.“ Man verstehe wohl — der Grundsatz ist erst der Anfang, aber noch nicht das Ende. Als Princip, als Anfang, als das reinunmittelbare Für-sich-sein ist es die reine Negation; es widerlegt sich selbst durch das Anderssein; es ist wahr und ist falsch in einer und derselben Beziehung. Ebensosehr und ebensoweit als das Princip Negation ist, ist es aber auch Position — ist es als das Wahre falsch, so ist es aber auch als das Falsche wahr: durch sein Anderssein ist es eben die Wiederherstellung seiner selbst. So gefasst ist das Princip nach Hegel ein richtiges Princip; es ist der Anfang, welcher in der Negation seiner selbst seinen Fortgang hat, im Andersein das Bewusstsein seiner selbst als reine Position gewinnt. Die Position ist aber wiederum auch ein rein negatives Verhalten, „nämlich gegen seine einseitige Form, erst unmittelbar oder Zweck zu sein.“

7. Das richtige Prinzip ist also nach Hegel relativ wahr und relativ falsch, eben weil es erst der Anfang ist. Wird aber das Princip als absolut wahr als Zweck hingestellt, so ist es gerade als absolut wahr, ebensogut auch absolut falsch, weil beide Behauptungen des Wahren und des Falschen ganz mit demselbeu Rechte Anspruch auf Wahrheit und Gültigkeit erheben können. Ein eclatantes Beispiel für viele. Es wird behauptet, „das Unbewusste ist der Grundsatz, das Princip aller Philosophie.“ Nun wird uns doch wohl niemand abstreiten können, dass die gegentheilige Behauptung, „das Bewusste ist der Grundsatz, ist das Princip aller Philosophie“, dem erstgenannten Satze gleichberechtigt gegenübertreten darf. Es kann wohl auch nicht schwer fallen und vielleicht gerade aus der „Philosophie des Unbewussten“ selbst, eben wegen der haarscharfen, superklugen, vigilatorischen, raffinirten Bewusstheit, welche darin waltet, zu beweisen, dass nicht das Unbewusste, sondern im Gegentheile das Bewusstsein das Princip aller Philosophie sei. Wie mit diesem so verhält es sich mit

einem jeden, den Zweck, die Unmittelbarkeit, die absolute Position darstellenden Principe; sein Gegentheil wird den gleichen Anspruch auf Wahrheit erheben dürfen. Jemand behauptet, „die Bewegung“ ist das Princip der Philosophie; wenn nun ein Anderer käme, mit derselben Versalität und Universalität des Wissens ausgerüstet und die gegentheilige Behauptung aufstellte: „die Ruhe ist das Princip der Philosophie“, so würde es ihm ganz ebensogut gelingen, die gangbaren, philosophischen Materien aus diesem Principe abzuleiten. Hegel hat Recht, das Princip ist nichts weiter als der Anfang schlechthin und hat auch Recht, wenn er sagt: „dass das Wissen nur als Wissenschaft, nur als System wirklich ist und dargestellt werden kann.“

8. Hegel begründet den Satz, „dass das Wahre nur als System wirklich ist“, aus dem andern Satze, „welcher das Absolute als Geist ausspricht.“ Das Geistige ist ihm das An-und-für-sich-seiende. Es ist zunächst das An-sich-sein oder die geistige Substanz, welche es für uns, für die subjective Betrachtung ist. Es ist aber auch das Für-sich-sein, das Wissen von sich selbst, welches mit diesem seinem Selbst identisch ist. Durch dieses sein Wissen von sich selbst erzeugt es für sich selbst seinen geistigen Inhalt, wie er für uns ist; insofern aber auch der Geist in sich selbst für sich ist, so ist dieses Selbsterzeugen ihm zugleich das gegenständliche Element, worin er sein Dasein hat; er ist das Subjective, welches im Objectiven sich selbst erkennt und in dieser objectiven Selbsterkenntniss sein Dasein als in sich selbst reflectirter Gegenstand findet. „Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiss, ist die Wissenschaft; sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut.“ „Das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein, dieser Aether als solcher ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder des Wissens im Allgemeinen.“ Nur dasjenige Erkennen, welches im Erkannten sich bei sich weiss, im Gegenstande seines Erkennens sich selbst erkennt, und für welches gar kein

anderes Wissen und gar kein anderes Sein existirt als dieses sein Erkennen, welches identisch ist mit seinem Sein, — nur das reine, einfache Sein, welches zugleich Erkennen, das reine, einfache Erkennen, welches zugleich alles Sein darstellt, ist der Anfang der Philosophie.

Ihren Fortgang findet sie in der Macht der Negation. Der Satz: „Omnis determinatio est negatio“ ist die Seele, die treibende Kraft der ganzen Hegel'schen Philosophie. Es genügt nicht, dass, wie besonders das Alterthum gethan, die Welt zu Bewusstsein gebracht, über alles Vorkommende philosophirt, alles in die Allgemeinheit der Denkbestimmungen hereinbezogen und ein einheitlicher Weltgedanke geschaffen werde; es genügt auch nicht, das Individuum von dem, was es unmittelbar aus der sinnlichen Wahrnehmung aufgenommen, zu reinigen und zu befreien und es zu einer gedachten und denkenden Substanz umzuwandeln: es soll nicht die Welt zu Gedanken, es soll vielmehr der Gedanke zur Welt umgebildet werden; — jeder feste und bestimmte Gedanke muss aufgelöst und der Gedanke in seiner Reinheit und Allgemeinheit aufgefasst werden; — nichts als der Gedanke soll mehr gedacht, der Gedanke soll das Sein, das Sein soll Gedanke werden. Alles was im Gedanken fixirt ist, das Ich und sein Inhalt, wird in das Reich des reinen Gedankens versetzt, zu Begriffen erhoben, sich selbst bewegende Substanzen, rein geistige Wesenheiten.

Diese Wesenheiten sich entwickeln und zum organischen Ganzen sich vollenden zu lassen, ist die Aufgabe des philosophischen Systems. Das Philosophiren knüpft nicht mehr an bestimmte Gegenstände, Verhältnisse und Gedanken an, wie sie sich im Bewusstsein vorfinden — der an und für sich seiende Begriff, der sich selbstbewegende Gedanke ist es, der mit innerer Nothwendigkeit sich zu voller Weltlichkeit und Wirklichkeit entwickelt und eine vollkommen unabhängige und eigenthümliche Gedankenwelt erschafft.

Beim reinen Gedanken angelangt, tritt die Macht und Herrschaft der Negativität in ihre volle Wirksamkeit. Dieser

Gedanke ist ja überhaupt weiter nichts als die rein negative Form des Seins und Daseins. Die Negativität ist seine eigenste und einzigste Qualität. Das scheint sein Mangel zu sein, ist aber sein Trieb, seine Seele. Die Negativität kann sich nur beziehen auf den Unterschied seiner, des reinen Gedankens von der Substanz, welche sein Gegenstand, von welcher er aber nicht verschieden ist, und zwar um deswillen nicht verschieden ist, weil beim Lichte des reinen Gedankens besehen, eben dieser Gedanke in der gegenständlichen Substanz sich selbst erblickt.

Die Macht der Negativität, welche bis dahin eine bloss subjective war, ist aber damit auch auf die Substanz übertragen und zur objectiven geworden, ohne dass sie damit aufgehört hätte, eine subjective Macht reiner und echter Speculation zu sein. Die negative Thätigkeit der denkenden Substanz ist keine ausser ihr selbst vorgehende Thätigkeit der Betrachtung; es ist vielmehr ihr eigenes Thun — die Substanz zeigt sich hierdurch wesentlich als Subject. „Indem sie dies vollkommen gezeigt, hat der Geist sein Dasein seinem Wesen gleichgemacht; er ist sich Gegenstand, wie er ist, und das abstracte Element der Unmittelbarkeit und der Trennung des Wissens und der Wahrheit ist überwunden. Das Sein ist absolut vermittelt; — es ist substanzieller Inhalt, der ebenso unmittelbar Eigenthum des Ich's selbstisch oder der Begriff ist.“ Dieser reine Gedanke ist das Wissen, welches seinen Gegenstand als sich selbst weiss. Das subjective und objective Moment, Denken und Sein sind in ihm in der Form der Einfachheit des Wissens ausgedrückt, und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts. Die Bewegung dieser Momente oder die Selbstbewegung des reinen Gedankens, welche sich in diesem Elemente zum Ganzen organisirt, hat Hegel in seiner Logik oder speculativen Philosophie beschrieben. Solche hier vollständig nachzuzeichnen, ist nicht unsere Aufgabe; allein sie ganz abseits liegen zu lassen, müsste als eine Beeinträchtigung der Sache sich fühlbar machen.

9. Die vorstehende Entwickelung dürfte dem mit der Sache nicht vertrauten Leser vielleicht etwas gar zu fremdartig und abstrus vorkommen — es ist eben Hegel'sche Philosophie in Hegel'schen Worten. Hegel hat für seine eigenthümliche Denkweise sich auch seine eigenthümliche Sprache geschaffen, die zwar etwas absonderlich klingt, aber überall als gut deutsch sich erweist. Geist und Gehalt der deutschen Sprache hat überhaupt etwas von Hegel'scher Philosophie an sich. Die Ausdrucksweise mag uns anfänglich vielleicht als unbeholfen, als ungenau erscheinen, näher betrachtet und richtig verstanden ist sie exact und zutreffend, gewandt und elegant. Rosenkranz hat nicht ganz Unrecht, wenn er Hegel als „Deutschen Nationalphilosophen" darzustellen sucht. Hegel will verstanden sein. Wenn er selbst gesagt haben sollte: Nur einer seiner Schüler habe ihn verstanden und auch dieser habe ihn missverstanden, so ist das so ernst wohl nicht gemeint. Ein jeder verständige und gebildete Mann kann sich in die Hegel'sche Denkweise einleben und einlesen und liest ihn dann mit derselben Geläufigkeit wie einen jeden andern Philosophen. Ueber Denken und Gedanken zu denken, wie die Philosophie thut — nun das mag noch angehen; allein über das Denken des gedachten Gedankens zu denken, wie Hegel vermeint, — dabei wird uns mitunter unser bischen Verstand stille stehen. Die Hegel'sche Philosophie ist nicht unfruchtbar, man kann aus derselben sehr viel lernen — vor allem kann man aus ihr Philosophiren lernen, ob aber auch Philosophie? — das ist eine andere Frage.

Die Hegel'sche Philosophie ist überhaupt mehr Philosophiren als Philosophie. Die positiven Resultate ihrer Denkthätigkeit sind mehr formaler als materialer Art; er hat das rein Formale des Denkens zum Materialen erhoben. Er unterscheidet sich hierin von Kant nur insoweit, dass er die formalen Denkbestimmungen aus dem Bereich der Subjectivität in das Bereich der Objectivität verlegt, dass er sie zu dem gemacht hat, was das Ding an sich sein soll. Wie

wir Kant und Fichte, besonders aber letzteren, den Standpunkt der reinsten Subjectivität einnehmen sehen, so haben sich Schelling und Hegel, besonders aber letzterer, auf den Standpunkt der reinsten Objectivität gestellt. Das Materiale, der Inhalt der Philosophie ist derselbe geblieben; hier wie dort ist es der reine Gedanke, welcher allein in Betracht kommt.

Hegel hat nur den reinen Gedanken zum reinen Sein zum „Ding an sich" gemacht, das ist das Mysterium seiner ganzen Philosophie. Hegel verlangt, dass das wissenschaftliche Erkennen sich dem Leben des Gegenstandes überantworte; dass es stets dessen innere Nothwendigkeit vor sich habe und ausspreche; dass es in seinen Gegenstand vertieft, sich selbst vergesse und seiner Geltung und Bedeutung, welche es dem mannigfaltigen Inhalt gegenüber gewinnt, entsage; dass es sich in seine Materie versenke, deren Bewegung mitmache und nicht eher zu sich selbst zurückkehre, als bis derselbe Inhalt, diese Erfüllung der reinen Objectivität, sich in sich selbst zurücknimmt, das will sagen, sich zur Subjectivität macht und zur ganz allgemeinen Bestimmtheit sich vereinfacht, — sich selbst zu einer Seite des Daseins herabsetzt und in seine höhere Wahrheit übergeht. Auf diese Weise wird, wie wir bereits gesagt und gesehen, die Substanz, dies ist die reine Objectivität zum Subjecte und aller Inhalt zur eigenen Reflexion in sich selbst.

Das Bestehen oder das Dasein ist nach Hegel die Sichselbstgleichheit, von Spinoza bezeichnet als „dasjenige, was in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen wird." Diese Sichselbstgleichheit aber, die reine Abstraction, ist das Denken. Diese Abstraction ist als die Sichselbstgleichheit, die Abstraction seiner von sich selbst, oder es ist als seine Ungleichheit mit sich und seine Auflösung — seine eigene Innerlichkeit und Zurücknahme in sich — sein Werden.

Hier scheint etwas nicht richtig und in der Ordnung zu sein; es ist doch eine gar zu kühne Evolution, auf diese

Weise vom Sein auf das Werden zu kommen; es ist überhaupt ein gewagtes, in der Wirklichkeit und Wahrheit nicht begründetes Unternehmen, das Denken zum Sein zu machen. Ist es schon gewagt, das Denken und seinen Inhalt, wenn man beide vorher auch noch so stark purificirt und alle Bestimmtheit des Denkens und Gedankens ausgelöscht hat, als eine Dieselbigkeit anzuschauen, so wird das Wagestück ein noch um so grösseres, wenn auch das Sein, welches seine Bestimmung und Erfüllung in der Natur und Creatur hat, in diese Identität hereinbezogen wird. Hegel betrachtet darum diese Wissensthätigkeit, welche nichts weiter ist als das Zurückgehen seines Inhalts in sich selbst, als das immanente Selbst des Inhalts, als die reine Sichselbstgleichheit im Anderssein und bezeichnet diese Wissensthätigkeit als „die List (der Speculation), welche unthätig zuzusehen scheint, wie das concrete Leben des bestimmten Wissensinhalts, indem es sein besonderes Interesse und seine Selbsterhaltung zu fördern vermeint, vielmehr umgekehrt ein sich selbst auflösendes Thun wird, welches sich bloss zu einem Momente des Ganzen herabsetzt."

Hier sind wir bei dem Punkte angelangt, wo die Kritik dem Hegel'schen Philosophiren am erfolgreichsten beizukommen vermag. Hegel identificirt oder vertauscht Denken und Abstrahiren, Denk- und Abstractionsvermögen. Von allem zu abstrahiren und schliesslich aber auch vom Abstrahiren zu abstrahiren, das ist der Ausgangspunkt, das ist der Anfang seiner Philosophie; das ist überhaupt dasjenige, was wir nach Hegel den Anfang nennen, und in welchem Anfang, Fortgang und Ende aller Philosophie aufbewahrt liegt.

Durch diese Abstraction der Abstraction gelangen wir zu jenem Nichts, aus welchem Hegel seine Welt hervorgehen lässt. Es ist nicht das absolute Nichts, zu welchem diese Abstraction gelangt, zu welchem auch Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes" den Weg gezeigt hat, — und er hat diesen Weg gezeigt, um nach seiner Meinung „dem

Individuum gerecht zu werden, welches das Recht hat, zu fordern, dass die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkt reiche" — es ist vielmehr das Sein gleich dem Nichts, das da immer bleibt, selbst wenn man von Allem abstrahirt: — bis in das absolute Nichts vermag selbst die kühnste Abstraction sich nicht zu verlieren. Wenn nun Hegel aus diesem Sein gleich dem Nichts und Nichts gleich dem Sein das Werden macht und aus diesem wieder das Dasein mit allen Qualitäten als daseiendes Etwas hervorgehen lässt und so fort — alles vermöge der Macht der Abstraction, welche Eins in's Andere umschlagen, Eins in's Andere übergehen lässt: so entspricht das ganz dem Hegel'schen Standpunkte; es entspricht aber auch der Entwicklung der gesammten neueren Philosophie, welche von Anfang an darauf ausgegangen war, an allem zu zweifeln und von allem zu abstrahiren, um nur recht voraussetzungslos anzufangen, damit beileibe Niemand sagen könne, sie sei beeinflusst, oder ihre Voraussetzung sei unrichtig und damit das ganze System hinfällig.

Hegel hat mit Nichts angefangen, und wenn man genauer zusieht, so ist er auch nie zu Etwas gekommen. Alle die „reinen Begriffe", welche er uns vorführt, sind nicht diese selbst, sondern erst die Abstractionen derselben. Seine ganze Wissenschaft ist nicht etwa Wissenschaft der Logik, sondern Wissenschaft der Abstraction und des Abstractionsvermögens. Es ist nicht die farbenprächtige, lebenstrotzende, bewegungsfreudige Welt, die er in seinem Spectrum anschaut und vorführt, sondern es ist nur ein verblasster, sinnestäuschender, gespensterhafter Schein dieser Welt, welchen wir wahrnehmen. Es ist die Welt nicht wie sie sich im Lichte des Geistes darstellt, sondern nur der Schatten dieser Welt, welcher hinter ihr da entstehen muss, wohin das Licht nicht hat dringen können; anstatt des farbenreichen Bildes haben wir eine blasse, fast unkenntliche Silhouette. Was uns Hegel an reinen Begriffen und Gedanken vorführt, das sind in Wirklichkeit nicht Begriffe

und Gedanken, sondern es sind die Begriffe und die Gedanken der Gedanken aus der camera obscura der Abstraction.

Die Abstraction ist Negation und zwar in doppeltem Sinne genommen; zunächst als die reine Negation, wie wenn man zu sagen pflegt: „ich abstrahire von der Sache“. Dann aber auch im Sinne der Negation aller realen, thatsächlichen Verhältnisse und Bestände mit vollkommenem, an und für sich seienden Festhalten des abstracten Seins und Vermögens wie z. B. ein Werden ohne Werdendes, ein Dasein ohne Daseiendes, ein Quale ohne Qualitäten etc. Abstraction und Abstractionsvermögen ist ja für das Denken von der höchsten Wichtigkeit. Es ist der Isolirapparat der Denkthätigkeit, wodurch ein jegliches Object der Betrachtung aus all seinen Zusammenhängen heraus, von allem Neben- und Beiwerk gereinigt, dargestellt wird; es ist die Kunst spiritueller Spectral- und Elementar-Analyse, wodurch auch das Einfachste und Allgemeinste aus dem Reichthum, der Fülle und dem Gewebe des Daseins festgehalten und objectivirt werden kann.

Alle diese Abstractionen Hegels sind nun aber an und für sich ohne innere Wahrheit und Wirklichkeit und bezeichnen nur die allgemeinsten Zustände alles dessen, was da besteht und geschieht. Was ist ein Sein ohne ein Seiendes und Daseiendes? Was ist ein Werden ohne ein Werdendes und Gewordenes? Selbst mit allen den Bestimmungs- und Entwicklungsformen des Wesens und des Begriffes verhält es sich durchaus nicht anders. Sie alle verleugnen an keinem Punkte ihren Ursprung, aus welchem sie lediglich durch die Selbstbewegung des reinen Gedankens hervorgegangen sein sollen, nämlich — das Sein gleich dem Nichts. Hegel versteht es ganz meisterhaft, aus Allem Eins und Einem Alles zu machen, wozu wäre denn auch die dialectische Methode, die er wie kein zweiter ausgebildet hat und zu handhaben versteht.

10. Durch diesen Anfang der Hegel'schen Logik, von Allem zu abstrahiren, ist Inhalt und Form des Systems mit einem Schlage gewonnen. Was ist geblieben, wenn der Rückstand nicht das absolute Nichts sein soll? Das reine Sein als die absolute Negation aller Bestimmtheit. Damit ist dieses aber auch schon in sein Gegentheil umgeschlagen, es ist gleich dem Nichts. Da es nicht das absolute Nichts, so ist es auch wieder das Sein; und dieses Sein gleich dem Nichts und dieses Nichts gleich dem Sein ist das Werden. Doch auch dieses ist wieder ein solchermassen Gedoppeltes. Als das Uebergehen und Umschlagen vom Nichts zum Sein ist es das Entstehen und vom Sein zum Nichts das Vergehen. Beides als das ursprüngliche Sein gleich dem Nichts geht wiederum Eins in das Andere über und Eins mit dem Andern zusammen. Indem auf diese Weise vermittelst der immanenten Negation Eins in das Andere sich auflöst, tritt ein Moment der Ruhe und des Stillstandes ein, aus dem Werden wird ein Gewordenes, das Dasein.

Doch nur ein einziger Moment des Stillstandes ist dieser dialectischen Bewegung der Abstraction, Hegel meint der Selbstbewegung des reinen Gedankens, gegönnt; sofort beginnt wieder das dialectische Spiel. Das Dasein ist bestimmtes Sein, dessen Bestimmtheit oder Qualität einzig und allein darin besteht, die Negation des Andern zu sein. Das Dasein ist Etwas, dem Andern gegenüber. Das Andere ist aber auch ein Etwas — beide Momente gehen in einander über. Diese seine am Etwas unmittelbar zu Tage tretende Negation, welche seine Endlichkeit ausmacht, verschwindet und löst sich in die gegensatzlose Unendlichkeit auf — das Dasein wird zum Für-sich-sein.

Man verstehe wohl: das Alles vollzieht sich in reinster Abstraction ohne irgend eine Beziehung, ohne alles Recurriren und Exemplificiren auf ein bestimmtes, objectives Dasein; das alles vollzieht sich an und durch sich selbst mittelst der Bewegung des reinen Gedankens und darf nicht etwa als die Thätigkeit irgend eines reflectirenden oder philosophirenden

Verstandes gefasst werden; das Alles vollzieht sich vermöge der immanenten Natur des Seins, welches die absolute Negation ist. Im Für-sich-sein ist der reine Gedanke, der ja identisch ist mit dem reinen Sein, zu sich selbst gekommen — das Für-sich-sein ist Bewusstsein, das seinen Gesammtinhalt in sich selbst hat und im Anschauen des Andern bei sich selbst bleibt. Das Bewusstsein, indem es von einem ihm äusserlichen Gegenstande weiss, ohne aus sich heraus zu gehen und sich in dem Gegenstande zu verlieren, den Gegenstand vielmehr ideell in sich zurücknimmt und im Andern stets bei sich selbst ist — wird zum Selbstbewusstsein. „Im Selbstbewusstsein ist das Für-sich-sein als vollbracht gesetzt", „das Selbstbewusstsein ist so das nächste Beispiel der Präsenz der Unendlichkeit."

Mag man nun gegen diese Begriffsbestimmungen und die Methode ihrer Entwicklung einzuwenden haben, was man wolle, so viel man wolle — vom Hegel'schen Standpunkte aus ist diese Entwicklung vollkommen berechtigt; die Frage ist nur die, ob wohl durch solchen Mechanismus des Abstractionsvermögens ein der Wirklichkeit entsprechender Weltgedanke, oder aber eine wahre Gedankenwelt producirt werden kann? Wir müssen diese Frage auf das stricteste und bestimmteste verneinen. In diesem Aether des reinen Gedankens und von diesem Anfangs- und Ausgangspunkte des reinen Seins aus, welches Hegel bezeichnet als „die reine Abstraction, damit das absolut Negative, welches gleichfalls unmittelbar genommen das Nichts ist", lassen sich die positiven Bestimmungen des Weltgedankens oder der Gedankenwelt niemals erreichen und erringen. Es ist nach Hegel'scher Denk- und Auffassungsweise vollkommen richtig, dass die Wahrheit des Seins und des Nichts die Einheit beider und diese Einheit das Werden sei. Allein was ist das für ein Werden? Doch nicht jener machtvolle, lebendige und verheissungsfreudige Prozess, welcher aus dem Saatkorn, dem Keim, dem Embrio, dem Atom alle die tausendfältigen Gebilde und Gestaltungen organischer und

anorganischer Natur hervorgehen heisst? Dieses Hegel'sche Werden ist der blosse Gedanke des Werdens in seiner abstractesten Form; es ist das Werden, welches mit dem Werden in der Wirklichkeit nichts weiter gemein hat als den Namen, das überhaupt auf keiner weitern Basis beruht als auf diesem Namen; es ist die Einheit und Wahrheit des Seins gleich dem Nichts, das Nochnichtsein — sonst weiter nichts, und weiter soll es auch nichts sein nach Hegel, welcher alles Zurückgreifen auf die wirkliche Welt auf das strengste ausschliesst.

Durch die Trendelenburg'sche wie überhaupt durch alle die spätern Kritiken wird das Hegel'sche System nicht getroffen; diese Kritiken haben meist nur Einzelheiten aus dem Zusammenhange gerissen und gegriffen und daran, von ganz andern Voraussetzungen ausgehend, ihren Scharfsinn versucht. Ein System und noch zudem ein so consequentes, festgefugtes, mit all seinem Neben- und Beiwerk aus einem Guss und Fluss stammendes System lässt sich gar nicht widerlegen. Ein Beispiel für Viele. An das Werden anknüpfend sagt Trendelenburg in seiner Kritik der dialectischen Methode: „Das Sein ist die Ruhe; das Nichts — das sich selbst Gleiche — ist ebenfalls Ruhe. Wie kommt aus der Einheit zweier ruhenden Vorstellungen das bewegte Werden heraus? . . . . Die nächste Aufgabe des Denkens, wenn die Einheit beider gesetzt werden soll, kann nur die sein, eine ruhende Vereinigung zu finden. Wenn aber das Denken aus jener Einheit etwas anderes erzeugt, so trägt es offenbar dieses Andere hinzu und schiebt die Bewegung schweigend unter. . . . . Es könnte das Werden aus dem Sein und Nichts gar nicht werden, wenn nicht die Vorstellung des Werdens vorausginge." Das klingt recht plausibel, ist aber trotzdem unrichtig, denn das Werden Hegel's ist ein eben so reiner und ruhiger Gedanke wie das Sein und Nichts auch. Dass ein bewegtes Werden quasi die Voraussetzung ist, das hat Hegel auch gewusst, doch dieses ist nur eines der Phänomene, welche er durch

Phänomenologie des Geistes abgetönt und abgetödtet zu haben glaubt, um seine Welt der reinen Gedanken klarzulegen, und sich ungehindert durch alles irdische, unruhige und wechselnde Beiwerk darin nach Gefallen bewegen zu können. Das Werden Hegel's ist nichts Bewegtes und nichts Bewegendes — es ist ein reiner, abstracter Gedanke, dessen immanente Negation seine eigenste Natur und wie in allen reinen Gedanken Hegels das Agens bildet, vermöge dessen dieser Gedanke in sein Gegentheil umschlägt; allein indem beide das positive und negative Moment sich genauer anschauen und erkennen, dass sie Eins und Dasselbe seien und, einander näher gebracht, sich wieder zu einem Einzigen verbinden wie zwei sich berührende Wassertropfen — haben sie durch eben diese Procedur sich als ein Anderes, Höheres erkannt, das einen neuen reinen Gedanken höherer Ordnung darstellt, welcher Gedanke durch die gleiche Natur und Procedur immer wieder zu höheren und umfassenderen Begriffen fortgetrieben wird.

Das Werden ist in diese dialectische Bewegung eingetreten; es stellt sich in zwei gegensätzlichen Momenten dar — Entstehen und Vergehen; sie sind beide dasselbe Werden, das eine ein Nichts, das in Sein, das andere ein Sein, das in Nichts übergeht, „jedes hebt sich an sich selbst auf und ist an ihm selbst das Gegentheil seiner." So gehen sie beide in ruhiger Einheit zusammen; das Resultat ist das Gewordene, das Dasein, das bestimmte Sein. Seine einzige Bestimmtheit ist immer wieder nur sein negatives Wesen; es ist Etwas, das nicht sein Anderes ist, das ist aber sein Anderes auch — die beiden Momente fliessen wieder zusammen und bilden das Für-sich-sein, welches als die Negation alles „Andern" die unendliche Rückkehr in sich selbst ist. Alle diese Momente sind universaliter, sind als die Einheit von Denken und Sein zu fassen; sie sollen, so wird behauptet, die Selbstbewegung des reinen Gedankens vorstellen, welche zugleich die Selbsterzeugung des Seins ist; sie sollen uns mittelst dieser Entfaltung des

Denkens gleichzeitig auch aus eigner Machtvollkommenheit die Natur der Dinge offenbaren.

Kann nun, so fragen wir, das reine, abstracte Denken allen diesen Anforderungen gerecht werden, alle diese Versprechungen erfüllen? Wir müssen wiederholt dieser Frage das entschiedenste Nein entgegensetzen. Erstlich ist es eine optische Täuschung, zu wähnen und zu meinen, dass Denken und Sein sich geeinigt hätten und nun aus dieser Einheit heraus sich selbst zu entwickeln und in allen ihren Stufen und Phasen sich darzustellen trachteten. Wir können uns nicht helfen, — trotz aller Abmahnungen sehen wir den Philosophen in seiner Arbeit, wie er sich in seinen Gegenstand versetzt, oder aber diesen Gegenstand in sein Inneres aufgenommen hat und nun ungestört und unbehelligt von inneren Empfindungen und äussern Eindrücken allein das abstracte Denken wirksam sein lässt. Also nicht Denken und Sein haben sich geeinigt, sondern ein Philosoph hat sich durch äussere und innere Gründe veranlasst gesehen, beide in Einheit darzustellen und zu entwickeln, sah aber keine weitere Möglichkeit, die Durchführung seines Werkes zu erreichen, als mittelst absoluter Abstraction, wodurch Sein und Denken vollkommen ausgeleert wurden, derart, dass für sie nach Entfernung einer jeden prädicativen Bestimmtheit nur die bestimmungslose Copula übrig blieb. Da mit Entfernung aller prädicativen Bestimmtheit auch die subjective verschwinden musste, so blieb nichts weiter übrig als die Copula zum Subjecte zu erheben, — dieser Hergang ist im Grunde die occulte Genesis der Hegel'schen „Substanz gleich Subject."

Alle subjective und prädicative Bestimmtheit in Sein und Denken ist vermittelst der absoluten Abstraction beseitigt, vorhanden ist nur noch die beiden gemeinsame Copula, das ist die angebliche Einheit von Sein und Denken, welche nunmehr durch sich selbst sein und durch sich selbst gedacht werden soll. Da nun ein solches Vornehmen und Vorgeben einigermassen gelungen ist, so wird

das Resultat als das non plus ultra aller Weisheit hingestellt. Es sind die reinen Gedanken, welche Gott gedacht, bevor er die Welt geschaffen; sie bilden jene reinen, ätherischen Gestalten des geistigen Seins und Wesens, denen gegenüber sich die starre Wirklichkeit nur als eine unwürdige Nachbildung derselben zu geben vermag.

11. Haben wir in der Hegel'schen Philosophie in der That die Ineinsbildung von Denken und Sein? Wir haben hierin weder Denken noch Sein, sondern anstatt ihrer ein durch die Abstraction bis zum Nichts verflüchtigtes Sublimat und Surrogat. Es ist das allerdings gewissermassen eine Vereinigung von Sein und Denken in einem Dritten, allein dieses Dritte ist das Nichts. Hegel nennt es den reinen Gedanken, aber ohne Denken und ohne Denkinhalt.

Und alle die Entwicklungsbestimmungen des Seins, des Wesens und des Begriffes sind bei Hegel nichts weiter als solche reine Gedanken. „Das Wesen, als das durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein, ist die Beziehung auf sich selbst, nur indem sie Beziehung auf Anderes ist, das unmittelbar nur als ein Gesetztes und Vermitteltes ist.“ Das Wesen ist nichts anders als das Sein auch; es ist als die absolute Abstraction auch die absolute Negation. Allein es ist nicht das unmittelbare Sein selbst, sondern das in seinen Negationen oder in seinem Andern seiende Sein. Es ist im Andern die Beziehung auf sich nicht unmittelbar, sondern zurückgestrahlt wie das Licht durch den Spiegel, und so ist es die Identität mit sich.

Das Wesen muss auch zur Erscheinung gelangen. Zunächst ist diese Reflexion in sich selbst festes Bestehen, Materie; als eben so unmittelbare Reflexion-in-Anderes ist jedoch das Bestehen aufgehoben; es tritt in der Form des Scheins oder der erscheinenden Form aus sich heraus in die Erscheinung. Allein Inhalt und Form sind nur die beiden vollkommen gleichen Momente des Wesens, sie sind

seine Existenz, seine Wirklichkeit. Alle die zahlreichen, gleichfalls dialectisch entwickelten Momente des Wesens, der Erscheinung und der Wirklichkeit bilden den zweiten Theil der Hegel'schen Logik.

Hieran schliesst sich alsdann der dritte Theil, die Lehre vom Begriff. Dieser ist nach der Hegel'schen Abstractionsphilosophie auch etwas ganz anderes, als man sonst im Leben und in der Wissenschaft darunter versteht. Er ist die universelle Einheit des unmittelbaren Seins und reflectirten Wesens, er ist die Identität, in welcher beide untergegangen und enthalten sind. Der Begriff ist damit die freie, durch ihr Sichselbstsetzen sich manifestirende Substanz. Die Substanz ist Subject. Der Begriff als Substanz ist die Subjectivität als innere, unmittelbar sich selbst setzende Bestimmtheit des freien Seins. Der Begriff ist zunächst als ein subjectives Denken der Sache gegenüber eine rein äusserliche Reflexion, und an sich ein bloss innerlicher Vorgang im reinen Gedanken. Der Begriff ist also ein Inneres als solches, aber auch gleichbezüglich ein Aeusseres als das Aeussere des Innern. Inneres und Aeusseres ist eine identische Beziehung, was auch schon mittelst der ihnen innewohnenden Negativität ausgedrückt ist. Vermöge dieser Identität wird aber der bloss subjective zum objectiven Begriff.

Hierdurch ist die Trennung des Begriffes von der Sache aufgehoben, und als die Wahrheit beider haben wir die Objectivität. Diese ist die an- und für-sich-seiende Sache; sie ist für sich dasselbe, was sie an sich oder im Begriffe ist. Die Objectivität ist nichts weiter als der aus seiner Innerlichkeit hervorgetretene, in das Dasein übergegangene reale Begriff. „In dieser Identität mit der Sache hat somit der Begriff sein eigenes, freies Dasein. Aber es ist dieses noch eine unmittelbare, noch nicht negative Freiheit.“ Die Objectivität ist jedoch Begriff, der Begriff Objectivität geworden. Der Begriff als die Seele des objectiven Daseins tritt vermöge der dies Dasein beherrschenden

Negativität in der Form des Freien der Objectivität gegenüber; in dieser Vollendung, worin der Begriff in seiner Objectivität ebenso die Form der Freiheit hat, ist der adäquate Begriff Idee. Es ist die Wahrheit, welche sich vor sich selbst enthüllt hat, und die Freiheit, welche die objective Welt in ihrer Subjectivität und ihre subjective Welt in der Objectivität erkennt.

12. Schon aus diesen recht dürftigen Notizen mag man erkennen, dass die Hegel'sche Philosophie eine der reifsten, besten und bewundernswerthesten Erzeugnisse menschlicher Geistesarbeit ist; wenn nicht gar die vollendetste, abgerundetste und werthvollste Phase in der Entwicklungsgeschichte der philosophischen Wissenschaft. Allein das, was diese Philosophie sein und leisten soll, gewährt sie nicht; für unsere Zeit, welche den Blick einzig und allein auf compactes und exactes Wissen gerichtet hält, das auch vor aller Welt ad oculos demonstrirt werden kann, erst recht nicht. Sie ist nicht, wie sie vorgiebt, die reine, sich vor sich selbst enthüllende Wahrheit; ihr fehlt das Hauptbeweismittel für alle Wahrheit — die Wirklichkeit. Alle Wahrheit ist wirklich gewordene Wahrheit, in der Wirklichkeit allein muss sie gesucht, kann sie gefunden werden.

Was ist Wahrheit? An sich nichts, ein blosser Name für irgend eine reale Beziehung der Wirklichkeit zur Einsicht und Erkenntniss des Menschen. Die Wahrheit ist Bethätigung und Bestätigung der Wirklichkeit vor dem erkennenden Geiste. Hegel aber verlangt, dass sie ganz abgezogen von aller Wirklichkeit sich durch sich selbst bethätigen und bestätigen soll. Diese abgezogene Wahrheit aber ist keine Wahrheit; nirgends eine Bestimmung, an welcher sie zu erkennen, nirgends eine Materiatur, an welcher sie sich darstellen, nirgends eine Handhabe, an welcher sie zu fassen wäre. Die reine Negativität ist ihre einzige, reale Bestimmung. Durch diese wird die gesetzte Bestimmung sofort in ihr Gegentheil hinein und mit derselben Gewalt auch zu der erstgesetzten Bestimmung,

mit welcher sich alsdann dasselbe dialectische Gedankenspiel wiederholt, wieder zurück getrieben; so geht das generaliter und specialiter stufenweise weiter bis zur höchsten Idee.

Alles was aber auf diese Weise zu Tage gefördert wird, sind nicht an der Wirklichkeit demonstrirte und durch die Wirklichkeit documentirte Wahrheiten — es ist weder eine Wissenschaft des Weltgedankens noch der Gedankenwelt; es ist vielmehr die Kunst, durch Abstraction von aller Wirklichkeit den reinen Gedanken mit dem Scheine der Wirklichkeit zu umkleiden, mit einem Worte die Kunst, abstract zu denken. Was zu Wege kommt, sind nicht wirkliche Gedanken sondern nur Abstractionen. Hegel hat seine „Phänomenologie“ geschrieben, durch welche er zuvörderst das Bewusstsein von allem positiven Inhalte entleeren und von allen Beziehungen zur Welt des Bestehens und des Geschehens befreien und auf diese Weise das Denken auf den absoluten Standpunkt der Logik stellen will. Die eigentliche Phänomenologie der geistigen Thätigkeit oder des Denkens ist jedoch erst die Logik selbst; die also benannte Phänomenologie ist nur die Einleitung zu derselben.

Als solch eine Wissenschaft aber wird die Hegel'sche Philosophie ihre Geltung und Bedeutung behalten auch abgetrennt von ihrem historischen Werthe. Die Hegel'sche Philosophie sollte nicht bloss gelten als Entwicklungsphase in der Geschichte, sondern auch als Lehrgegenstand in der Schule. Die Hegel'sche Philosophie ist in ihrer grundlegenden Disciplin als das Denken des Denkens in Wahrheit und Wirklichkeit Logik; sie unterscheidet sich von der sonsthin als Logik sich gebenden Wissenschaft darin, dass sie stetig und unentwegt bei der Sache bleibt, während die bisherige Schullogik sich zumeist mit Dingen beschäftigt die ganz andern Wissensgebieten zuzuweisen wären; nur befindet sie sich in dem historisch wohlerklärbaren Irrthum, befangen, als ob das Object sich selbst denke, nicht vom Subjecte gedacht werde. Durch diesen Umstand wird die

Wissenschaft nicht unwesentlich alterirt. Dem Hegel'schen Original freilich gereicht derselbe zu ganz besonderem Vortheil; alle Eigenthümlichkeit, Tiefe und Schärfe der Hegel'schen Philosophie findet darin Grund und Ursache.

Hegel war der Voraussetzung gefolgt, die Philosophie dürfe kein Princip haben und bethätigen, die Philosophie müsse gänzlich voraussetzungs- und zwecklos verfahren, damit sie durch keine Rücksicht und Vorsicht alterirt und irritirt werde. Ob er diesem Vorhaben getreu geblieben, ob die „absolute Negation", welche den Anfang und Fortgang beherrscht, nicht auch ein solches Prinzip ist, muss dahingestellt bleiben. Zum wenigsten hat Herbart den Versuch gemacht, das gerade entgegengesetzte Prinzip, die „absolute Position", in die Philosophie und philosophische Darstellung einzuführen. Der Satz, dass jede Determination eine Negation und dass darum die Negation die eigentliche Determination sei, erscheint dem Philosophen als wahre Ungeheuerlichkeit. Er vermag darum das Ding mit seinen vielen Eigenschaften, von denen eine die andere stets negirt, auch gar nicht zu denken. Sein Sinn ist stets auf das Eine, Bestimmte, das Positive gerichtet. Der alte, eleatische Satz: „Nur das Sein ist, das Nichtsein ist gar nicht", hat in Herbart eine gar eigenthümliche, auf das Einzelsein gerichtete Bearbeitung gefunden. Das Wahre, meint Herbart, ist schlechthin positiv, schlechthin einfach, schlechthin qualitativ. Gefunden aber wird dieses mittelst einer gewissen Methode, wodurch das Seiende, welches als die Merkmale der Dinge in unbegrenzter Vielfältigkeit nur erst erscheint, auf sein einfaches, bestimmtes und bleibendes Sein zurückgeführt wird. Herbart nennt ein solches das „Reale", welches somit als ein absolut Einfaches, Für-sich-seiendes, Unveränderliches, Indifferentes, ohne Werden, ohne Leben, ohne Beziehung und Entwicklung angeschaut wird. Hegel hatte durch seine absolute Negation den Weltgedanken ausgeleert, Herbart hat ihn durch seine absolute Position in Atome zersplittert; ein Weltgedanke voll einheitlicher Verbindungen, lebendiger Beziehungen, harmonischem Zusammenklange ist mit Herbart am allerwenigsten zu erlangen. Der Bedeutung Herbarts als eines der grössten, exactesten, klarsten und nutzbarsten Philosophen aller Zeiten soll damit keinen Eintrag geschehen.

IV.

Hodogetik der philosophischen Wissenschaft.

1. Alle die Versuche, welche die bisherige Gedankenwissenschaft gemacht hatte, um einen philosophischen Weltgedanken zu construiren, sind fehlgeschlagen. Auf dem Wege des deductiven und constructiven Verfahrens aber musste es geschehen, sonst wäre es kein reiner Gedanke; und innerhalb des Bereiches universeller Erkenntniss musste es versucht werden, sonst wäre es keine Philosophie.

Zunächst jedoch fragt es sich, ob die verlangte Gedankenconstruction überhaupt möglich ist? Es soll ein einziger, grosser und allumfassender Gedanke entwickelt werden, welcher der ganzen Welt zu Grunde liegt und wonach alles Bestehen sich erklärt und alles Geschehen sich vollzieht. Lediglich mittelst des Denkens und innerhalb desselben, das heisst rein rational, rein a priori soll diese Gedankenentwicklung sich vollbringen. Ist nun eine solche apriorische Gedankenconstruction möglich? Warum sollte sie aber nicht möglich sein; sehen wir doch bei Fichte, dass er aus dem Satze der Identität A=A oder bei Hegel, dass er aus dem Sein = Nichts ein ganzes, consequentes und abgerundetes Gedankensystem zu construiren vermocht hat.

Wenn wir nun auch gern zugeben wollen, dass diese Construction auf rein apriorischem Wege vor sich gehen muss, so können wir doch unmöglich mit der gewöhnlichen Annahme übereinstimmen, dass diese Construction rein voraussetzungslos verfahre. Ganz voraussetzungslos verfahren auch Fichte und Hegel nicht. Vorausgesetzt sind die beiden bezeichneten Sätze, die durchaus nicht so inhaltlos sind, wie sie zu sein scheinen. Um bis zum Satze der Identität und des Widerspruchs zu gelangen, war eine gar mächtige, nur ganz allmählig in dem Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende sich vollziehende Gedankenarbeit nothwendig; und hat nicht Hegel, um bis zu seinem Anfangssatze zu gelangen, ein grosses, umfassendes Werk, die „Phänomenologie", zu schreiben für nothwendig erachtet? So ganz voraussetzungslos verfahren also nicht einmal die rationalsten aller Philosophen und Philosophien. Voraussetzungen, von welchen ausgegangen wird, müssen immer vorhanden sein, thatsächliche Voraussetzungen der äussern nnd innern Erfahrung. Es muss etwas vorausgesetzt werden, wie wollte man sonst zu irgend einem Anfang gelangen. Und angefangen muss doch werden, denn wo kein Anfang, da ist auch kein Fortgang und Ziel der Entwicklung.

Ausser den ausgesprochenen, thatsächlichen Voraussetzungen hat die Philosophie noch anderweite stillschweigende, von ganz eminenter Bedeutung und Einwirkung. Zunächst bezeichnen wir als solche Voraussetzung die philosophische Gedankenarbeit aller Zeiten, welche in fortlaufender Entwicklung eine jede neue Phase, ein jedes neuere, höhere und umfassendere System der Philosophie vorbereitet und demselben nach Form und Inhalt zur Vorstufe gedient hat. Dann aber auch ist vorausgesetzt die zeitweilige Schulphilosophie; alle jene compendiarischen Systeme der einzelnen philosophischen Disciplinen, durch deren Studium die Philosophie ihr Wissen bereichert, ihr Denken geschärft, ihr Abstractions- und Constructionsvermögen zur relativ höchsten Vollendung gebracht hat. Zur Voraussetzung aber haben sie, die vorgenannten sowohl wie alle andern Philosophen, eine Welt, die nolens volens sich der Erfahrung aufdrängt und zum Philosophiren anregt. Mag die Philosophie auch noch so geflissentlich und ostentationssüchtig sich verselbstständigen, von der Welt sich abschliessen, ihre Gegensätzlichkeit zu derselben betonen und in ihr eigenes Inneres sich zurück-

ziehen — die Gedankenwelt ist im Grunde betrachtet doch nur der verinnerlichte, geistig sublimirte Weltgedanke. Nicht umsonst nennt die Philosophie sich auch die Weltweisheit.

Diese geforderte Weltabgewandtheit und Abgeschlossenheit der Philosophie ist nicht möglich und nicht nöthig. Sie ist nicht möglich, weil eine Weltweisheit ohne Welt ein Unding wäre, weil die Gedankenwelt nur durch den Weltgedanken seine Anregung erfahren, weil nur dieser allein Grund und Zweck aller Philosophie sein kann. Sie ist aber auch gar nicht nöthig, einestheils schon um dieses Zweckes willen; ferner aber auch, weil wir durch den Weltgedanken nicht irre geleitet, sondern im Gegentheil nur durch seine Wirklichkeit zur Wahrheit geführt werden können; weil eine Philosophie, welche sich an die reale Welt anlehnt, in ihr untrüglichen und unumstösslichen Haft und Halt findet; weil schliesslich die Philosophie durch ihre Weltangemessenheit und Weltconformität ihren etwas zweifelhaft und schadhaft gewordenen Ruf wieder herstellen und festigen, ihre Jahrtausende hindurch festgehaltene Geltung und Bedeutung als das Sublimat aller Wahrheit und das Primat aller Wissenschaft, als die adäquate Ausdrucksform des Welt- und des Zeitgeistes wieder zu Ehren und Anerkennung bringen kann. Die Philosophie hat trotzdem nicht nöthig, den Weg reiner Gedankenconstruction zu verlassen; es gilt bloss, die richtige Voraussetzung zu treffen, den richtigen Ausgangspunkt zu wählen, den richtigen Weg (Methode) einzuschlagen, und das Ziel kann gar nicht verfehlt werden.

2. Nun entsteht aber die Frage, was soll construirt und abgesehen von aller Erfahrung in der Nothwendigkeit seines Entstehens und Bestehens erkannt und aufgezeigt werden? Etwa Dinge und Thatsachen der Welt und Weltgeschichte? Allerdings, Alles in der Welt hat seine Ursache; wenn es durch diese Ursache nicht genügend vorbereitet gewesen wäre, so hätte es nicht entstehen und nicht in die Wirklichkeit treten können. Alles besteht und geschieht nur vermöge des Gesetzes vom zureichenden Grunde. Der Grund ist aber nichts weiter als die verallgemeinerte Ursache, ist nur die vernunftgemässe Bezeichnung für die Gesetzmässigkeit des Ursachenverbandes. So kann denn sehr wohl der Schein erweckt werden, als ob man durch Construction a priori im Stande wäre, Dinge und Thatsachen, auch abgesehen von aller Erfahrung, so darzustellen, wie sie sein müssen und nicht anders sein können. Doch das ist nur Schein; in Wahrheit muss jedoch das Ding erst vorhanden sein, die Thatsachen sich erst vollzogen haben, wenn eine solche Construction mit Erfolg versucht werden soll, und einen solchen Versuch kann darum nur die exacte Wissenschaft, niemals aber die Philosophie wagen.

Eine solche Construction ist wohl möglich, aber nur eine Rückwärtsconstruction des bereits Vorhandenen. Das Nochnichtvorhandene oder das bereits Vorhandene, abgesehen und abgetrennt von aller Erfahrung, sich construiren wollen, ist unmöglich und undenkbar. Alles Vorhandene und Wirkliche ist, weil es vorhanden und soweit es vorhanden, auch ein Nothwendiges; es hat so sein und so werden müssen, wäre das nicht der Fall gewesen, nun so wäre es einfach ganz anders geworden. Allein diese Nothwendigkeit hat nur Geltung und Bedeutung in Bezug auf das Werden und Gewordensein des Einzeldinges und des Dinges im Einzelsein. In Bezug auf das Allsein, in Bezug auf das Weltganze im Grossen und Allgemeinen ist jedes Einzelsein, Ding oder Thatsache ein rein Zufälliges; es hätte auch anders sein können, es hätte auch gar nicht zu sein brauchen, und die Welt wäre doch Welt gewesen und geblieben. Nehmen wir unsere Erde, nehmen wir einen jeden anderen Weltkörper, welchen wir auch wollen — an und für sich selbst ist er ganz gewiss ein durchaus nothwendiges Wesen; er hat so sein, er hat so werden müssen, wie er geworden ist. Das Ganze kann ihn jedoch nach unserer festen Ueberzeugung auch recht gut entbehren; es wäre ganz gewiss

auch ohne ihn fertig geworden. Mit den Thatsachen der Geschichte, und wäre es selbst die wichtigste, ist es ganz ebenso. Die prästabilirte Harmonie des Weltganzen ist von der Entstehung des Einzelnen als Einzelnem gewiss vollkommen unabhängig.

Ein jedes Einzelding, eine jede Einzelthatsache hat seine Stellvertretung in Hunderten und Tausenden von anderen Dingen und Thatsachen, wirklichen und möglichen, welche erforderlichenfalls den Platz der Fehlenden auszufüllen und deren Leistungen für das Allganze zu übernehmen vermögen. Alles ist ein Nothwendiges und Wesentliches, Alles ist ein Zufälliges und Unwesentliches, beide Sätze sind gleich wichtig und gleich richtig. Alles ist ein Nothwendiges, wenn es als ein Gewordensein angeschaut, Alles ist ein rein Zufälliges, wenn es erst als ein Werdendes gedacht wird. Alles ist ein Nothwendiges für sich genommen, Alles ist ein Zufälliges im Weltganzen angeschaut. Als ein Nothwendiges ist es selbstverständlich auch ein Wesentliches sowohl in Bezug auf sein isolirtes Für-sich-sein, als auch in Bezug auf seinen Zusammenhang mit dem Ganzen. Als ein Werdendes ist es nur ein Zufälliges und Unwesentliches, so lange noch Umstände eintreten können, welche den Werdegang hemmen, alteriren oder aber das Hervortreten des Gewordenen ganz und gar verhindern können. Hegel hat in gewissem Sinne ganz recht, wenn er behauptet: „Alles Vorhandene ist ein Nothwendiges, alles Nothwendige ist ein Vorhandenes.“ Wir können nicht mit Nothwendigkeit bestimmen, wie etwas wohl geworden wäre, wenn es nicht so geworden wäre, wie es in der That geworden ist; wir können auch nicht bestimmen, was in solchem Falle aus dem Ganzen geworden wäre, in welches es sich als Theil einfügt. Als ein Vorhandensein ist ein jegliches Ding und jegliches Geschehniss der Zeit und den Umständen nach als thatsächlich nothwendig zu betrachten. Als ein Nochnichtvorhandenes sondern nur erst im Werden Begriffenes ist es noch ein rein Zufälliges, das so oder

anders oder auch gar nicht hätte werden können. Und diese Zufälligkeit des Werdens hat auch noch in Bezug auf das Gewordene wenigstens conditionale Geltung und Bedeutung. Wären Werdegang und Werdebedingungen anders gewesen, so würde das Gewordene auch ganz anders und vielleicht noch viel besser und vollkommener geworden sein, als es sich in seinem gegenwärtigen Vorhandensein präsentirt. Das Vorhandene und Wirkliche verliert durch solch eine Conditionalstellung nichts am Charakter seiner Nothwendigkeit. Die Vorbedingungen waren doch nun einmal keine andern, folglich hat das Ding nothwendig so werden müssen, wie es geworden ist.

Nun kann aber ein jegliches Bestehen und Geschehen sowohl vom Standpunkte seines Werdens als auch seines Gewordenseins, seiner Möglichkeit und seiner Wirklichkeit, das will sagen, sowohl als ein Zufälliges als auch als ein Nothwendiges angeschaut werden; seine Nothwendigkeit ist eben keine absolute, sondern bloss relative und conditionale, von mannigfaltigen Vorbedingungen abhängige. Wie bei solchem Stande der Sache eine Construction a priori von Dingen und Thatsachen möglich sein soll, ist nicht gut abzusehen. Eine jede solche Construction kann sich doch erstrecken nicht auf das Sein sondern auf das Werden, nicht auf wirkliche sondern nur auf mögliche Dinge und Thatsachen. Alle Construction ist ein Entwicklungsgang, welcher auf die Wirklichkeit des erst Möglichen und Werdenden zustrebt, und bezieht sich entweder auf das Nochnichtseiende oder auf das Seiende und Wirkliche, ganz abgesehen von seinem Sein und seiner Wirklichkeit.

Ein Nochnichtseiendes a priori zu construiren mittelst Projicirung, Präsumtion, Conjectur, oder wie man sonst noch diese Vorherbestimmungen zu nennen pflegt, wer kann dagegen etwas einzuwenden haben? Ob diese Vorherbestimmung eine richtige war und eintreffen wird, das ist freilich eine andere Frage. Daseiendes und Geschehenes construiren zu wollen, ist, um die Wahrheit zu gestehen, einfach wider-

sinnig. Es ist da und geschehen und kann gar nicht mehr in die Strömung des Entstehungsprozesses zurückgebracht und unter all' den tausendfältigen Zufälligkeiten der Werdebedingungen treibend und schwankend, zurückversetzt werden. Wenn man freilich das Resultat kennt, dann ist gut construiren; allein diese Construction ist ganz einfach eine Illusion. Sie ist nicht mehr und nicht weniger als die Demonstration oder Rückwärtsconstruction auch.

Alles was thatsächlich besteht und geschehen ist, kann bloss demonstrirt, es kann aus den bekannten Vorbedingungen als nothwendig hervorgegangen aufgezeigt werden; — auch die pragmatische Erklärung und causale Begründung der Naturdinge und Geschichtsthatsachen ist blosse Demonstration. Echte Demonstration bezieht sich nicht allein auf den Bestand, sondern auch auf den Entstand der Sache — allein diese einzig und allein aus dem Begriffe der Sache in nothwendiger Folgerung ableiten und darstellen zu wollen, ist ein vergebliches und unmögliches Unterfangen.

Es ist allerdings die Möglichkeit vorhanden und das Verfahren auch durchaus statthaft, überall da, wo die nöthigen Vorbedingungen zu pragmatischer und realer Demonstration fehlen, das Fehlende nach den Gesetzen der Analogie und des Causalzusammenhangs sich zu construiren. Wenn der Zoologe aus einem Knochen das ganze Thier, oder wenn der Naturforscher Haeckel nach Darwin'schen Principien sich einen Stammbaum aller Lebewesen construirt, so sind beide hierzu vollberechtigt; es kann das auch nur als Rückwärtsconstruction bezeichnet werden, ganz und gar in demselben Sinne, wie Friedrich Schlegel den Historiker als rückwärts gewandten Propheten bezeichnet hat. Alle Construction a priori des Naturbestandes und Geschichtsverlaufes ist ein müssiges und unfruchtbares Beginnen, eben so müssig, als Welt und Weltgeschichte sich construiren zu wollen, für den Fall, dass diese oder jene Hauptthatsache des Bestehens und Geschehens gar nicht eingetreten oder anders ausgefallen wäre.

Alles Wirkliche ist als Wirkliches, aber nur als solches, auch ein Nothwendiges. So lange es noch nicht voll und ganz in die Wirklichkeit herausgetreten, ist es noch der vieltausendfältigen Möglichkeit des Anderswerdens ausgesetzt und ist von diesem Standpunkte aus betrachtet ein rein Zufälliges. Mit dem Momente seines Eintretens in die Wirklichkeit ist es, soweit es eben vollendet zur Wirklichkeit geworden ist, aller Möglichkeit und Zufälligkeit entrückt; es ist eine Nothwendigkeit, welche real und pragmatisch vollkommen begründet ist. Der Satz behält darum doch seine Richtigkeit: „Alles Wirkliche ist nothwendig, alles Nothwendige ist wirklich."

Eine Construction der concreten Dinge und Thatsachen wäre nicht möglich, selbst wenn uns das Wissen des Weltganzen vollinhaltlich offen stünde, selbst wenn durch Deduction aus diesem Wissen die Begriffe und Principien zu einer solchen Construction klar und unwidersprechlich gewonnen wären. Eine solche Construction a priori wäre nur eine listige Erschleichung, weil die gewusste und bewusste Wirklichkeit in aller Stille die Principien hierzu geliefert, die Wege geebnet und das Ziel vorgesteckt, das nun nicht mehr zu verfehlen war. Ob eine solche Construction oder Demonstration von Natur und Geschichte überhaupt noch zur Philosophie, die nur Gedanken aber nicht Thatsachen zu Tage fördert, gerechnet werden dürfe, muss stark bezweifelt werden.

Vorläufig hat es mit einer solchen Construction des Universums überhaupt noch gute Wege und Weile. Selbst der kleine Theil der Wirklichkeit, welcher der Beobachtung zugänglich, ist noch gar zu unvollkommen erforscht. Und wer sagt uns denn, dass die hier beobachteten Gesetze im ganzen Universum walten? Wer giebt uns ein Recht, anzunehmen, dass alle die Werdeprocesse der Dinge und Causalverbindungen der Thatsachen überall analog verlaufen? Wer kann denn wissen, wie in andern Weltsphären die

Einzelwesen entstehen und vergehen, welche Stoffmischung dort besteht, welche Entwicklungsbedingungen dort die vorherrschenden seien? Ist uns doch ein solches Wissen selbst auf unserer winzigen Erdsphäre noch grösstentheils verschlossen — wie können wir überhaupt wähnen und wagen, jemals eine Construction des Weltganzen auch nur versuchen zu wollen? Ziehen wir noch ausserdem in Betracht, wie langsam die Wissenschaft vorschreitet, und wie trotzdem das Wissen sich angehäuft hat, dass ein Einzelmensch nicht mehr eine ganze Wissenschaft, selbst nicht mehr einen Theil einer Wissenschaft, ja zumeist nicht mehr den Theil eines Theils, geschweige denn das ganze Wissensmaterial aller Wissenschaften bewältigen kann: so werden wir uns bald überzeugt haben, dass jene Vollständigkeit des empirischen Wissens, welches wir zu einer Construction a priori des Universums für nöthig erachten, niemals und von Niemandem zu erlangen sein wird.

3. Die Philosophie ihrerseits hat eine solche Construction des wirklichen und concreten Bestehens und Geschehens auch gar nicht zur Aufgabe. Die Philosophie ist lediglich Gedankenwissenschaft und in Anschluss und Anbetracht aller andern realen und exacten Wissenschaften ist sie Wissenschaft des Weltgedankens oder die Wissenschaft jener Gedankeneinheit und Harmonie, welche gleichsam als der belebende und beseelende Geist die Welt durchweht und durchwaltet. Welche Garantie, welche Fähigkeit und Gewissheit vermögen wir als Beweis beizubringen, dass unser Wissen vom geistigen Wesen der Welt der Wahrheit entspreche, sind wir doch nicht einmal ganz sicher, dass nicht auch unser Wissen vom physischen Wesen der Welt von allerlei Täuschungen bei der sinnlichen Wahrnehmung und geistigen Verarbeitung getrübt und alterirt werde. Behaupten doch viele Philosophen, und nicht die schlechtesten, und beweisen es auch von ihren Voraussetzungen ausgehend haarscharf, dass wir von der Aussenwelt so gut wie nichts wissen und wissen können.

Freilich hat sich die Naturwissenschaft an solche Voraussetzung jederzeit blutwenig gekehrt; sie hat rührig und rüstig weiter gestrebt und gearbeitet und ist sehr gut dabei gefahren. Vorläufig, bis wir die Wahrheit unserer Vorstellungen und Gedanken, das ist ihre Uebereinstimmung mit den Dingen und Weltgesetzen, anderweitig und ausführlich beweisen können, stützen wir uns auf die Annahme, dass der Mensch als ein Theil, wenn auch als ein sehr winziger Theil des Weltganzen und in fortwährendem Verkehr mit der Aussenwelt, welchem er seine leibliche und geistige Ausbildung verdankt, auch in Rücksicht auf sein Vorstellen und Denken Gesetzen folge, welche mit den Weltgesetzen in völliger Uebereinstimmung sich befinden. In dieser vorausgesetzten Uebereinstimmung der Denkgesetze mit den Weltgesetzen haben wir die Gewähr, dass unser Vorstellen und Denken auch in Bezug auf das Wesen der Dinge und ihren Weltzusammenhang nicht getäuscht worden sei, und alle die Bestimmungen, welche wir als Eigenschaften des „Dinges an sich“ erkennen und anerkennen, auch auf Wahrheit beruhen werden.

Die Meinung und Möglichkeit, dass Dinge und Thatsachen sich auch ganz anders verhalten könnten, als sie uns erscheinen, können wir auch schon um deswillen nicht zugeben, weil die Denkgesetze mit dem Anspruch auf absolute Gültigkeit an uns herantreten. Dass wir uns bei richtigem Gebrauche des Denkens über das Wesen des Anschauungs- und Denkobjects täuschen könnten, ist undenkbar, weil wir uns nicht denken können, dass die Denkgesetze uns täuschen könnten. Etwas, was den Denkgesetzen widerspricht, ist überhaupt undenkbar. Wir sind nun einmal an diese Denkgesetze gebunden und müssen Alles, was diesen widerspricht, und darum auch die Möglichkeit eines Andersseins dieser Denkgesetze als Trug und Täuschung bezeichnen. Jeder Zweifel an der Wahrheit des Denkens und seines Inhalts kann doch selbst nur vermittelst des Denkens sich vollziehen, ist darum kein Infragestellen, sondern

gleichfalls wieder eine Bethätigung und Bestätigung eben dieser Denkgesetze.

Freilich werden Zweifel, Irrungen, Täuschungen nie zu umgehen sein, doch diese entspringen nicht aus der Mangelhaftigkeit der Denkgesetze, sondern aus dem falschen Gebrauche derselben vermöge der Mangelhaftigkeit unseres Wissens und unserer Einsicht. Jeder Zweifel, jede Irrung und jede Täuschung aber kann gehoben werden durch Erfahrung, welche das Richtige ausnahmslos bestätigt, das Unrichtige auf das gebührende Mass seiner Wahrheit und Wahrhaftigkeit zurückführt. Die Erfahrung ist die objective Probe auf die Wahrheit unserer subjectiven Erkenntnissthätigkeit.

Dass die Erfahrung lediglich als ein Product des Subjects und gar nicht als ein aus objectiver Wahrheit und Wirklichkeit herstammendes, geistiges Eigenthum aufzufassen sei, ist doch eine gar zu ungeheuerliche Behauptung. Wenn das Vermögen des Erkennens und die Gesetze des Denkens mit dem Wesen der Dinge und den Gesetzen der Natur nicht in Uebereinstimmung sich befänden, so müsste Eins dem Andern an allen Punkten widersprechen. Da dies nun aber nicht der Fall; da die Erfahrung den Denkinhalt an allen Punkten berichtigt und bestätigt, so folgt daraus, dass Inneres und Aeusseres, dass Wissen und Sein, dass Subjectives und Objectives, dass Ding und Begriff in vollständiger Uebereinstimmung sich befinden müssen.

---

4. Wollten wir aber auch den Versuch machen und an unser Vorhaben eines zu bildenden Weltgedankens und einer diesem entsprechenden Gedankenwelt herantreten, so würde dennoch, und wären beide auch abgesehen und abgetrennt von aller Erfahrung zu construiren unternommen worden, diese rein für sich seiende, durchaus auf sich selbst gestellte Wissenschaft jederzeit mit der Erfahrungswissenschaft in Uebereinstimmung sein und bleiben müssen. Ein jeder Widerspruch zwischen Denken und Erfahrung könnte

nur auf einem Constructionsfehler beruhen; möglich auch, dass, auf ganz unrichtigen Voraussetzungen fussend, die Entwicklung begonnen, oder aber eine falsche oder mangelhafte Methode angewandt worden wäre. Ob diese Voraussetzung eine richtige gewesen, kann erst dann beurtheilt werden, wenn wir das ganze System zu überschauen im Stande sind. Das Ende hat den Anfang zu bezeugen und zu bekräftigen; der Anfang an sich ist ja ohne Gewissheit selbst dann noch, wenn man ihn durch die strengste Untersuchung, durch umfassende Gelehrsamkeit, durch weitläuftige Systeme zu begründen unternommen hat.

Wer wird aber für Wahrheit und Richtigkeit unserer Gedankenwissenschaft Zeugniss ablegen können? — Der Weltgedanke? Der soll ja eben erst noch entwickelt und aufgestellt werden. Die Erfahrungswissenschaft? Unser Wissen ist ja aber nach dieser Richtung nur Stück- und Bruchwerk und bedarf erst selbst noch in allen seinen Theilen der Bestätigung und Berichtigung. Die exacte Wissenschaft hat überhaupt mit dieser Gedankenwissenschaft keine unmittelbare Gemeinschaft und Beziehung. Jede geht ihren besonderen Gang, entwickelt sich aus und durch sich selbst ganz ohne Rücksichtsnahme der einen auf die andere. Ihre einzige Beziehung besteht nur darin, dass sie einander nicht widersprechen, nur auf diese Weise bezeugen sie eine die andere, ergänzen und bestätigen sie einander und können auch die eine auf die andere nicht ohne fundamentalen und reformatorischen Einfluss bleiben. Ein solches Zeugniss muss uns vorläufig genügen.

Ueber die Methode einer solchen Wissenschaft muss man jedoch schon gleich zu Anfang volle Klarheit und Gewissheit besitzen. Wer den Weg hat, der hat auch die Wissenschaft. Methodologie ist Wissenschaftslehre; die Methode, die Art und Weise, der Grund und Aufriss, wie und wonach die betreffende Wissenschaft zu einem organischen Ganzen ausgebildet und zu einem festen und fertigen Gebäude aufgerichtet wird, bezeichnet gleichzeitig

den Weg, auf welchem das Ziel gar nicht mehr verfehlt werden kann. Obschon allgemeine Merkmale und Regeln einer wissenschaftlichen Methodologie genugsam angegeben werden können, so hat doch eine jede besondere Wissenschaft ihre eigenthümliche und immanente Methode, welche wie die Form eines mechanischen Ganzen mit innerer Nothwendigkeit als der adäquate Ausdruck des wissenschaftlichen Gehaltes sich darstellt. Die Methode einer solchen Gedankenwissenschaft wird selbstverständlich eine wesentlich andere sein müssen als die einer exacten Wissenschaft. In der Immanenz ihrer Methode und in der Integrität ihres Systems hat die Wissenschaft das beste Zeugniss ihrer Geltung und Berechtigung aufzuweisen.

5. Wissenschaft setzt Wissen voraus und Wissen verlangt Erkenntniss. Alle Methodologie wird darum auf drei Fragen beruhen? Wie erlangt man Erkenntnisse, wie eintheilt man das Wissen, wie systematisirt man die Wissenschaft?

Nirgends herrscht mehr Unklarheit als auf dem Gebiete der Methodologie, aus dem ganz einfachen Grunde, weil man die Theile nicht richtig und bestimmt genug zu sondern gewusst und darum Eines mit dem Andern confundirt hat. Wenn von Erkenntniss die Rede ist, so meint man damit nicht etwa die sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung, obschon diese ganz gewiss die Hauptquelle aller Erkenntniss sein mag; sondern die geistige Verarbeitung alles Wahrgenommenen und Erfahrenen, wodurch Einsicht in das Wesen der Dinge und damit wirkliches Wissen gewonnen werden soll. Erkenntnisse aber verschaffen wir uns auf zweierlei Wege und Weisen, durch Analysis und Synthesis, oder die Art, wie wir das Ganze und Allgemeine, vom Einzelnen und Besondern ausgehend, und hinwiederum das Einzelne und Besondere vom Ganzen und Allgemeinen ausgehend, kennen zu lernen trachten müssen.

Durch Wahrnehmung und Erfahrung gelangt das Ding oder die Thatsache unmittelbar zu unserer Kenntniss, und

für unsere Kenntniss trachten wir nun erst nach Erkenntniss, dadurch, dass wir uns die Sache analysiren, das heisst, dass wir jeden Theil und alle Eigenschaften und Merkmale daraufhin prüfen, welche Beziehung und Bestimmung sie für das Ganze haben und hinwiederum das Ganze in diesen seinen zweckmässig und angemessen gestalteten, situirten und zusammenwirkenden Theilen und Eigenschaften anschauen. Man kann je nach Bedürfniss und Belieben bald das analytische, bald das synthetische Verfahren in Anwendung bringen, niemals aber wird eine Analysis ohne synthetische und niemals eine Synthesis ohne analytische Unterweisung und Aufklärung möglich sein; beide ergänzen sich wechselweise ebenso nothwendig, wie Einsicht gewähren und Einsicht empfangen, wie Aufklären und Aufgeklärtwerden, wie Deutung und Bedeutung.

Synthesis und Analysis geben nur Aufschluss über das Was und Wie. Hierbei kann sich aber die Erkenntniss noch nicht beruhigen, die Haupteinsicht fehlt ihr noch, das Warum. Es genügt nicht zu wissen, wie die Sache in Wirklichkeit ist, wir wollen auch wissen, warum sie so ist, oder mit Nothwendigkeit so sein muss.

Zu solcher Einsicht wendet der Verstand wiederum ein doppeltes Verfahren an: Induction und Deduction. Die Nothwendigkeit des Ganzen erfahren wir durch Induction, die Nothwendigkeit des Einzelnen durch Deduction, — Synthesis und Analysis geben hierzu die beste Anleitung. Vermöge und vermittelst der synthetischen Betrachtungsweise lässt sich am besten die „Erkenntniss“ von der Nothwendigkeit des Theils und des Besonderen und zwar durch Deduction aus dem Ganzen und Allgemeinen, — vermittelst der analytischen Betrachtungsweise lässt sich am besten die „Einsicht“ in die Nothwendigkeit des Ganzen und Allgemeinen und zwar durch Induction gewinnen.

Dieser Begriff der Nothwendigkeit an und für sich genommen, ist gleichbedeutend mit dem Begriffe der Zweck-

mässigkeit. Mit der Erkenntniss und Einsicht von der Nothwendigkeit hat man gleichzeitig auch die Erkenntniss und Einsicht in die Zweckmässigkeit des Einzelnen wie des Ganzen erlangt. Indem man die Nothwendigkeit des Einzelnen deducirt, hat man gleichzeitig auch seine Zweckmässigkeit für das Ganze erkannt; und diese Zweckmässigkeit des Einzelnen überträgt sich auch auf das Ganze, welches sich infolge dessen als eine zweckmässig eingerichtete Wesenheit zu erkennen giebt. Jedes Ding und jede Thatsache kann als ein Ganzes, und als Einzelnes auch wieder als ein Theil eines höhern Ganzen betrachtet werden. Die Methoden der Synthesis und Analysis, der Induction und Deduction kommen hierbei in Anwendung, wodurch Alles in seiner Wirklichkeit, Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit erkannt wird. Auf diese Weise erlangen wir unser Wissen.

6. Das Wissen ist, wie auch schon aus dem vorhergehenden hervorgeht, doppelter Art, Erfahrungswissen und Vernunftwissen. Synthesis und Analysis ergiebt und erschliesst vorzugsweise das Erfahrungswissen, Deduction und Induction vorzugsweise das Vernunftwissen; ausgeschlossen ist damit nicht, dass diese Wissensvermittlungen nicht auch bei jeder Art von Wissen angewandt werden könnten. Es giebt wohl kein einziges Wissensmoment, bei und in welchem nicht alle diese vier Verstandes-Operationen thätig gewesen wären. Der Verstand bedient sich ihrer in jedem Momente geistiger Beschäftigung, ohne sich dessen bewusst zu werden, ohne sich Aufschluss zu geben, durch welche Veranstaltungen er zu seinem Wissen gelangt sein könne. Er folgt mit Aufmerksamkeit seiner Sinnesthätigkeit, giebt seine Urtheile, zieht seine Schlüsse, das alles mit klarem und regem Bewusstsein. Dass es aber solch überaus subtiler Vornahmen und Vorgänge bedurft habe, bis die Wahrnehmung zur Erfahrung, zum scharfmarkirten, festen und bleibenden Wissen sich gestaltete, dessen ist der Verstand sich nicht immer bewusst. Man muss das Wissen erst sehr genau darauf ansehen, um

zu erkennen, wie das Rohmaterial der Sinnlichkeit künstlerisch verarbeitet worden und daraus ein reiches Mobiliar und Inventar des Geistes geworden ist.

Bei solcher Betrachtungsweise wird man erst inne werden, dass durch solch geistige Mithülfe auch die sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung erst möglich gemacht wird. Nichts ist verwickelter, vielfältiger, verschlungener als dies geistige Getriebe, und nichts vollzieht sich trotzdem mit mehr Ordnung und Regelmässigkeit, so dass man mit Erfolg den Versuch gemacht hat, den Ablauf desselben zu berechnen und zahlenmässig festzustellen.

7. Seit Kant ist für dieses Erfahrungs- und Vernunftwissen vorzugsweise die Bezeichnung des Wissens a priori und a posteriori in Gebrauch gekommen. Diese Unterschiede beziehen sich bei Kant auch nicht auf die unmittelbaren Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse, sondern auf das im Geiste fertig sich vorfindende Wissen, welches auf seine Quellen untersucht wird. Das Wissen a priori ist nicht das Wissen, welches der Zeit nach aller Erfahrung vorausgeht, sondern das Wissen, welches seinen Ursprung im Geiste hat und alle Erfahrung erst möglich macht, indem es die Form zu allem Erfahrungsstoffe liefert; es ist dasjenige Erkenntniss-Moment, welches in ursprünglichen Eigenthümlichkeiten des vorstellenden Subjects, aber nicht in den Einwirkungen des Objects seinen Grund hat, — welches nicht von aussen in das Erkenntnissvermögen hereindringt, sondern als die Zuthat des erkennenden Subjects angesehen werden muss. Beide Quellen sind gleich ursprünglich, gleich bedeutsam, doch kann Eins ohne das Andere weder bestehen noch hervortreten; an und für sich genommen ist das Eine blind, das Andere leer. Das Subjectiv-Vernünftige hat die Priorität nicht, weil es ein Wirkliches an und für sich ist, sondern nur weil es alle Erfahrung erst möglich macht und als deren Möglichkeit aller Erfahrung vorausgehen muss. Im Grunde genommen st also die Erfahrung, indem sie in's Bewusstsein tritt und

Wissen wird, eine Vereinigung und Verschmelzung des Erfahrungsstoffes a posteriori und der Erfahrungsform a priori. Was dieser Erfahrungsstoff an sich ist, ja, das kann man gar nicht wissen; er gelangt rein zufällig in das denkende Subject und empfängt erst von diesem mit dem Eintritte in das Bewusstsein seine nothwendige, bestimmte und unterscheidende Form. Alle quantitative und qualitative Bestimmtheit, alle Verbindung und Beziehung des Erfahrungsmaterials, alle Relationen und Modalitäten der Ursächlichkeit und Nothwendigkeit gehören nach Kant dem Erkenntnissvermögen a priori an.

Mit der Annahme von der objectiven Wahrheit und Wirklichkeit unserer Erkenntniss, mit der Annahme, dass das Ding an sich mit demjenigen, was wir von ihm wissen, übereinstimme, haben wir uns auf einen ganz andern Standpunkt als den Kant'schen gestellt. Wir sehen uns demgemäss genöthigt, das analytische und synthetische als Erfahrungswissen zu nehmen und erst im inductiven und deductiven eine Art Vernunftwissen zu erblicken. Kant, seiner Gesammtanschauung gemäss, welche nur auf den innern Sinn gerichtet ist und stets nur den Begriff und nicht das Ding im Auge hat, sucht alle analytische und synthetische Erkenntniss auf das Urtheil zurückzuführen. Mit dem analytischen Urtheil a priori ist er bald fertig. Es will dies ja weiter nichts prädiciren, als was schon unmittelbar mit dem Begriffe des Subjects ausgesprochen war. Ganz anders verhält es sich mit dem synthetischen Urtheile, bei welchem über den gegebenen Begriff hinausgegangen wird, um etwas ganz anderes, als was in ihm zusammengefasst war, mit ihm in Verhältniss zu bringen und zu betrachten. Da nun aber alle Analysis durch die vorgängige Synthesis erst ermöglicht wird, so spitzt sich die Kant'sche Kritik in ihrer ersten Grundfrage dahin zu: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ Die Antwort Kants lautet kurz gefasst: Vermittelst der Einheit der Apperception, vermittelst der Reinheit und Einheit des Bewusstseins, wodurch und

worin die Mannigfaltigkeit der gegebenen Vorstellungen zusammengefasst wird, und zwar vermittelst jenes spontanen Actes der Selbstbestimmung in dem „Ich denke“, welches alle meine Vorstellungen muss begleiten können.

Das Selbstbewusstsein ist nach Kant der Grund aller Synthesis. Hier liegt die Gewaltsamkeit der Kant'schen Denkweise. Die Synthesis ist ihm nichts Ursprüngliches, dem objectiven Wesen der Dinge Entsprechendes — „sie liegt nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntniss.“ — Die Synthesis ist richtig bestimmt als die Zusammenfassung der gegebenen Vorstellung in einem Bewusstsein; sie ist das Subject, dessen Prädicate das analytische Wissen ausmachen; allein dass Alles das, was subjectiv und prädicativ bestimmt werden kann, keine objective Wahrheit haben und bloss auf der Nothwendigkeit unserer Denkgesetze beruhen soll, das will uns nicht in den Sinn.

Soweit die Synthesis und Analysis reicht, haben wir Erfahrungswissen, erst durch die Induction und Deduction wird das Erfahrungswissen zum Vernunftwissen erhoben. Aus dem Besondern das Allgemeine, aus den Wirkungen die Ursachen abzuleiten und in der Wirklichkeit die Nothwendigkeit zu erkennen, ist nur vermöge und vermittelst genauer Induction und scharfer Deduction möglich, welche beide nur von dem innern Vermögen a priori abhängen.

Kant kennt beide Verfahrungsweisen recht gut; allein auf den Zusammenhang und Zusammengang beider legt er nur ein geringes Gewicht; überhaupt hat bei ihm die Induction wenig Berücksichtigung gefunden. Er betrachtet dieselbe als etwas rein Empirisches, welches nie apodictische,

auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit Anspruch habende und erhebende Gewissheit gewähre; alle Beweises- und Erkenntnisskraft fällt nach ihm der Deduction zu. Nach Kant wird ja Alles in das Ding hinein und nichts aus demselben herausgeschaut, was kann uns bei solchem Verhalten das Eindringen in das Wesen des Dinges, seine materielle Beschaffenheit, seine Eigenschaften, seine Bestandtheile und ihre gegenseitigen Beziehungen nützen?

Erst die Deduction aus dem Begriffe gewährt wahres Wissen, sie erst hat Beweiseskraft; demgemäss unterscheidet er zwischen empirischer und transcendentaler Deduction. Soll die Gültigkeit einer empirischen Vorstellung bewiesen werden, so wird dargethan, dass sie sich nothwendig auf einen Gegenstand beziehe, weil durch diesen die Vorstellung erst möglich geworden sei. So ist die Erscheinung und Vorstellung des Magnetismus etwas Wahres, weil wir die Kraft am Eisen und andern magnetischen Gegenständen schon wahrgenommen haben. Dagegen will die transcendentale Deduction beweisen, wie es Vorstellungen a priori giebt, die sich ursprünglich nicht auf Gegenstände der Erfahrung beziehen, auch nicht aus der Erfahrung abgeleitet sein können und dennoch auf die Erfahrung Anwendung finden, derart, dass ohne dieselbe gar keine Erfahrung möglich, gar keine Erkenntniss vorhanden wäre. Hierher gehören z. B. die reinen Anschauungen von Raum und Zeit, sowie auch die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien, deren Kant zwölf aufzählt, je drei der Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

Wir, die wir auch an die ausser uns seiende Gegenständlichkeit der Erfahrung glauben, vermeinen alle diese Stammbegriffe des Verstandes auch schon durch Induction, besonders was Qualität und Quantität betrifft, finden zu können, und meinen höchstens, wenn es sich um Relationen und Modalitäten handelt, wie in Betreff des Ursachenverbandes und des Nothwendigkeitsbeweises, unser deductives Verstandesvermögen a priori hinzubringen zu müssen — aber auch

hier nicht ohne vorgängige, erschöpfende Induction. Keine Deduction ohne Induction.

8. Im Grunde berühren uns hier alle diese Dinge nur sehr wenig und oberflächlich, wir gedenken ihrer nur der Unterscheidung und Anordnung anderer, für unser Vorhaben nothwendiger Begriffsbestimmungen wegen. Uns interessirt hier nur die Frage: Giebt es ein rein gedankenmässiges Wissen a priori vor aller Erfahrung und abgetrennt von aller Erfahrung? Wir antworten hierauf mit einem entschiedenen Nein! Ohne Erfahrung kein Wissen, und bestünde dasselbe auch nur in der Erfahrung unseres eigenen denkenden Ich's; wie ja auch die neuere, rein speculative Philosophie schon vom ersten Anfange an keine andere Erfahrung als diese gelten lassen wollte. Die Philosophie, meint De Cartes, kennt keine andere Gewissheit als die Denkgewissheit und zieht daraus die Schlussfolgerung: „Denk ich, so bin ich." An diesem Satze klebt nun die Philosophie bis zu dieser Stunde, ohne sich davon losringen zu können und hat demgemäss stets versucht, einzig und allein aus diesem Satze alles positiv philosophische Wissen zu deduciren. Solches geschah nun in der Weise, dass man je eines von den drei Momenten des cartesianischen Satzes: das Denken, das Ich und das Sein als das Primitive betrachtete, von welchem alle Deduction beginnen müsse.

Es giebt kein Wissen der reinen Apriorität, wohl aber giebt es ein Wissen der reinen Deduction; und ein solches Wissen ist es, welches wir für die Philosophie in Anspruch nehmen.

Philosophie ist reine Gedankenwissenschaft, darüber herrscht kaum ein Zweifel, darin unterscheidet sie sich ja von allen andern, welche Wissenschaften sind von Dingen und Thatsachen. Und weil die Philosophie reine Gedankenwissenschaft ist, so soll sie sich um Dinge und Thatsachen auch gar nicht kümmern, und nur nicht die Mischarbeit betreiben, wie solche von den neuesten Philosophen beliebt und als Philosophie ausgegeben wird. Die Philosophie darf

nur den Dingen und Thatsachen nicht widersprechen, im Uebrigen hat sie sich nur in ihrem Elemente des reinen Denkens und der reinen Gedanken zu bewegen, und das ist nur möglich, indem sie alles ihr Wissen deducirt und aus einer einzigen Grunderfahrung ableitet. Nur deductives Wissen ist philosophisches Wissen.

9. Ist aber alles deductive Wissen auch schon philosophisches Wissen? Es ist, wie wir aus unserer wissenschaftlichen Erfahrung wissen, eine Deduction doppelter Art möglich: Eine Deduction aus reinen und ursprünglichen Anschauungen und eine Deduction aus reinen und ursprünglichen Begriffen. Wir folgen bei dieser Unterscheidung Kant, wenn wir auch mit seinen sonstigen diesbetreffenden Bestimmungen in keinem Punkte übereinstimmen können. Die Deduction aus der reinen Anschauung ergiebt das mathematische und die Deduction aus reinen Begriffen das philosophische Wissen. Kant sagt: „Die philosophische Erkenntniss ist die Vernunftserkenntniss aus Begriffen; die mathematische aus der Construction der Begriffe“, und fügt zur Erklärung des zweiten Satztheils hinzu: „Einen Begriff construiren heisst: die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen.“ Was ist denn nun eigentlich das Primitive oder das a priori, der Begriff oder die Construction? Doch offenbar der Begriff und seine Construction bedeuten nichts mehr und nichts weniger als die Hülfslinien, welche gezogen werden, um irgend einen geometrischen Lehrsatz zu beweisen. Nicht die construirten, liniaren Figuren sind die Wissenschaft, sondern die Begriffe, welche aus reiner Anschauung deducirt und construirt werden können. Wollte man mehr auf die Deduction als auf die Construction der mathematischen Begriffe und Lehrsätze Rücksicht nehmen, die Mathematik könnte überaus vereinfacht und erleichtert und zum wirklichen Gemeingut werden, während sie heute doch nur eine esoterische Wissenschaft und nur im Besitze weniger bevorzugter Geister ist. Man kann auch von der Mathematik mit demselben, vielleicht noch grösserem Rechte

sagen als von der Logik, dass sie, was die Methode betrifft, seit den Tagen des Altherthums keine Fortschritte mehr gemacht habe.

Philosophisches Wissen ist rein deductives Wissen, philosophische Wissenschaft reine Deductionswissenschaft. Im Gegensatze zur mathematischen Wissenschaft, der Deductions-Wissenschaft aus reinen Anschauungen, ist die Philosophie die Deductions-Wissenschaft aus reinen Begriffen. Ein reiner Begriff ist ein an und für sich seiender Begriff, ein Begriff, der nur Begriff ist und nicht Begriff irgend einer Sache ausserhalb des Begriffes. Giebt es denn aber solche Begriffe? Was wäre denn ein Begriff, der nicht Begriff irgend einer Sache wäre? Es giebt nur einen einzigen Begriff, der Begriff einer Sache und doch ein Begriff an und für sich ist, nämlich der reine und allgemeine Begriff selbst, der Begriff des Begriffes. Jeder Begriff ist Erfahrungsbegriff, so kann denn auch dieser trotz seiner Reinheit und Allgemeinheit seine Herkunft nicht verleugnen. Gäbe es keine Erfahrungsbegriffe, so gäbe es auch keinen Begriff des Begriffs. Diese Betrachtung nöthigt uns zu der Erkenntniss und zu dem Geständniss, dass dieser Begriff trotz seiner anscheinenden Apriorität gar nicht einmal etwas Primäres ist, gar nicht einmal die Priorität besitzt und verdient. Dem reinen Begriffe oder dem Begriffe an sich muss etwas ihm Gleichbedeutendes und Correspondirendes in der Erfahrung vorausgegangen sein, was als erster Punkt in Betracht zu ziehen ist.

Jeder Begriff ist Begriff eines Dinges oder Gegenstandes. Nicht der Begriff, sondern das Ding ist das Primäre. Das reine Ding, welches dem reinen Gegenstande correspondirt, ist nun nicht dieses oder jenes, sondern es ist das allgemeine Ding, der allgemeine Gegenstand, das Ding der Dinge, der Gegenstand der Gegenstände, mit einem Worte das „Ding an sich“. Von diesem als dem wahrhaften a priori hat alle Deduction zu beginnen. Das „Ding an sich“ hat die Priorität alles Seins und alles Wissens.

Wir sind hier auf der Entdeckungsfahrt nach dem reinen Wissen, nach welchem von jeher die Philosophie eben so eifrig und leidenschaftlich gesucht hat, wie das Mittelalter nach dem Goldland Indien oder nach dem Stein der Weisen. Selbst im reinen Wissen ist der Begriff nicht ohne Ding und umsoweniger das Ding ohne Begriff. Das reine Ding und der reine Begriff sind die Anfänge, von welchen alle philosophische Deduction zu beginnen hat. Beide stehen einander gegenüber als selbstständige Wesenheiten und werden so lange einander gegenüber bestehen bleiben, als es geistbegabte, erkennende und denkende Menschen giebt, welche Dinge und ihre Begriffe, Sein und Denken, Subjectives und Objectives, Inneres und Aeusseres, Reales und Ideales sehr wohl und sehr genau unterscheiden und auch in der Philosophie nichts anderes und höheres als das Werk geistbegabter und tiefdenkender Menschen anzuschauen vermögen.

Es ist vergeblich, sich über diesen Gegenstand hinwegtäuschen zu wollen, indem man wie Kant vom Dinge an sich nichts zu wissen vorgiebt, oder wie Hegel seine Philosophie nicht als seine, sondern als ihre That hinstellt, als die That der Philosophie selbst, als die Selbstentwicklung des Gedankens, bei welcher der Philosoph bestenfalls nur als eine Art geistiger Geburtshelfer zuschaut und die Gedankengeburt fördert. Das denkende Subject und das gedachte Object fordern jederzeit beide ihr Recht, und nie wird es gelingen, aus dem an und für sich seienden Ich oder aus dem an und für sich seienden Sein eine Welt zu construiren. Wir haben ja keine neue Welt zu schaffen, sondern nur den uralten Weltgedanken zu reproduciren, und das ist kein Versuch, welchen wir heute zum ersten Male unternehmen, sondern er ist so alt als die zum Nachdenken erweckte und erwachte Menschheit. Der erste denkende Mensch war auch der erste Philosoph, welcher aus seiner Erfahrung heraus den Weltgedanken in seinem Innern sich zurechtzulegen versucht hat.

10. Dieses Bestreben der gesammten Menschheit, einen Weltgedanken mehr oder minder logisch, mehr oder minder phantastisch aus ihrer persönlichen Erfahrung abzuleiten, hat erst das Denken zu voller Fähigkeit ermuntert, zu voller Thätigkeit angeregt. Der menschliche Geist ist ja keine unbeschriebene Tafel, auf welche die Erfahrung ihre Erlebnisse und Ergebnisse mit mehr oder minder scharfen, deutlichen und bleibenden Schriftzügen eingräbt. Unser Inneres ist auch kein blosser Spiegel, kein photographischer und phonographischer Apparat, welcher lediglich das zurückgiebt, was er von aussen her aufgenommen hat. Je reicher und ausgebreiteter das Wissen und die Erfahrung, desto lebendiger und schöpferischer die Selbstthätigkeit des Geistes. Neben dem aus der Erfahrung unmittelbar gewonnenen Weltgedanken bildet sich unwillkürlich im Innern eine noch umfassendere und vielgestaltigere Gedankenwelt aus, welche selbstverständlich auch auf den Weltgedanken nicht ohne Einfluss bleiben kann.

Bei den noch wenig oder gar nicht nachdenkenden Menschen hat sich Weltgedanke und Gedankenwelt zu einem gar bunten und phantastischen, mehr oder minder edeln und geschmackvollen Weltbilde gestaltet; wie wir denn ein solches völlig ausgeprägtes, oft bis in die kleinsten Züge hinein deutlich hervortretendes Weltbild in jeder geschichtlichen Religionsform zu erkennen und darzustellen vermögen. Die Philosophie ist das reflectirte Weltbild, der erwachte, zu Bewusstsein gekommene Weltgedanke. Die Philosophie ist nicht mehr das Werk des Eindrucks, sondern der Einsicht, der Reflexion, des Nachdenkens; sie sucht alles Phantastische, willkürlich oder besser unwillkürlich Erdachte und Gemachte aus ihrem Weltbilde auszuscheiden, indem sie ein wahres, der wirklichen Welt entsprechendes und conformes Weltbild zu geben trachtet.

Diese Wahrheit erblickt sie entweder lediglich und ausschliesslich im Weltgedanken (Realismus) oder aber lediglich und ausschliesslich in der Gedankenwelt (Idealismus). Es

konnte nicht fehlen, dass beim Erwachen der Philosophie die ersten Philosophen beide Gedankenrichtungen noch nicht so starr und streng auseinanderzuhalten im Stande waren und darum bewusst und unbewusst beide in einander übergreifen und überspielen liessen. Parmenides sagt: „Nur das Sein ist, das Nichtsein ist gar nicht", aus dem Sein heraus sucht er sich seinen Weltgedanken oder seine Gedankenwelt zu entwickeln. Das hindert ihn jedoch nicht, sich gleichzeitig auch mit der physikalischen Ableitung des „Nichtseienden" oder der Welt zu befassen. Es konnte selbst nicht fehlen, dass zu Anfang auch noch alle die phantastischen Gebilde der religiösen Weltanschauung in die philosophische übertragen wurden. Ja sogar einer der grössten Philosophen seiner Zeit und aller Zeiten, ein Plato hat sich mit ganz besonderer Vorliebe in solche mythologische Weltbetrachtungen versenkt.

Neuere Philosophen, des Gegensatzes der innern und äussern Welt sich voll und klar bewusst, haben beide in ungetrennter Einheit zu nehmen und zu geben versucht und reden von einem Real-Idealismus, von einer Identitäts-Philosophie und Aehnlichem. Ein solcher Versuch beruht jedoch lediglich auf unklaren, hyperologischen, hier und da auch wohl stark phantastischen Betrachtungsweisen. Der wahre, echte Realismus betrachtet das Innere am liebsten gleich einer tabula rasa und allen Idealismus als blosse Einbildung. Der Idealismus seinerseits ist aber zu gut bezeugt und begründet, als dass man ihn so kurzweg abthun könnte. Ja, derjenige, welcher die Geschichte der Philosophie kennt und jede Einzelleistung und Sonderanschauung an ihrer Stelle zu schätzen und zu würdigen weiss, wird zugestehen müssen, dass die schönsten Blüthen philosophischer Weltbetrachtung auf dem Boden des Idealismus gewachsen, dass wir darum genöthigt sind, dem Idealismus neben dem an und durch sich selbst bezeugten Realismus seine gebührende, coordinirte, paritätische und gleichberechtigte Stellung anzuweisen.

Rede man nicht von einem Dualismus in der Philosophie; wäre dieser in der That vorhanden, so dürfte er nicht vertuscht und durch Gedankenkünste hinwegescamotirt werden. Man soll nicht vereinigen wollen, was von Natur geschieden ist. Allein dieser Dualiamus ist gar nicht vorhanden. Zwischen Realismus und Idealismus besteht ebensowenig ein Dualismus als zwischen dem Spiegel- und Oelbilde einer Person; sie sind beide geschieden und verschieden und deuten doch beide auf Eins.

11. Realismus und Idealismus, Weltgedanke und Gedankenwelt sind nicht dasselbe, allein es sind zwei Stämme, welche einer und derselben Wurzel entsprossen. Sie sind beide von derselben Herkunft, darum sind sie einander auch eng verwandt. Worin besteht nun aber das Wesen und der Grad dieser Verwandtschaft? Die Erfahrung ist die Stammmutter sowohl des Dinges an sich als auch des Begriffes an sich.

Unmittelbare Descendenten, das heisst Geschwister, sind sie nicht, eine solche unmittelbare Beziehung besteht bloss zwischen dem bestimmten Dinge und dem bestimmten Begriffe, wie etwa zwischen der Schreibfeder und dem Begriffe, welchen wir davon haben. Die Sache liegt nicht so ganz einfach, wie man auf den ersten Blick wähnen mag. Die Feder, womit ich schreibe, und der Eindruck, welchen sie bei der sinnlichen Wahrnehmung hervorruft, können aber doch nicht auf passende Art als solche Geschwister und unmittelbare Descendenten der Erfahrung bezeichnet werden. Wenn die Wahrnehmung der Feder in meiner Hand eine bestimmte Vorstellung derselben in meinem Innern hervorruft, so ist diese Vorstellung offenbar durch die Feder verursacht. Solche Sinneswahrnehmung ist ein reiner Naturvorgang wie tausend andere und gewährt noch kein Erfahrungswissen. Nicht die Feder, womit ich schreibe, sondern erst die Schreibfeder ist Gegenstand der Erfahrung.

Zur Erfahrung gehört das gesammte, in einem Bewusstsein vereinigte, aus der sinnlichen Wahrnehmung stammende

und unter sich im Zusammenhange stehende Wissen. Die unmittelbare Wahrnehmung liefert noch keinen Begriff, sondern erst die allgemeine Vorstellung oder die Erfahrung; Begriff und Ding stehen aber in der Erfahrung einander so gegenüber, dass das Ding die äussere Wirklichkeit und der Begriff das innere Wissen von derselben bezeichnet. In der Philosophie oder in der Sphäre des reinen Gedankens ist Ding und Begriff nun nicht dieses oder jenes, sondern es ist Ding und Begriff im Allgemeinen, der Begriff des Begriffs und das Ding des Dings, oder aber das Ding an sich und der Begriff an sich. Ding und Begriff, das sieht ein Jeder auf den ersten Blick, kommen aus derselben Quelle, entwachsen derselben Wurzel, beide sind mit einander stammverwandt, wenn auch nicht in unmittelbarer Descendenz.

Wie ist nun aber das Wesen und der Grad dieser Verwandtschaft zu bezeichnen? Sind sie identische Beziehungen? Man könnte sich leicht versucht halten, die Identität beider als unzweifelhaft hinzustellen, da beide im Elemente des reinen Gedankens sich derart genähert haben, dass in die Augen fallende Unterschiede gar nicht mehr anzugeben sind und beide in Eins zusammengegangen scheinen. Allein genauer analysirt gelangen wir zu dem Resultate, dass beide weder gleich noch ähnlich, da beide quantitativ und qualitativ in allen Elementen und Momenten wesentlich von einander verschieden sind.

Sind also Ding an sich und Begriff an sich nicht einmal gleich oder ähnlich, wie können sie mit einander identisch sein? Wenn aber nicht identisch, nicht gleich und nicht ähnlich, was denn? Sie sind einander analog; in ihrer Abkunft, in ihren Verhältnissen und Beziehungen einander gleich. Beide entspringen aus einer und derselben Quelle, beide bedeuten und bezeichnen eine und dieselbe Wesenheit, beide sind mit einander nahe verwandt, beide müssen als die ersten Elemente des reinen Gedankens bezeichnet werden, beide sind dazu angethan, dass sie in den grundverschiedenen Sphären, welchen beide angehören, zu

einer eigenen, streng geschiedenen, aber doch wieder vollkommen analogen Welt sich zu entwickeln vermögen, einer Welt von Dingen und einer Welt von Begriffen; beide sind einander analog, d. h. in ihrer scharf ausgesprochenen Verschiedenheit doch einander gleich und ähnlich.

Ding an sich und Begriff an sich, sowie die aus ihnen abgeleitete dingliche und begriffliche Welt des reinen An- und Für-sich-seins beginnen, entwickeln sich und bleiben einander gegenüber als Weltgedanke und Gedankenwelt bestehen in vollkommener Analogie der äussern und innern Weltbetrachtung. Allein diese Analogie ist nicht der einzige Grad ihrer Verwandtschaft. Die äussere Welt mit ihrem unendlichen und unerschöpflichen Reichthume macht die innere Welt erst möglich; die innere Welt mit ihrer überlegsamen, durchdringenden Capacität und ihrer allumfassenden Denkfähigkeit macht die äussere Welt erst erkennbar. Beide leisten einander so wesentliche Dienste und sind einander so unentbehrlich, stehen einander so paritätisch und gleichberechtigt gegenüber, dass man unmöglich der einen im Vergleiche zu der andern grössere Vorzüge beimessen darf. Was wäre dieses Innere ohne das entsprechende Aeussere? Etwas vollkommen Leeres, Unentwickeltes, Unmögliches und darum Unwirkliches. Was wäre dieses Aeussere ohne das entsprechende Innere? Ein obgleich Vorhandenes, dennoch ein Dunkles, Unbekanntes, Gleichgültiges und Unbewusstes. Die Aussenwelt sollicitirt die Innenwelt zum Sein, die Innenwelt erweckt die äussere zum Bewusstsein. Beide haben sich auf diese Weise mit einander verglichen, bleiben einander nichts schuldig, vervollständigen, beleuchten und bezeugen einander, vergewissern und garantiren einander ihren Besitz.

12. Eine der wichtigsten und schwierigsten Fragen der Philosophie bildete von jeher die Art des Verkehrs und der Communication zwischen der Innenwelt und der Aussenwelt. Es musste dem Denken als Unmöglichkeit und Ungeheuerlichkeit erscheinen, dass irgend ein Rapport zwischen

dem äussern, materiellen, räumlich ausgedehnten und qualitativ unterschiedenen Sein und dem innerlichen, geistigen, immateriellen Denken stattfinden könne. Geist und Körper sind von einander so grundverschiedene, so diametral einander entgegengesetzte Wesen, dass zwischen denselben unmöglich irgend eine gegenseitige Beziehung und Einwirkung stattfinden könne.

Wenn Plato und alle seine Nachfolger behaupten, dass alles Lernen ein blosses Erinnern sei; wenn Geulinx sich jenes merkwürdige System seines Accasionalismus zurechtgelegt, wonach Aeusseres und Inneres sich wie zwei gleichgehende Uhren verhalten, welche von Ewigkeit her schon so gestellt und eingerichtet sein sollen, dass jederzeit der bestimmten, äussern Wahrnehmung die bestimmte, innere Vorstellung entsprechen müsse; wenn selbst noch ein Kant behauptet, dass wir vom Dinge an sich nichts wissen könnten; wenn der supernaturalische und subjective Idealismus behauptet, dass wir Alles nur in Gott hinein oder aus dem Ich herausschauen; wenn überhaupt ein jeder Idealismus von dem Grundsatze ausging, nur die Innenwelt sei die wahre Welt: so bedeuten alle diese Lehrmeinungen nur Verlegenheitsauskünfte, welche durch die Annahme der Unsicherheit, wenn nicht gar Unmöglichkeit hervorgerufen wurden, dass irgend eine Gemeinschaft, irgend ein Besitzes- oder Einwirkungsaustausch zwischen Geist und Welt stattfinden könne.

Nach unsern Darlegungen löst sich die Schwierigkeit auf die leichteste und einfachste Weise. Dass von der ausser uns wahrgenommenen Welt rein gar nichts existire, das hat wohl im Ernst niemals ein Mensch behauptet, und wenn selbst dieser Mensch ein Philosoph gewesen wäre. Die Meinung war doch stets nur die, dass wir über ihr wahres Wesen von der Aussenwelt selbst nichts erfahren könnten, weil alle die Einzelheiten, Besonderheiten, Curiositäten, differenten und indifferenten Merkmale, welche sich den Sinnen aufdrängen, doch weiter nichts gewähren könnten

als ein unauflösbares Gewirre der Eindrücke, von welchen einer den andern verdrängen und verwischen müsste.

Für unsere Auffassung der Sache genügt jedoch dieser Sinneseindruck vollkommen, um von diesem aus nach allen Dimensionen hin bis zum Weltgedanken und zur Gedankenwelt hinan vorzudringen. Die Annahme, dass die Sinneseindrücke blosse Täuschung und Einbildung seien, ist um so weniger gerechtfertigt, als bewiesen werden kann, dass der Eindruck sich nicht nach dem Sinne, sondern der Sinn sich nach dem Eindruck richtet und bildet. Die dingliche Einheit der Umgebung und ihr Zusammenhang mit der ganzen Welt liegt aber schon im Bereiche der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung. Mit dem Dinge ist der Begriff conform und analog. In demselben Masse und Grade wie sich die Innenwelt der Begriffe, angeregt durch die Aussenwelt der Dinge, in ihrem Gehalte und ihrer Capacität ausbildet, wird auch Ordnung und Zusammenhang der Aussenwelt klar und offenbar.

Wie Ding und Begriff, so sind auch Innenwelt und Aussenwelt einander conform und analog. Die innere wird durch die äussere sinnlich erfüllt, bereichert und realisirt; die äussere wird durch die innere vergeistigt, verständigt, in ihrer Einheit erkannt und idealisirt. Das Innere bildet sich dem Aeussern nach und erkennt dasselbe als mit sich in durchgehender Analogie. So wird es sein und bleiben müssen, wenn man das Innere nicht als ein hohles Fachwerk und das Aeussere nicht als einen ungeordneten Specialitätenkram betrachten will.

Wäre das Innere bloss dieses hohle Fachwerk, welches das von aussen stammende Erkenntnissmaterial lediglich aufnimmt und in den verschiedenen Fächern der Erkenntniss aufbewahrt, so müsste alles dasjenige, was nicht unmittelbar in die Sinne fällt, ewig verborgen bleiben. Alle die Beziehungen der Causalität und Wechselwirkung, alle die Bestimmungen der Möglichkeit und Nothwendigkeit, alle die Gestaltungen der Ordnung und Schönheit müssten auf ewig

dem Geiste verschlossen bleiben, der kein höheres Vermögen besässe und keine weitere Verrichtung kennen würde, als die vielfachen Sinneswahrnehmungen als ebensoviele Wissensmomente in die innern Schatzkammern des Wissens aufzunehmen und daselbst aufzubewahren. Unser Geist besitzt aber nicht nur in seiner Erfahrung einen grossen Reichthum, sondern er ist auch an und durch sich selbst ein gar wundersames und vielgewandtes Vermögen, eine Capacität, welche ihre Welterfahrung und Wissensschätze als wohlgeeignetes Material zum Aus- und Aufbau der selbsteigenen, geistigen Innenwelt zu verwenden weiss.

Je weiter nun der Ausbau der Innenwelt in der Vollendung vorschreitet und dadurch der Geist an Capacität gewinnt, desto mehr muss klar werden, dass die Aussenwelt der Innenwelt vollkommen entspricht, dass auch diese kein ungeordnetes Aggregat und Conglomerat, sondern ein wohlgeordnetes Ganze voll Schönheit und Zweckmässigkeit sei. Der Geist weiss nun, dass sich nur vermittelst der Erfahrung diese Innenwelt gebildet, und dass darum der Gegenstand dieser Erfahrung, die Aussenwelt, eben so werth- und bedeutungsvoll sein müsse als die Innenwelt auch; es wird und muss ihm nach und nach klar geworden sein, dass, wie beide Welten aus einem und demselben Ur- und Grundstoffe hervorgegangen sind und auch in steter und gleichlaufender Conformität sich ausgebildet haben, — ebenso beide auch in vollständig analogen, parallelen und symmetrischen Formen wissenschaftlich sich aufbauen lassen müssen.

13. Mit diesem vorzunehmenden Aufbau wollen wir nunmehr die Analogie der innern und der äussern, der Gedankenwelt und des Weltgedankens zum Ausdrucke bringen. Bei diesem Aufbau muss ganz genau unterschieden werden zwischen dem Gedankengebäude an und für sich und zwischen dem Werkzeuge, welches zum Aufbau verwandt wird, zwischen Gedankenwelt resp. Weltgedanken und Denkcapacität, welche die Bearbeitung des

Stoffes und die Aufrichtung des Gebäudes nach festem, vorgefasstem Plane und Abrisse vollbringt. Gerade so wie wir genau unterscheiden müssen zwischen dem Weltgedanken und der Gedankenwelt, ebenso muss als drittes, anderweitiges, ebenso fest und bestimmt unterschiedenes Moment das Denkvermögen und die Denkthätigkeit abgegrenzt und genau darauf gehalten werden, dass keine Verwischung und Vermischung dieser grundverschiedenen geistigen Wesenheiten und Thatsachen mit unterlaufe. Das ist bisher nicht geschehen. Man hat vielmehr mit grosser Emphase die unzertrennliche Zusammengehörigkeit aller dieser Bestände und Thätigkeiten des Geistes betont, und ihre einheitliche Entwicklung ist mit aller Entschiedenheit und nicht ohne Erfolg unternommen worden.

Seitdem Spinoza seine Substanz durch die Definition bestimmt hat: „Quod in se est et per se concipitur", als das nur in sich selbst seiende und sich selbst begreifende Sein, als das Denken, welches mit dem Sein zusammengegangen stets in Eins gesetzt und dargelegt werden müsse, hätte man gegen den Geist der „philosophischen Speculation" zu sündigen geglaubt, wenn es nicht gelungen wäre, mit voller Hin- und Aufgabe der subjectiven Individualität und Capacität sich in das Alleins des Seins und Denkens zu versenken. Selbst das Ich Fichtes ist auch nichts weiter als eine Verschmelzung und Unificirung des Subjectiven und Objectiven in einem Welt-Ich. Am genialsten, tiefsten und consequentesten ist diese Art philosophischer Speculation durch Hegel cultivirt worden.

Wer nach Hegel philosophiren will, der muss in dem Aether der im absoluten Anderssein sich wiederfindenden Selbsterkenntniss leben und athmen. Das in die Objectivität sich versenkende und versinkende Selbst findet, dass es in dieser Objectivität erst bei sich selbst angekommen und erkennt sich als das Einfache, Allgemeine und Unmittelbare, als das Sein, welches die Reflexion in sich selbst ist. Mit diesen Worten ist der Standpunkt der Hegel'schen Speculation

vollständig gekennzeichnet. Das Ich schaut in die Welt hinein und hinaus und erblickt da ein Anderes, Fremdes sich gegenüber. Plötzlich erkennt es, dass es in diesem Anderssein bloss sich selbst, aber als ein Anderes erblickt hat. Das Anderssein ist so gleichsam der Spiegel, welcher das hineinblickende Selbst reflectirt. Das Selbst ist neugierig und möchte gern wissen, wie das doch zugehen möge, dass es im Spiegel des Andersseins ein reflectirtes Bild seiner selbst erblicke; da wird es denn zu seinem höchsten Erstaunen gewahr, dass dieses Anderssein, welches das Selbst reflectirt, nicht sowohl der Spiegel, sondern das Selbst selbst sei, welches im Anderssein die Reflexion in sich selbst vorstellt; ja noch mehr, es wird gewahr, dass dieses Selbst gar kein eigentliches Selbst oder Ich oder Denken, sondern das Sein sei, welches gleichzeitig als Denken und das Denken, welches gleichzeitig als Sein sich bekundet. Hegel drückt das auch, wie schon mehrfach bemerkt, so aus, dass es die Substanz sei, welches gleichzeitig als Subject gefasst werden müsse.

14. Von allen diesen philosophischen Lehrmeinungen, — die Hegel'sche ausgenommen, welche jedoch hier weniger in Betracht kommt — ist bloss ein Moment, aber ein sehr wichtiges ausser Acht gelassen, nämlich, dass wir eine Geschichte der Philosophie haben, welche alle die verschiedenartigsten Systeme als ein historisch-pragmatisches Ganze mit voller Gleichberechtigung und Nothwendigkeit der Tendenz und Descendenz zusammenfasst und hinstellt. Hegel mit seinem tiefen Weltblick hat das sehr wohl erkannt; allein er hat in allen diesen historischen Systemen gleichsam nur Momente seines eigenen Systems erblicken wollen. Er gedenkt denselben also nicht selbstständige, paritätische Geltung und Berechtigung, sondern nur den Werth von Theilen und Momenten eines andern grössern und umfassendern Systems, speciell des eignen Systems, zuzuschreiben. Jedes grössere Originalsystem ist aber schon an sich selbst ein an- und für-sich-seiendes Ganze der Weltweisheit, welches bald in der Darstellung des Weltgedankens, bald in der Darstellung der Gedankenwelt ein Genüge findet, womit alsdann auch noch, freilich mitunter so ganz nebenbei, eine Untersuchung und Darstellung des subjectiven Denkvermögens als Erkenntnisstheorie verbunden ist, letztere etwa als Einleitung, als Vorbereitung und Grundlage eines jeden Systems.

Soviel ist allerdings wahr und richtig und können wir der Hegel'schen Auffassung getrost zugestehen, dass das je folgende System auf den Schultern des vorhergehenden und darum mit directer oder indirecter Beziehung auf den Schultern aller vorhergehenden Systeme zu stehen kommt. Jedoch nicht in der Weise, dass das nachfolgende System alle die vorhergehenden je nach der historischen Reihenfolge oder auch ausser der Reihe als Theile und Momente der eigenen Lehrmeinung aufgenommen haben müsse. Nur das Bleibende und Allgemeingültige, welches die frühere Gedankenarbeit producirt hat, ist zu bewahren und weiterzubilden; als Glieder oder Theile des Systems selbst sind jedoch nur diejenigen Anschauungsweisen zu verwerthen, welche in jedem Systeme des Geschichtsverlaufs mit positiver oder negativer Beziehung wiederkehren und als die Grundanschauungen der Philosophie überhaupt gelten können.

Solcher Grundanschauungen giebt es aber nur zwei: Realismus und Idealismus oder nach unserer Bezeichnung Weltgedanke und Gedankenwelt. Alle andern Arten philosophischer Weltanschauung lassen sich auf diese beiden zurückführen. Was nicht in ihren Bereich fällt, sind zumeist nur Bodenbearbeitungen und Vorbereitungen der Philosophie im Allgemeinen oder gar nur philosophische Paradoxa einer auf diesen beiden Grundanschauungen beruhenden, in's Extreme getriebenen Lehrmeinung als selbstständige, allgemeingültige Philosopheme. Heutzutage kann, unserem Dafürhalten nach, nur noch ein Lehrgebäude, darin sich Weltgedanke und Gedankenwelt in voller Analogie darstellen und bei welchem alle Momente, Theile, Stufen und

Stockwerke in paralleler Ordnung und symmetrischer Gliederung neben und übereinander sich aufbauen, dem Vorhaben genügen und dem Plane entsprechen, die Philosophie ihrer historischen Entwicklung gemäss zu erweitern und zu bereichern.

15. Es erübrigt schliesslich noch die Methode anzugeben, mittelst welcher dieses Ziel erreicht werden kann. Wir können uns mit den allernothwendigsten Hinweisen begnügen, da die in Anwendung zu bringende Methode sich doch nur durch den Verlauf und Gebrauch in ihrer Angemessenheit und Richtigkeit beweisen und bewähren kann. — Es giebt viele wissenschaftliche Methoden, doch nicht alle sind gleich gut für die philosophische Disciplin. Für diese rein deductive Gedankenwissenschaft kann offenbar nur eine solche Methode genügen, welche in völliger Immanenz mit der Inhaltsentwicklung selbst sich dargiebt und in Eins zusammenfällt. Eine bestimmte, klug erdachte Methode heranbringen und den Stoff damit sauber und wohlanständig bekleiden, das mag bei andern Wissenschaften angänglich sein, deren Stoff der äusserlichen Erfahrung entnommen ist und meist schon in vollem Umfange bereitliegt. Ganz anders verhält sich das bei der philosophischen Wissenschaft, die erst gleichzeitig mit ihrer Methode und durch dieselbe geschaffen werden soll, und deren Stoff durch die Methode und deren Methode durch den Stoff bestimmt und bedingt ist.

Der Stoff wird durch die Methode nicht etwa bloss geordnet und eingetheilt, sondern die Methode ist die Stoffgewinnung selbst; und durch den Stoff wird der Methode nicht etwa bloss zur Anwendung Veranlassung gegeben, sondern durch die Stoffentwicklung ist sie schon vorgezeichnet. Die Methode ist hier nicht gleich einem geschickt angefertigten, elegant sitzenden Kleide, das jedoch auch nach ganz anderm Zuschnitt hätte verarbeitet werden können. Die Methode ist hier Eins mit der Sache selbst; sie ist ihre organische Form.

Die philosophische Methode besteht in einer solchen deductiven und productiven Anordnung des Lehrstoffes, welche gleichzeitig und gleichbezüglich auf die Darstellung eines wissenschaftlichen Lehrgebäudes hinausläuft. Dass diese philosophische Methode eine, im wesentlichen mit der Deduction gleichbedeutende Anordnung sei, haben wir bereits darzulegen Gelegenheit genommen. Die philosophische Wissenschaft hat bisher, entsprechend der Eigenthümlichkeit ihres jeweiligen Inhalts, vorzugsweise drei Arten der Deduction und Production versucht, die logisch-mathematische, die dialectische und die genetische. Eine jede Deductionsmethode, welche sich nicht als organische Form des philosophischen Lehrstoffes und Lehrgebäudes selbst erweisen kann, müssen wir vorab, als nicht zur Sache gehörig, ausschliessen.

Von der logisch-mathematischen und jeder andern auf den Lehrstoff bloss angewandten und nicht mit ihm zusammenfallenden Methode können wir hier also ganz absehen. Es kommen also nur die dialectische und die genetische Methode in Betracht. Die dialectische Methode ergiebt sich von selbst bei allen denjenigen Philosophemen, welche Weltgedanke, Gedankenwelt und Denkthätigkeit gänzlich in einander auf- und in der völlig indifferenten und ununterschiedenen Allgemeinheit untergehen lassen; welche gar nichts Bestimmtes und Markirtes mehr besitzen, womit der Anfang gemacht und worauf man bauen und vertrauen könnte; welche überhaupt von einer jeden Bestimmtheit zu Anfang ihrer Deduction absehen zu müssen glauben, weil eine jede Bestimmtheit eine unbewiesene Thatsache darstelle, auf die man ein philosophisches Lehrgebäude nicht aufzurichten wagen dürfe, weil die Thatsache sich ja als unrichtig erweisen, oder auch nur als unrichtig angesehen werden und damit das ganze Gebäude in das Nichts zurücksinken könne.

Ob man nun beginnt von dem Satze der Identität A=A, ob vom reinen Ich oder vom reinen Sein — der

dialectische Fortgang bleibt überall so ziemlich derselbe. Der Satz der Identität kann nur differentiirt werden durch den Satz des Widerspruchs: non-A ist nicht gleich A, damit ist der dialectisch nothwendige Gegenschlag gegeben, und nun kann die dialectische Entwicklung fortgesetzt werden in infinitum.

Fichte setzt anstatt des A=A den Satz Ich=Ich. Das A=A ist allerdings der Grundgedanke aller Gedanken. Das Prius gebührt jedoch offenbar nicht dem Gedanken selbst, sondern dem denkenden Subject oder dem Ich. Hegel ist aber auch das noch zu viel. Auch das denkende Subject muss von der Bildfläche verschwinden und Alles in das schlechthin Uranfängliche, Reine und Allgemeine aufgelöst werden. Mit dem reinen und allgemeinen Sein, welches durch solche Manipulation gewonnen wird, ist der dialectische Fortgang auch nicht mehr Methode, sondern identische Form. Diesem Sein steht nicht etwa ein Nichtsein gegenüber wie dem Ich das Nicht-Ich, — dieses Sein ist schon an sich selbst das Nichts; die Dialectik ist seine immanente Entwicklungsthätigkeit; es ist gleichzeitig der keines denkenden Ich's mehr bedürfende, von selbst sich bewegende und entwickelnde reine Gedanke.

16. Für eine Wissenschaft der reinen Abstractionsthätigkeit ist eine solche Methode passend; allein für eine echte, solide Gedankendisciplin, wie die Philosophie in der That sein sollte, ist sie zu nebulos und abstrus. Das „Ding an sich" und der ihm correspondirende „Begriff an sich" sind aber reine Affirmationen und Concretionen; ihre Negation würde das abstracte und absolute Nichts bedeuten, mit welchem absolut auch nichts anzufangen sein würde. Solche concrete Wesenheiten wie Ding und Begriff können nicht durch die immanente Negation, wovon auch keine Spur an ihnen zu bemerken ist, flüssig gemacht werden. Die dialectische Methode, welche ihr treibendes Agens in der Negation hat, ist hier nicht anwendbar. Hier kann nur eine dem rein positiven Character der Grundbegriffe wie

der ganzen Wissenschaft angemessene Methode, welche gleichzeitig als die immanente Entwicklung der Sache selbst sich ausweist, genügen, und diese Methode ist unfraglich die genetische.

Die Genesis der Sache ist gleichzeitig ihre beste, wissenschaftliche Methode; eine ausgesprochenere Immanenz oder besser Identität von Stoff und Form in der Wissenschaft, wie überhaupt ein tieferes und gründlicheres Eindringen in Bestand und Verlauf derselben ist wohl nicht denkbar. Will man eine Sache recht eingehend und gründlich kennen lernen, muss man zusehen, wie sie entsteht. Das wahre Wesen einer Sache wird nur erkannt in ihrer Genesis.

Unsere Aufgabe besteht nun darin, Weltgedanke und Gedankenwelt aus ihren Ur- und Grundelementen, Ding und Begriff, genetisch zu entwickeln; über die Art und den Verlauf dieser Genesis müssen wir uns zum Voraus Aufklärung verschaffen. Die Sache ist äusserst einfach, sie macht sich sozusagen wie von selbst; gerade so einfach wie der Versuch mit jenem auf die Spitze gestellten Ei des Columbus — man muss nur erst wissen, wie es gemacht wird.

Das Ding hat das Primat; der Begriff ist erst das ihm entstammte, geistige Correlat desselben. Das Ding, selbstverständlich nicht dieses oder jenes, sondern das Ding im Allgemeinen. „Das Ding an sich" hat selbst schon seine immanente Genesis; es ist ein Stoff, der bestimmte Formen angenommen hat. Wir haben also zum Anfange nicht einen, sondern drei Grundbegriffe: Stoff, Form, Ding, die jedoch in einer gewissen Beziehung zu einander stehen, derart, dass die beiden ersten zum letztern sich vereinigen und dessen Notion und Constitution ausmachen. Das Ding, auf seine Genesis untersucht, ist ein geformter Stoff.

Wir haben mit dieser Genesis des Dinges nicht nur einen guten, gedeihlichen Anfang — nein, in dieser ersten Reihe oder Stufe der Entwicklung liegt bereits sowohl im Keime als auch im Ur- und Vorbild der gesammte Ent-

wicklungsgang und damit auch schon das ganze System vorbereitet und eingefaltet. Der Prototyp nicht bloss dieser, sondern einer jeden Genesis ist: Stoff, Form, Ding.

Das Erste in der Reihe ist der Stoff, dieser wird von der Form als das Zweite erfasst und gestaltet, und damit steht das Dritte, das Ding, fertig vor uns. Hierdurch ist schon eine Reihe oder Stufe der genetischen Deduction gewonnen; es ist die erste Reihe, aber eben als diese erste ist es nur die Stoffreihe oder Stoffstufe für die nächstfolgende zweite Reihe oder Stufe, welche sich dieser als ihre Form anschliesst und aufprägt. Beide Reihen bekunden sich erst in ihrer Einheit und Zusammengehörigkeit, indem sie sich zu einer dritten Reihe verbinden, welche das dingliche Wesen bezeichnet, wozu die vorhergehenden Reihen Stoff und Form lieferten. Damit aber haben wir nicht 3, sondern 3×3 Momente, nicht eine Reihe, sondern drei Reihen oder Stufen, eine jede aus 3 Deductions- und Explications-Begriffen bestehend, gewonnen, von welchen immer einer an den andern sich anschliesst, aus ihm hervorgeht, und welche sowohl in ihren Formen als auch in ihren Stufenreihen sich gegenseitig zu einander verhalten wie Stoff, Form und Ding.

Mit diesen Explicationen, welche zusammen eine dingliche Welt und damit gewissermassen schon einen fertigen Weltgedanken darstellen, ist die systematische Entwicklung jedoch noch lange nicht beendigt. Die Forderung der genetischen Deductionsmethode kann sich hierbei noch nicht beruhigen. Was für das Ding gilt, gilt auch für die dingliche Welt; sie ist nur die Stoffwelt, welche nach einer andern zu ihr gehörenden, sie completirenden und in ihrer wahren Wesenheit vor- und darstellenden Formwelt verlangt. Der genetische Deductionsverlauf ist auch hier wieder derselbe; nach dem Schema von Stoff, Form und Ding wird in drei Reihen von je drei Deductionsbegriffen eine zweite Welt der Form in drei Stufen und neun Entwicklungsbestimmungen producirt.

Stoffwelt und Formwelt stehen als grundverschiedene, dualistisch sich scheidende Sonderwelten einander gegenüber, so lange sich uns nicht jener Weltgedanke offenbart hat, welcher das gemeinsame Wesen, den gemeinsamen Gedankeninhalt beider Welten enthält. In diesem Weltgedanken finden beide ihre Verschmelzung und Versöhnung. So scharf und streng sie sich auch sonst scheiden mögen, — hier sind sie Eins und bekunden in dieser Einheit, dass sie gemeinsamen Ursprungs sind und, wenn auch auf verschiedenen Wegen, doch schliesslich zu demselben Ziele hinstreben; gleich zweien Strömen, die zu einem dritten, der doch nichts weiter ist als der Zusammenfluss der beiden andern, sich vereinigen. Auch dieser reine Weltgedanke beschreitet bis zur abschliessenden Vollendung denselben Stufengang der 3×3 Entwicklungsformen.

Mit Vollendung dieser dritten compensirenden und unificirenden Deduction reiner Gedanken steht der Weltgedanke in voller Integrität vor uns. Drei Welten, von welchen die dritte das Gedankensublimat der beiden ersten darstellt. Drei Welten von je drei mal drei, eine aus der andern hervorgehenden und hergeleiteten, zu immer umfassendern Wesenhaftigkeit sich concentrirenden Gedankenformen. Sie alle zusammen bilden den grossen Weltgedanken in $3\times3\times3$ solcher Formen, derart, dass je die folgenden alle vorhergehenden in sich aufgenommen, und die letzte sie allesammt umfasst Diese letzte als die höchste bezeichnet die Gedankeneinheit aller ihrer Präcedenzformen. Mit ihr ist der Entwicklungstrieb erloschen, das System beschlossen.

Ganz und gar auf demselben Wege und in derselben Weise, in vollkommen analogen Begriffsbestimmungen wie das Ding sich zum Weltgedanken, entwickelt sich der Begriff zur Gedankenwelt. In $2\times3\times3\times3$ Gedankenformen sehen wir das ganze System in der Analogie seiner Begriffsbestimmungen, im Parallelismus seiner Glieder, in der Symmetrie seines Aufbaues vermöge intellectueller Betrachtung und Anschauung fertig vor uns stehen.

Es erübrigt nur noch, sich klar zu machen, wie der Fortgang von einer Stufe zur andern sich vollzieht. Wie Stoff und Form zum Dinge sich gestalten, wie zwei solcher, als Stoff und Form gefasste Stufenreihen sich zu einer eigenen Welt, wie zwei solcher gleichfalls wie Stoff und Form sich zu einander verhaltende Welten in der dritten sich vereinigen, das haben wir bereits angegeben. Stoff, Form, Ding bezeichnet das Ferment, welches das ganze System zusammenhält und zur Einheit verbindet. Von Stufenreihe zu Stufenreihe fortschreitend, haben wir also nur nöthig, das letzte dingliche Glied der vorhergehenden Stufe zum stofflichen der folgenden zu gestalten und der Uebergang ist gewonnen; die Gesammtentwicklung bildet nunmehr einen einzigen Fluss und Guss. Nach allen diesen einleitenden und vorbereitenden Dar- und Klarlegungen können wir nunmehr mit dem Aufbau des Systems beginnen.

Erstes Buch.

Wissenschaft des Weltgedankens.

Erster Abschnitt.

Der Gedanke der Objectivität. — Das Reich der Natur.

Erstes Kapitel.

A. Stoff. B. Form. C. Ding.

1. Die Anfangs- oder besser Elementarbegriffe des Systems bedürfen keiner ausführlichen Behandlung. Es sind dieselben, jedermann geläufigen, auch jederzeit richtig gefassten und verstandenen Begriffe, wie sie schon seit Jahrtausenden im Gebrauche, vieltausendmal in den exacten wie speculativen Wissenschaften und tausendmal besser erörtert worden sind, als es an dieser Stelle möglich wäre. Nur um die Einheit und den Zusammenhang des Ganzen nicht zu stören, möge in aller Kürze dessen gedacht werden, was die Wissenschaft des Weltgedankens darunter versteht. Also zu allererst, was ist der Stoff? Der Stoff ist das Wirkliche, das Daseiende als die Summe alles Negativen. Der Stoff ist die reine Abstraction in Gestalt des in sich ununterschiedenen Concreten. Der Stoff als solcher ist das Massige, Greifbare, Undurchdringliche und obzwar in's Unendliche theilbar, doch auch noch in seinen kleinsten Theilen eben so wandel- und wechsellos, wie in allen seinen Massen. Der Stoff ist das Seiende und Bleibende in allem Wechsel der Formen, das einzige, wahrhafte und wirkliche reine Sein, welches nicht etwa nur reine Abstraction und darum das reine Nichts ist. Der Stoff ist das Raumerfüllende, aber noch Qualitätslose. Kein Stoff ohne Raum.

Gleichzeitig mit dem Begriffe des Stoffes empfangen wir auch den Begriff des Raumes als die reine Negation und Abstraction von allem Stoffe; das reine abstracte Sein ist der reine abstracte Raum. Der Raum ist die nach allen Dimensionen hin sich erstreckende Ausdehnung, aber ohne den Stoff. Beide Begriffe ergänzen einander auf das glücklichste. Denken wir uns den abstracten Stoff als nichtseiend, so haben wir das Vacuum des Raumes, denken wir uns das Raum-Vacuum gefüllt, so haben wir wieder den Stoff. Vermittelst dieser Verbindung, als das Raumerfüllende gedacht, wird der Stoff aus einer rein abstracten zu einer wahrhaft concreten Vorstellung. Erst vermittelst dieser Raumbeziehung empfängt der Stoff — ob mit Recht oder Unrecht muss für jetzt dahin gestellt bleiben — alle die Eigenschaften und Merkmale, welche wir ihm beizulegen pflegen. Der Stoff als Abstractum bis dahin ein Begriff a priori, ist damit eine Thatsache der Erfahrung geworden.

2. In Verbindung mit dem Raum erscheint uns der Stoff als das massive, raumerfüllende, widerstandsfähige Element, das wie der Raum sowohl als Continuum wie auch als Discretion und bis in's Unendliche theilbar sich zeigt. Räumlich begrenzt wird der Stoff zum Quantum. Indem wir das Quantum abstract und allgemein als das Räumliche im Stoffe fassen, entsteht uns der Begriff der Quantität. Das Quantum ist das Stoffliche innerhalb eines gewissen Raumes, die Quantität das Räumliche innerhalb eines gewissen Stoffes. Das Quantum ist nicht denkbar ohne Raumbegrenzung, die Quantität nicht ohne Stoffinhalt.

Freilich spielt bei diesen Begriffsbestimmungen noch eine weitere Eigenschaft des Stoffes im Geheimen beiher, nämlich seine Schwere. Alle bis dahin genannten Eigenschaften des Stoffes waren lediglich Relationen, Merkmale relativer Art, Beziehungen zum Raume und Tastvermögen des Menschen; denken wir uns diese Beziehungen hinweg, so müsste uns der Stoff als ein völlig bestimmungsloses und undefinirbares Etwas erscheinen. Allein der Stoff besitzt

auch eine wahrhaft reale und immanente, ihm ohne alle Beziehung zukommende Eigenschaft, seine Schwere, welche sich in der geradlinigen und, wenn nicht gehindert, bis in die Unendlichkeit fortgehenden Bewegung kundgiebt. Diese Schwere setzt die Bewegung, diese Bewegung die Schwere voraus; eines wird klar und offenbar durch das andere. |=

Der Materialismus aller Zeiten glaubte nicht mehr zu haben, auch nicht mehr zu bedürfen, als diese beiden Principien, den Stoff und seine Schwere, beziehungsweise Bewegung, um daraus sich das All in allen seinen Wesenheiten und Wirkungsweisen erklären zu können. Zur Unterscheidung unserer von einer jeden materialistischen Weltanschauung wollen wir hier wie überall betonen, dass wir es uns zunächst nicht zur Aufgabe gemacht haben, das All in seinem Werden erforschen und erklären zu wollen. Wir sind nämlich der Meinung, dass sich das a priori gar nicht thun lasse, und man nothgedrungen eine jede solche Erklärung des Entstehens und Bestehens des Weltganzen der exacten Naturwissenschaft überlassen müsse. Eine jede rein philosophische oder nur auf dem Nachdenken beruhende Wissenschaft nach irgend einem constructiven Verfahren, sei nun die Construction mathematischer, dialectischer oder genetischer Art, muss sich nothwendig auf den Gedankeninhalt der bestehenden Welt beschränken.

3. Der Stoff ist das, nur vermöge seiner Schwere und Widerstandsfähigkeit in den Dingen erkennbare, sonst völlig dunkle und undefinirbare Element. Allein in dieser dinglichen Welt ist der Stoff, soweit er uns sichtbar vor Augen tritt, nie ohne eine gewisse Form. Die Form ist das Wirkliche und Daseiende als die Summe alles Positiven. Die Form ist die reine Abstraction, deren Concretion im Stoffe ausgeprägt erscheint. Wie der Stoff das Massige, das ist Materielle und Greifbare, so ist die Form das bloss Ideelle und vorzugsweise Sichtbare. Die Form ist ein Concretes so gut wie der Stoff. Allein während der Stoff das Concrete in Gestalt des in sich ununterschiedenen, so ist die

|= Zinn c. Kühl! – Viel mehr ist v. Schwere nur Zeichen dafür, dass sich Körper gegenseitig durchdringen.

Form das Concrete in Gestalt des allwegs unterschiedenen Abstracten.

Wie der im Raum begrenzte Stoff das Quantum, „wie gross", so ist die im Raum begrenzte Form das Quale, „wie beschaffen". Das Quantum nimmt wohl ab und zu, allein es bleibt doch ewig das, was es ist, das Quantum; das Quale dagegen ist in ewigem Wechsel begriffen und in jedem Wechsel ein Anderes geworden. Die Form ist somit das Werdende in allem Seienden, das Wechselnde in allem Stetigen, das Veränderliche in allem Beharrenden. Als das rein Abstracte ist die Form das rein Nichtseiende, aber nicht in Form des Nichts, sondern in Form der Determination. Diese Determination ist allerdings die Negation, aber nicht die Negation aller Bestimmtheit überhaupt, sondern nur die Negation aller andern Bestimmtheit, welche nicht diese Bestimmtheit ist und zu dieser sich ebenfalls negativ verhält. Die Determination ist demnach die Negation der Negation und als solche die ewig feste und unbestreitbare Position. Diese feste Determination des Qualitativen involvirt durchaus keinen Widerspruch mit dem in ewigem Flusse begriffenen Werden und Wechseln der Form, — das Quale wechselt, die Qualität bleibt als die allgemein fixirte Bestimmtheit alles Seins.

4. Mit diesem Werden und Wechseln, mit dieser Veränderung alles Seins ist zugleich der Begriff der Zeit mitgesetzt. In dem Nacheinander der veränderlichen und sich verändernden Formen liegt die reine Anschauung der Zeit begründet und mitausgesprochen. Alles, was geschieht, geschieht in der Zeit. Die Form ist aber nicht bloss die Bestimmtheit, sondern auch die Thätigkeit des Stoffes. Die Form ist der Erfolg, wie er durch die Macht und Kraft des Stoffes gezeitigt wird. Zeit und Form stehen in derselben Beziehung zu einander wie Stoff und Raum. Der Wechsel der Formen und Zustände ist das Zeiterfüllende; keine Veränderung ohne Zeit. Liegt im stofflichen Nebeneinander der Dinge der Raum, so andrerseits in dem formlichen

Nacheinander die Zeit ausgesprochen. Wir brauchen diesen Formwechsel und die Veränderung der Weltzustände nur in Abzug zu bringen, und wir haben die reine an und für sich seiende Zeit vor uns liegen. Die Zeit ist die stetige und gleichmässige Abfolge, welche von allem Geschehenen und aller Veränderung abstrahirt ist. Alle Nacheinanderfolge der Veränderungen hinweggedacht und allein die pure Nacheinanderfolge festgehalten, ergiebt den Begriff der Zeit.

Zeit und Raum sind gleichmässig das Eine wie das Andere Anschauungsformen des äussern wie des innern Sinnes. Die Kant'sche Unterscheidung, welche den Raum dem äussern, die Zeit dem innern Sinne zuweist, ist durchaus willkürlich. Raum und Zeit in ihrer Ausfüllung durch Stoff und Form sind Anschauungsformen des äussern, ohne diese Füllung an und für sich gedacht, sind sie Anschauungsformen des innern Sinnes. Erst durch ihre feste concrete Bestimmung und Erfüllung in Raum und Zeit werden auch Stoff und Form zu Gegenständen der Erfahrung.

Auf diese Weise werden Stoff und Form mit Zuhülfenahme von Raum und Zeit qualificirt. Diese Qualification ganz allgemein und abstract als rein für sich seiende Form, bald continuirlich bald discret, im Raum sowohl wie in der Zeit genommen, nach festen Regeln begrenzt und bestimmt, ergiebt jene intelligibeln Raum- und Zeitbestimmungen in Figuren und Zahlen, womit die Mathematik hantirt. Die Mathematik ist eine Wissenschaft für sich und kommt darum hier nicht weiter in Betracht.

5. Dass es Stoffe giebt mit sehr gering ausgesprochenen Formen, und Formen (Erscheinungsweisen), die mit den Stoffen nur geringe Beziehungen unterhalten, ändert nichts an der Sache und an dem Gesagten. Es ist darum nicht minder wahr, dass im Weltgedanken ein Stoff ohne Form, wie auch eine Form ohne Stoff unmöglich und undenkbar ist. Da, wo eine glücklich und bestimmt ausgeprägte Vereinigung von Stoff und Form stattgefunden hat, haben wir

das Ding. Jeder Stoff, welcher durch eine Form bestimmt und begrenzt, und jede Form, die an einem bestimmten und begrenzten Stoff sich kundgiebt, bildet ein Ding. Das Ding ist die Wirklichkeit und Verwirklichung von Stoff und Form, welche nunmehr gar nichts Abstractes mehr an sich tragen.

Zwei Bestimmungen sind es, welche die Wirklichkeit des Dinges begründen, seine Körperlichkeit und Wesenhaftigkeit. Sein Stoff, vermöge dessen es einen bestimmten, nach allen Seiten hin sich erstreckenden Raum einnimmt, begründet seine Körperlichkeit; vermöge seiner Form, durch welche es in der vielfachsten Art und Weise bestimmt und präcisirt erscheint, qualificirt es sich als Wesen (Was-Sein). Jede präcise und präcisirte, sowohl auf seinen Stoff wie auch auf seine Form bezügliche Bestimmung des Dinges bezeichnet eine Eigenschaft desselben. Diese Vielheit von Eigenschaften des Dinges ergiebt weder einen Widerspruch unter einander, noch zur Einheit des Dinges, sie bildet nur sein formales und materiales Wesen, welches im Dinge eine so glückliche und harmonische Vereinigung findet und feiert. Jedes Ding ist allen andern gleichartigen Dingen gegenüber ein Individuum. Das, was dasselbe bei sonstiger Gleichartigkeit von andern Dingen unterscheidet, ist seine Individualität. Diese Individualität ist die Ungleichheit in der Gleichheit. Das geistige oder menschliche Individuum nennen wir Person, und ihre Individualität nennen wir Character. Im charactervollen Menschen erhält der Begriff des Dinges den höchsten und erhabensten Ausdruck.

6. Stoff, Form, Ding sind die drei Grundbestandtheile aller daseienden Wirklichkeit, die nie gesondert anzutreffen sind und nur abstract in Gedanken gesondert auseinander gehalten werden können. In ihrer Implicität bilden sie die erste Stufe des Weltdaseins und darum auch des Weltgedankens als der realen Möglichkeit aller Wirklichkeit, als der Grundstimmung und Grundbedingung zu aller Wesensvereinigung und Wesenseinheit. Im Dinge ist Denken und

Sein noch in seiner Einheit ungetheilt und untheilbar; hier ist die Quelle alles Wissens, welches von hier ausgehend sich theilt und nunmehr in zwei gewaltigen Strömen dahinfliesst. Der eine ist der Strom des exacten Wissens, welches die am Dinge vorgenommenen Forschungsresultate in allen seinen Theilen und Elementen, sowie auch in allen seinen Gestalten als Individuum und Person, in Bestand und Verlauf, in Sein und Thun zum Inhalt hat. Der andere ist der Strom des speculativen Wissens, welches gleichfalls in dem Begriff des Dinges seines Urquell hat; allein seinen Inhalt nicht wie das exacte Wissen eruirt, sondern deducirt.

Dabei kann man sich aber der Frage nicht enthalten: Wenn, wie wir doch anzunehmen gezwungen sind, der Weltgedanke der Weltwirklichkeit nie und nirgends widersprechen darf, sondern derselben vollkommen adäquat sein muss, wie kann ein solcher auf dem Wege der Deduction und Construction zu erlangen sein? Wer kann und will einer solchen Gedankenoperation vorschreiben, welchen Verlauf sie nehmen solle, sie, die ihren Stolz darein setzt, keinerlei Rücksicht zu nehmen, keinerlei Voraussetzungen zu gehorchen und lediglich der unbeugsamen Consequenz des genau vorgeschriebenen Gedankenganges Folge zu geben? Sie weiss wohl, von wo sie ausgeht, weiss sie aber auch, wo sie anlandet? Sie kennt wohl ihren Fortgang und ihre Methode, allein das Resultat, das Facit liegt doch nicht in ihrer Hand, und muss sie hinnehmen, wie es jener Folgerichtigkeit der Entwicklung gemäss sich gestaltet. Wie darf man unter diesen Umständen hoffen, dass Weltgedanke und Weltwirklichkeit stets in Uebereinstimmung sich befinden werden?

Das ist nun freilich auch fast nie der Fall gewesen. Der philosophische Weltgedanke stand mit der Weltwirklichkeit, wie sie dem Laienverstande und der exacten Forschung sich darstellt, stets im Widerspruch. Allein an der philosophischen Construction war das nicht gelegen, sondern lediglich am Principe, am Anfangs- und Ausgangspunkte.

Mit dem Anfangs- und Ausgangspunkt war auch schon der End- und Zielpunkt klar und deutlich ausgesprochen; ja „das Ziel der Entwicklung war im Entwurfe gerade das Erste.“ Alle die Fortgänge und höhern Begriffe waren nichts absolut Andres und Neues, sondern nur Entwicklungsphasen der Anfangsbegriffe; es war immer wieder dasselbe Princip, nur von einem neuen und höhern Standpunkte angeschaut, — so die Spinozistische Substanz, die Leibnitz'sche Monade, das Fichte'sche Ich, das Hegel'sche Sein, sowie alle die Grundbegriffe der philosophischen Systeme alter und neuer Zeit.

Nun aber standen alle diese Principien der Wirklichkeit allzufern und mussten im Laufe der Entwicklung von der vulgären Weltanschauung immer weiter fortführen. Entspricht nun aber das Princip schon der Wirklichkeit, so wird auch der daraus construirte Weltgedanke mit der Wirklichkeit im Einklange sich befinden müssen. Alles wird auf das Princip ankommen, und dieses Princip wird nur dann das richtige sein, richtig verstanden werden und einen mit dem Volksbewusstsein harmonirenden Weltgedanken ergeben, wenn es thatsächlich das Erste ist, sowohl für das Denken, als auch für das Sein, sowohl für die äussere als auch für die innere Welt, sowohl für die Laien- als auch für die Gelehrtenbetrachtung, sowohl für die exacte als auch für die speculative Wissenschaft — und ein solches Princip ist allein das aus Stoff und Form bestehende Ding.

Stoff, Form, Ding — das sind die Principien aller Erfahrung und aller Wissenschaft; hiervon geht alle Erkenntniss aus und hierauf auch wieder zurück. Alle unsere Weisheit nimmt hierin ihren Anfang und ihr Ende. Und wie diese der Ausdruck alles Theoretischen, so sind sie auch der Inbegriff alles Practischen; wir brauchen ja nur das Ding in seinen erweiterten Bedeutungen als Individuum und als Person mit in Betracht zu ziehen. Aber auch die gesammte philosophische Speculation ist in den Momenten: Stoff, Form, Ding implicirt, indem darin nicht nur ihr Stoff, sondern auch

ihre Form, die wissenschaftliche Methode ihres Lehr- und Entwicklungsganges schon fertig und völlig ausgesprochen liegt. Die Methode wäre ja nicht die richtige, wenn sie nicht eine solche Immanenz, eine solche Identität von Form und Inhalt bekundete.

Stoff, Form, Ding ist die erste und unterste Stufe des ganzen Systems. Der Fortgang wird dadurch bewerkstelligt, dass das letzte, zusammenfassende Moment, hier das Ding, wieder zum Stoffe für die nächstfolgende Stufe sich verwandelt. Der Stoff trägt seine Form als seine identische Beziehung an sich und in sich, tritt unmittelbar mit derselben hervor, und beide vereinigen sich dann wieder zu einer neuen, verbesserten und vermehrten Auflage und Metamorphose des Dinges. So geht das weiter, bis die drei Stufen der Entwicklung, bestehend aus drei mal drei Momenten, nach philosophischem Sprachgebrauch auch Kategorien genannt, sich gleichfalls nach dem Analogon von Stoff, Form und Ding zu einer ersten und untersten Form des Weltgedankens zusammenschliessen. Um jedoch bis zum höchsten Gedanken zu gelangen, läuft und treibt die Entwicklung ganz in derselben Weise weiter, bis dieselbe in drei Arten des Weltgedankens, bestehend in $3 \times 3 \times 3$ Momenten oder Kategorien, und gleichfalls dem Schema: Stoff, Form, Ding entsprechend, sich vollendet.

Erster Abschnitt. — Zweites Kapitel.

A. Gleichheit. B. Verschiedenheit. C. Gattung.

1. Welcher Stoff ist nun mit dem Begriffe des Dinges gewonnen, um daraus weitere Formen ziehen und damit die Entwicklung fortführen zu können? Stellen und beantworten wir die Frage, welche der angesehenste Philosoph der Neuzeit zu beantworten sich ausser Stande erklärte. Was ist das Ding an sich, abgesehen von der Bestimmtheit und Besonderheit seines Stoffes und seiner Form? Jedes Ding ist etwas Besonderes und Einzelnes, welches vermöge dieser seiner Besonderheit und Einzelheit den Begriff eines ganz allgemein zu fassenden und zu definirenden Dinges nicht zulassen zu wollen den Anschein trägt; was ist nun das Ding an sich, das Ding im Allgemeinen? Das Ding, sobald es sich von andern gleichartigen unterscheidet und mit diesen in Beziehung tritt, ist Individuum; an sich ist es darum das noch nicht seiende Individuum oder das Wesen, bei welchem die Verschiedenheit der Individualität noch nicht zum Ausdrucke gekommen ist. Ist also diese Individualität die Verschiedenheit in der Gleichheit, so ist umgekehrt die allgemeine Dingheit des Dinges die Gleichheit in der Verschiedenheit. Diese Gleichheit der Dinge einer Art — der Art- und Gattungsunterschied kommt hier noch nicht in Betracht — das ist, um mit Jacob Böhme zu reden, die wahre „Dignität“ des Dinges, welche gleich dem Stoffe und entsprechend dem Stoffe ist; es ist das stoffliche Moment und Element, welches sich noch geltend zu machen sucht; die noch an sich seiende, bei sich bleibende Indifferenz, welche noch nichts ist und noch nichts weiter sein will als Ding, Ding an sich, unendlich dingliche Gleichheit.

2. Diese Gleichheit kann jedoch nicht wieder zum Stoffe herabsinken, denn sie hat das Ding in Stoff und Form, in Raum und Zeit, in Qualität und Zahl zur Voraussetzung. Diese Gleichheit ist als die dingliche Dieselbigkeit das, worin die Dinge bei aller Verschiedenheit übereinkommen und übereinstimmen, das artbildende Moment, welches alle die gleichen Dinge trotz aller individuellen Verschiedenheit zu einer festen Vereinigung und Gemeinschaft zusammenfasst. Die Art ist nichts anders als die Gemeinschaft einzelner Dinge, die in ihrer Qualität nicht wesentlich differiren. In dieser Gleichheit zeitlich und räumlich begrenzter Formen hat das Ding seine Gestalt, durch welche es sich von den Individuen derselben und aller andern Arten unterscheidet.

Die Gleichheit ist nicht ohne die Verschiedenheit. Diese Verschiedenheit ist nicht Verschiedenheit der Zahl, denn das wäre ja wieder die Gleichheit; vor der Zahl ist alles gleich, ist das Eine wie und was das Andere; es ist auch nicht Verschiedenheit in der innern Natur des Dinges, denn davon können wir weder a priori noch durch oberflächliche Betrachtung, sondern allein durch Forschung das Nähere erfahren; — es ist lediglich Verschiedenheit der Gestalt, wie sie durch die dem Dinge anhaftende Form gesetzt und bedingt ist. Durch diese Verschiedenheit in der Gleichheit der Gestaltung werden wir auf den Begriff der Rassen und Geschlechter hingelenkt. Rasse ist Gestaltverschiedenheit bei Gleichheit in der Art. Unter den Rassen verstehen wir die gleichmässig sich wiederholenden, an einer grössern Anzahl von Individuen derselben Art sich geltend machenden Verschiedenheiten. Da bei diesen Verschiedenheiten gewöhnlich auch die Abstammung in Frage kommt, so können wir die Rassen wohl auch als Geschlechter bezeichnen. Wie bei den Arten die Gleichheit in der Verschiedenheit, so documentirt sich bei den Rassen wieder die Verschiedenheit in der Gleichheit. Schliesslich ist es sowohl das eine als auch das andere Moment,

welches bei beiden, das eine mehr das andere weniger, zu Tage tritt.

3. Weder in den Rassen noch in den Arten sind Gleichheit und Verschiedenheit zu völliger Einheit verschmolzen, und doch deuten Beide auf Eines. Die Gleichheit kann nicht gedacht werden ohne die Verschiedenheit, die Verschiedenheit nicht ohne die Gleichheit — gleich ist, was nicht verschieden, verschieden ist, was nicht gleich ist, beides sind Wechselbegriffe. Erst in der Verschiedenheit kennzeichnet sich das Moment der Uebereinstimmung und der Gleichheit, und erst in der Gleichheit das Moment des Gegensatzes und der Verschiedenheit. Will man wissen, worin Dinge gleich sind, so blicke man auf ihre Verschiedenheit, und will man wissen, worin sie verschieden sind, so blicke man auf ihre Gleichheit — so deuten Beide nicht nur auf Eines, sondern sind auch Eines. Die Gleichheit ist als die Unterschiedenheit auch die Verschiedenheit, die Verschiedenheit als blosse Unterschiedenheit auch wieder die Gleichheit. So schliessen sich beide Momente, in welchen wir Arten und Rassen anschauten, zusammen; und indem wir die Gleichheit in der Verschiedenheit, die Verschiedenheit wieder in der Gleichheit anschauen, erlangen wir den Begriff der Gattung.

Im Gattungsbegriffe haben wir eine Einheit, in welcher sich sowohl die Gleichheit als auch die Verschiedenheit verwirklicht zeigt; er ist die Einheit der verschiedenen Arten, wie in der Weltwirklichkeit so in dem construirten Weltgedanken, welche darum doch nicht, wie das so gern und so leicht geschieht, verwechselt werden dürfen und stets gebührend auseinandergehalten werden müssen. Von dem gleichen Begriffe sagt Schelling in seinem „Bruno“: „Diese relative Einheit, welcher, als dem Allgemeinen in einem jeden Dinge das Endliche als das Besondere verknüpft wird durch das, worin Einheit und Gegensatz ungetrennt sind, ist es, wodurch das Ding sich absondert von der Allheit der Dinge, und in seiner Absonderung beharrend, ewig dasselbe, von

andern verschiedene nur sich selbst gleiche ist.“ Das Wort Gattung ist eines der landläufigsten, durch Exemplification auf die Wirklichkeit auch eines der verständlichsten und begreiflichsten in der Sprache. Gilt es jedoch, begrifflich festzustellen, was man darunter zu verstehen habe, dann treten sofort unzählige Verschiedenheiten, Verwechslungen, Verirrungen, Unklarheiten und Widersprüche zu Tage. In dem eingeschlagenen Wege der genetischen Entwicklung tritt alsbald die Begriffsbestimmung klar und überzeugend zu Tage. Die Artgleichheit der Dinge deutet jederzeit auf die Artverschiedenheit derselben, welche wiederum eine ganz ebensolche Artgleichheit ist wie die erstgenannte auch. Die Art hat das Moment der Verschiedenheit noch nicht völlig absorbirt und in sich aufgehoben, steht noch ganz unter dem Einflusse des Gestalts- und Qualitätswechsels der Einzeldinge und kann nicht anders gefasst werden als ein grosser Complex gleichgestalteter Dinge. Die Art ist noch nichts Feststehendes, Stabiles, Unwandelbares; die Arten sind nicht derart gegen einander bestimmt, als dass nicht bisweilen auch ihre Grenzbestimmungen in einander übergehen und sich hier und da verwischen und vermischen sollten. Erst in der Gattung hat sich Gleiches und Verschiedenes zu fester Einheit und Gleichmässigkeit zusammengeschlossen. „Die Gattung ist das Allgemeine und Unveränderliche, welchem alles Besondere, Endliche und Vergängliche verknüpft ist und zwar durch dasjenige, worin Einheit und Gegensatz, Gleichheit und Verschiedenheit ungetrennt sind“. Die Gattung ist es, „wodurch das Ding, sich absondernd von der Allheit der Dinge und in seiner Absonderung beharrend, ewig dasselbe, von andern verschiedene, nur sich selbst gleiche ist“. Die Gattung ist, um es mit einem einzigen Wort auszudrücken — das stabile, selbstgenügsame, unabhängige und beziehungslose Für-sich-sein der Dinge.

Erster Abschnitt. — Drittes Kapitel.

A. Für-sich. B. Für-einander. C. Natur.

1. Mit diesem Für-sich-sein ist nun schon der Stoff gewonnen zur folgenden dritten und höchsten Stufe in diesem Bereiche. Dieses Für-sich-sein hat uns nach seiner vollen Bedeutung, in seinem ganzen Umfange Hegel erschlossen. Niemand wird wohl darüber hinauskommen — wer Philosophie studiren oder gar die Philosophie weiter bilden will, wird auf Hegel zurückgreifen und an ihn anknüpfen müssen. Von ihm können wir gleichermassen lernen, wie wir philosophiren und nicht philosophiren sollen. Das Wahre und das Irrige in seiner Philosophie ist gleich sehr bedeutsam und belehrend. Vielleicht hat kein Philosoph mehr geirrt als er, allein seine Irrthümer und seine Wahrheiten sind gleich achtens- und beachtenswerth. Wir können in seinen Irrthümern nichts weiter erblicken, als die Consequenzen seines Standpunktes, seiner Anschauungen, seiner Methode, seines ganzen Systems. Solche Irrthümer sind aber keine Irrthümer, absonderlich nicht bei einem dergleichen Original- und Universalphilosophen, welcher das gesammte, geistige Leben seiner Zeit, wohl gar aller Zeiten umfasst und in den Bereich seiner Betrachtung gezogen, dem Geiste der Zeit — seiner Zeit — zum tiefsten und beredtesten Ausdrucke verholfen und die Geister seiner Zeit wie kein Zweiter beherrscht hat: solche Irrthümer sind keine Irrthümer, sondern zeitweilig nothwendige Wahrheiten. Wenn wir nun noch hinzunehmend erkennen und anerkennen wollen, dass dieses System ein nothwendiges Glied in der Entwicklungs-Verkettung aller Systeme von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart — vielleicht deren End- und Ecksäule war, so sind diese zeitweiligen auch ebensogut als

ewige Wahrheiten zu betrachten. Selbst wenn wir uns zu behaupten genöthigt sehen sollten, Vieles, das Meiste, ja Alles, was Hegel gelehrt, sei nach unserer Anschauungsweise unrichtig, so müssten wir doch gleichzeitig zugestehen, dass diese nach anderm Standpunkte unwahren Lehrmeinungen aus dem untersten Schacht eines abgrundtiefen, wahrhaft „weltweisen“ Geistes zu Tage gefördert seien und unendlich mehr Wahrheit enthalten, als alle die weit seichtere und leichtere Weisheit, welche uns viele der Epigonen als das Non plus ultra aller Philosophie zum Kauf darbieten.

In dem Für-sich-sein haben wir die unmittelbare Beziehung des Dinges auf sich selbst, seinen Gattungsbegriff — die unwandelbare, bestimmte Qualität, welche in dieser Bestimmung und Beziehung alles Andere von sich ausschliesst. In Bezug hierauf, wie auf alle die folgenden Begriffs-Bestimmungen können wir die Warnung vor dem allzuvielen Exemplificiren nicht unterdrücken. Jedes Beispiel aus der Wirklichkeit bietet immer nur erst einen Theil der Wahrheit. Die Philosophie duldet keine Beispiele; sie ist reine Begriffswissenschaft. Hegel hat ganz Recht, wenn er sich gegen das Exemplificiren so streng verwahrt. Man muss den Begriff eben nehmen, wie er geboten wird und seine Wahrheit in der gesammten Wirklichkeit suchen, nicht in einem einzelnen Beispiel. Man muss sich daran gewöhnen, den Gedanken nachdenken und nachempfinden zu können, auch ohne Beispiel. Jedes Ding zeigt die Merkmale des Art- gleichzeitig aber auch des Gattungsbegriffes. Nehmen wir beispielsweise den Begriff Katze; er bezeichnet eine Art von Thieren, denen auch die Rassen oder Geschlechter in engerm oder weiterm Sinne nicht fehlen. Als Gattung oder Geschlecht im Allgemeinen ist der Begriff Katze ein vielumfassender, auch Löwe und Tiger gehören hierher. Trotz dieser Subsumtion der einen Art unter die andere lässt sich nicht verkennen, dass sowohl Katze als auch Löwe und Tiger wieder eine ganz bestimmte, für sich seiende Gattung bilden.

Nun wird man einwenden wollen, das wären doch ganz bestimmte Begriffsbestimmungen, warum sollte man auf solche hin nicht exemplificiren dürfen? Ja, für die Naturwissenschaft mag das ganz gut angehen, für die Philosophie aber nicht. Alle diese Unterscheidungen, welche die vulgäre Betrachtung oder exacte Wissenschaft in Hinsicht der Dinge macht, sind vor der philosophischen Betrachtungsweise unerheblich und flüssig. Alle diese Thiere sind nur irgend welche Lebewesen — und zusammen mit allen Pflanzen und Mineralien betrachtet, irgend welche Erdenwesen; nach Thun und Leiden, nach Ruhe und Bewegung in ihre Elemente zerlegt angeschaut, sind es irgend welche Stoffe, irgend welche Kräfte. So zerfliesst und verschwimmt das Eine im Andern — schliesslich verbleiben nur noch die ganz allgemeinen Begriffe. Man wird der Beispiele wohl nie ganz entrathen können, um einen Begriff dem Verständnisse näher zu bringen; allein man muss sich hüten, darin die volle Wahrheit erblicken zu wollen.

2. Das Für-sich-sein eines jeden Dinges ist sein Gattungsbegriff; mehr vermag und braucht nicht gesagt zu werden. In diesem Für-sich-sein liegt Werth und Wesen des Dinges beschlossen und zwar nicht nur für sich selbst, sondern auch für alles Andere. Und gehen wir auf den Grund der Sache, so müssen wir bald inne werden, dass dieser Werth und dieses Wesen der Dinge an und für sich selbst nichtig und hinfällig ist, und erst in Bezug auf alles Andere seine Bedeutung und Bestimmung erlangt. Wie viel für das Andere, so viel für sich. Im Anders-sein findet erst das Ding sein Für-sich-sein. Willst du erkennen, was ein Ding für sich ist, so siehe nur zu, was es für alles Andere ist. Das wahre Für-sich-sein ist das Für-einander-sein; so ist das Für-sich-sein gleichzeitig und unmittelbar auch das Für-einander-sein.

In dem Für-sich-sein liegt Werth und Bedeutung des Dinges, nicht sowohl für sich allein als vielmehr für die Gesammtheit der Dinge aufbewahrt. Jedes Ding ist in

seiner für sich seienden Qualität auch ein Sein für alles Andere, und aus diesem Allsein heraus wird uns erst sein wahres Für-sich-sein kennbar gemacht. So stehen und gelten Alle für Eines und Eines für Alle. Das Andere ist Jedes, welches sich mit dem für sich seienden Einen zum Allganzen zusammenschliesst. Auf diese Weise gelangen wir vermittelst des all-einigen Für-sich-seins und Für-einander-seins zur Erkenntniss des grossen Naturzusammenhanges als eines festgeschlossenen Ganzen, in welchem Alles Bestimmung und Beziehung hat und Jedes ein integrirender Theil des Ganzen ist. In welchem das Eine mit dem Andern in Connex tritt, und Jedes als Theil eines grösseren Ganzen sich erweist; alles Einzelne sich zum All fügt und findet, als der Einheit, welche zugleich eine unendliche Vielheit und als der Vielheit, welche zugleich eine unendliche Einheit ausmacht. Unserer Betrachtung erschliesst sich das Allsein und Allganze der Natur.

3. Hiermit wären wir schon bei einem gewissen Abschluss des Entwicklungsganges angelangt. Eine ganze Welt liegt vor uns hingebreitet; es ist die dingliche Welt, die Welt der geformten Stoffe, welche sich in allen ihren Verhältnissen und Beziehungen der Betrachtung und Erforschung darbietet. Es ist die Welt des Seienden und Unmittelbaren, oder die Welt, wie sie sich den Sinnen von Angesicht zu Angesicht ohne anderweitige Vermittlung, ohne tieferes Eindringen in ihr inneres Wesen vorstellt.

Diese Welt ist offenbar mehr als blosse Vielheit stofflicher Gebilde, welche durch Formeneigenthümlichkeit und Formenverschiedenheit den Sinnen sich aufdrängen und in ihrem Zusammensein als Natur, als eine Art Welt- und Universalwesen empfunden und erfahren werden; sie ist offenbar auch mehr als bloss dingliches Sein, das aus an-und-für-sich-seienden Einzelwesen und Weseneinheiten sich zusammensetzt und zusammenfindet: — diese Welt oder die Natur ist selbst ein an-und-für-sich-seiendes Wesen, und als solches die eifrigste und eindringlichste Betrachtung und Be-

achtung verdienend. Die Natur ist jene Einheit und Zusammengehörigkeit, welche durch den Wesenszusammenhang nicht nur begründet wird, sondern denselben erst begründet. Alle ihre Hervorbringungen werden von ihr derart ausgestattet und ausgestaltet, dass sie sich ohne Zwang und ohne Störung zum Ganzen schicken und schmiegen. Von ihr als der „alma mater rerum" empfangen sowohl die Gattungen als auch die Arten der Individuen den Typus ihrer Form und Gestalt, welche als Besonderheit zur Wesensallgemeinheit gehört und welche sie als Einzelfigur in dem Gesammtbild darzustellen haben.

In den Gattungen und Arten wiederholen sich stets genau dieselben Grundformen, und jedes Einzelwesen derselben Art und Gattung empfängt immer wieder dieselben Anlagen, das eine wie das andere Mal. In der Gesammtnatur haben wir den Spiegel, in welchem sich die reinen edeln Formen aller Wesen und Werke reflectiren, jene Urbilder, welche uns wieder als mehr oder weniger vollkommene, in der Materie ausgeprägte Abbilder begegnen. In den Urbildern erschauen wir die ewigen, in den Abbildern die zeitlichen und räumlichen Formen und Gestalten des Dinges. Unter den Urbildern verstehen wir jene Gebilde der productiven Einbildungskraft des Geistes und Genius, welche als Idealgestalten der Kunst das ewig Schöne vorstellen. Unter den Abbildern verstehen wir die Naturformen, welche in unbegrenzter Anzahl als das Erfahrungsmaterial dem einen einzigen Urbilde zu Grunde liegen, dasselbe erweckt und dem Geiste eingeprägt haben. Jedes dieser Abbilder hat seinen vollgemessenen Antheil an der Urbildlichkeit empfangen, wie diese allein im Geiste, der die Welt durchweht und im Menschengeiste individualisirt ist, lebt, und kann selbst in dieser seiner unvollkommenen Gestalt am geeigneten Platze zum geistigen Urbilde werden. „Alles ist schön an seinem Orte und zu seiner Zeit."

4. Jedes Wesen der Natur hat wiederum seine eigene Privatnatur, es ist diejenige Form und Gestalt, diejenige

Eigenheit und Wesenheit, welche ihm von der Allnatur zugetheilt worden ist und jegliches Ding als ein lebendiges, zum Ganzen sich schickendes, unentbehrliches Glied und Theil des grösseren Naturkörpers erscheinen lässt. Diese seine Privatnatur empfängt ein jedes Wesen von der corporativen Gesammtnatur, jenen Ur- und Vorbildern gemäss, welche aus dem Gedankenbilde sich abheben. Wie nun im Einzelnen ein jeder Theil, ein jedes Glied der Privatnatur des Einzelwesens gemäss sich bildet und gestaltet, also auch ein jeder Körper der Corporation gemäss, zu welcher er gehört, und jede Corporation empfängt ihre Natur und Wesenheit aus der Naturgesammtheit. So hat ein jedes Einzelding seine Bildungs- und Gestaltungsbedingungen in seiner Art, eine jede Art in der Gattung und eine jede Gattung in der Natur, zu welcher sie gehört. Die Erde hat ihr Urbild in ihrem Sonnensystem und jedes dergleiche System im gesammten Universum. So ist in auf- und absteigender Weise Zusammenhang und Zusammenklang vollkommen gewahrt, und das Weltall bildet ein zusammenstimmendes, wohlgestaltetes, massvolles Ganze. In aufsteigender Weise hat eine jede Wesenheit in der nächstfolgenden, höhern, corporativen Allgemeinheit ihr Urbild, und in absteigender Weise hat jede Wesenheit in der nächstfolgenden, niedern, corporativen Besonderheit ihr Abbild; Ur- und Abbild entsprechen einander vollkommen und sind einander durchaus angemessen, nur mit dem Unterschiede, dass das Urbild nur Eines ist, während die Abbilder in der Wirklichkeit sich in einer grossen, unbestimmten und unbegrenzten Anzahl mehr oder minder vollkommener, dem Urbilde entsprechender Einzelwesen auseinanderlegen.

Zweiter Abschnitt.

Der Gedanke des Seienden. — Das Reich des Kosmos.

Erstes Kapitel.

A. Ganzes. B. Theile. C. Mechanismus.

1. Wir haben bisher die Dinge betrachtet, so wie sie uns erscheinen, wie wir sie unmittelbar, gleichsam mit blossem, unbewaffneten Auge wahrnehmen und beobachten in ihrer sinnlichen Einzelheit, Eigenheit und Einheit — die Dinge nach ihrem Schein, aber nicht nach ihrem Sein. Dieser Schein war der Art, wie die Dinge für uns, aber nicht, wie sie an sich sind. Von diesem ihren Für-uns-sein oder Schein schreiten wir nunmehr fort zu ihrem objectiven oder ihrem An-sich-sein. Das, was wir als ihr Für-uns-sein oder ihren Schein erkannt und erfahren haben, darf dabei nicht verloren gehn; wir müssen es zur Voraussetzung behalten und stets den Schein als den Hinweis auf das Sein wahren. Das Sein kann sich gar nicht anders als in diesem seinem Schein offenbaren; was es an sich ist, erfahren wir erst dann, wenn wir es im Ganzen betrachten, wenn wir seine corporative Geltung und Stellung, Bedeutung und Beziehung in Anschlag bringen. War die Betrachtung bisher eine relative und subjective, so erhebt sie nunmehr den Anspruch, wahr und objectiv zu sein. Der nunmehr einzuschlagende Weg der Entwicklung ist, gegen den bisherigen gehalten, ein umgekehrter. Der bisherige war der aufsteigende, der Weg von unten nach oben, vom Einzelnen

zum Einheitlichen, vom Besondern zum Allgemeinen, vom Theile zum Ganzen, von der niedrigsten zur höchsten Stufe. Der nunmehrige Weg muss freilich, wenn er die Entwicklung weiterführen soll, der gleichen Tendenz folgen. Er muss immer fortschreiten, immer höher ansteigen, immer umfassendere, weiter und tiefer blickende Aussichten eröffnen. Allein jemehr er das leistet, desto eifriger muss er sich umschauen, muss er bis zu den ersten Anfängen zu gelangen suchen und bis zum Besondern und Einzelnen sich wieder zurückversetzen, um uns dieses im Verhältniss, sowie in seiner nothwendigen Zugehörigkeit zum Ganzen zu zeigen. Bis dahin zeigte sich das Bestreben, das Ganze erst aus dem Einzelnen entstehen zu lassen, von jetzt ab gilt es, das Einzelne im Lichte des Ganzen zu betrachten.

Durch die vorhergehende Entwicklung ist genugsam dargethan, wie die letztgewonnene Gedankeneinheit sich als Stoff für die nächstfolgende höhere Entwicklungsstufe verwenden lässt und zu einer ganz andern und bessern Welt, einem Reiche der Formen, die Thore öffnet. Die Natur ist eben dieser Einheitsbegriff, von welchem die Entwicklung ihren Ausgangspunkt zu nehmen hat. Die Natur ist ein Ganzes. Dieses Ganze der Natur ist jedoch kein indifferentes Zugleichsein der Dinge, bei welchem die Massen und Wesen gleichgültig und beziehungslos neben einander lagern. Es sei denn, dass man die Natur bloss als Stoffeinheit betrachte, welche lediglich raumerfüllende, continuirliche und discrete Grössen, nach den Raumdimensionen abgegrenzte Formen und Figuren, Massen, Haufen, gemessen oder ungemessen, gezählt oder ungezählt, aufzeige. Oder aber dass man die Natur betrachte als eine Stoffeinheit, deren kleinste Theile gleichmässig und gleichgültig neben einander lagern und nur durch ihre Schwere, höchstens noch durch Repulsion und Attraction zu Ortsveränderungen, im Laufe der Zeit auch zu allerlei Verbindungen sollicitirt werden. Allein ein vollendetes Naturganze darf nicht als ein nur stoffhaltiges,

sondern muss nothwendig auch als ein formvollendetes Weltwerk betrachtet werden, dessen Theile sowohl im Einzelnen als auch im Ganzen eine bestimmte, begrenzte, wohlausgebildete Gestalt an sich tragen und zwar derart, dass jedem Theil und jedem Theil eines Theils Form und Figur nach festen, unwandelbaren Massen genau zugetheilt ist.

Diese Figuration bewirkt, dass im Ganzen die Gestalt der Theile, in den Theilen die Gestalt des Ganzen in allen Punkten und nach allen Anschauungsweisen mit aller Präcision bestimmt und vorgebildet liege; bewirkt ferner, dass das Ding an und für sich schon ein solches massvolles Ganze mit wohlgestalteten und passend angefügten Gliedern und als solches Ding doch wieder nur ein Glied des Grossen und Ganzen bilden dürfe. Diese Gliederung ist keine zufällige oder etwa beabsichtigte, durch künstlerische Schaffenskraft hervorgerufen und zur harmonischen Wohlgestalt geführte; sondern sie ist eine durch die nothwendigen Functionen des Theils und die Oekonomie des Ganzen bestimmte und geregelte Formbildung. Darum ist es aber auch nicht etwa irgend ein vorgefasstes Ideal der Schönheit und Zweckmässigkeit, welches Form und Gestalt bestimmt und regelt, sondern lediglich die Macht des Anpassens und Anbequemens des Gliedes an seinen Organismus, des Theiles an das Ganze und wieder die Einwirkung des Ganzen auf alle seine Glieder und Theile; es sind lediglich Nützlichkeits-, Brauchbarkeits- und Tauglichkeitsrücksichten, welche unbewusst und ungewollt das Gesammtwesen, äusseres wie inneres, beherrschen und gerade diejenige Form und Gestalt des Dinges in's Dasein rufen, dergemäss es am besten seine Verrichtungen ausüben, seine Bestimmung erfüllen und zur innern und äussern Zweckmässigkeit des Einzelnen wie des Ganzen das meiste und beste beitragen kann.

So sind denn die Theile dem Ganzen, das Ganze den Theilen gemäss und genehm; eines schickt sich in das andere, eines ist dem andern angepasst, eines ist bestimmt und geregelt durch das andere, und alles läuft

lediglich darauf hinaus, dass jedes Einzelne als Glied und Theil eines Ganzen und jedes Ganze als Glied und Theil des Allganzen auf das beste und zweckmässigste seiner Bestimmung nachkommen und seine Funktionen ausüben kann. Ein solches wohleingerichtetes Ganze aber nennen wir einen Mechanismus.

2. Unter einem Mechanismus verstehen wir ein zweckmässig eingerichtetes und demgemäss regelmässig funktionirendes Ganze, dessen Einzelbestände nicht starre und spröde Theile, sondern bewegliche, der Zweckmässigkeit des Ganzen dienende Glieder ausmachen. Diese Zweckmässigkeit aber ist nichts weiter als der am besten und geeignetsten gefügte, am innigsten und willigsten übereinstimmende Zusammenhang, Zusammengang und Zusammenklang des Ganzen mit seinen Theilen. Die Zweckmässigkeit ist ein Verhältniss des Einzelnen zum Ganzen. Die einfachste Thatsache der Zweckmässigkeit ist zunächst die Einheit in der Vielheit: ein Ganzes als die Summe aller Theile und die Theile als der völlige Inbegriff des Ganzen; ferner aber ist die Zweckmässigkeit ein Ganzes, das in allen seinen Theilen wohlgestaltet dasteht, und Theile, die in richtigem Form- und Massverhältniss zum Ganzen sich schicken und schmiegen; endlich aber ist sie ein Ganzes, das gemäss der Wohleinrichtung seiner Theile zu allen seinen Funktionen auf das beste geeignet ist, und Theile, die ohne Störung und Unterbrechung im Dienste des Ganzen wirksam sind. Stimmt so das Ganze zu seinen Theilen, fügen sich so die Theile zum Ganzen, so erfüllen sie ihren Zweck, und das Ziel, welches wir die Zweckmässigkeit nennen, ist erreicht.

Der Zweck, sagt Kant, sei kein constitutiver, sondern nur ein regulativer Begriff. Gemeint ist, er constituire kein selbstständiges, an und für sich seiendes Princip, sondern sei bloss der Ausdruck für das angemessene Verhalten eines Besondern gegenüber der Allgemeinheit. Von seinem Standpunkte aus hat Kant ja wohl Recht. Kant will ja nicht wissen, was das Ding an sich, sondern nur, was es für

uns gemäss der Einrichtung unseres Erkenntnissvermögens sei und bedeute; demgemäss kann er sehr wohl zwischen constitutiven oder setzenden, den Bestand und die Verfassung des Wirklichen und regulativen, das Verhältniss alles Wirklichen zu einander aussprechenden Principien unterscheiden. Nach unserem Dafürhalten, die wir das Wesen des an und für sich seienden Dinges selbst darzulegen uns anheischig machen, fällt dieser Unterschied fort. Wir haben nicht nöthig, erst eine Welt zu setzen und zu constituiren, die ja schon da ist. Einer solchen Anschauung gegenüber ist das constitutive Princip auch nur ein regulatives. Die Dinge sollen ja nicht durch das Denken gleichsam erst geschaffen, es soll ja nur dargelegt werden, wie sie sind und wie sie sich zu einander verhalten. Diese Darlegung ist aber nicht constitutiver, sondern regulativer Art. Andrerseits ist das angeblich nur regulative Princip ebensogut ein constitutives, denn Alles, was es über Ordnung und Einrichtung der Dinge sagt, gehört ebensogut zu ihrer Constitution, wie ihrer Wesenhaftigkeit. Die Wahrheit an der Sache ist, wir haben weder etwas zu constituiren noch zu reguliren, wir haben nur die Wesens- und Verhältnissbestimmungen des Daseienden genau und gewissenhaft anzugeben. So ist denn auch diese Zweckmässigkeit ebensogut ein constitutives als auch ein regulatives Princip.

3. Offenbar aber hat der Begriff der Zweckmässigkeit jedesmal anderen Sinn und Begriff, wenn diese als eine innere Eigenschaft eines jeden Ganzen wie eines jeden Theiles eines Ganzen bestimmt, oder aber, wenn sie nur als eine äussere Beziehung, als ein Verhalten des Einzelnen zum Allgemeinen, des Theiles zum Ganzen gefasst und hingestellt wird. Mit einem Wort, die Zweckmässigkeit als die innerlich wirkende Kraft ist eine andere als die Zweckmässigkeit durch äusserlich wirkende Anordnung. Es kann darum füglich von einer innern und einer äussern Zweckmässigkeit gesprochen werden.

Die oberflächliche und vulgäre Betrachtungsweise der Dinge sieht immer nur die äussere Zweckmässigkeit und kommt aus dem Erstaunen nicht heraus, wie Alles so gut und so weise eingerichtet sei, wie die Sonne des Abends unter- und des Morgens wieder aufgehe, wie es bei Tage hell und des Nachts dunkel, im Winter kalt und im Sommer warm sei, wie das Alles so gut für die Arbeit und für die Erholung des Menschen wie der gesammten Natur sich schicke, wie die Glieder, die Sinne und Organe eines jeden Wesens mit solch unvergleichlicher Zweckmässigkeit gebildet und für ihre Thätigkeiten und Obliegenheiten geschaffen seien; sie kann sich vielleicht nicht genug über die Einrichtung verwundern, dass an grossen Städten meist auch grosse Flüsse vorüberfliessen. Verdenken können wir das dem vulgären Bewusstsein nicht; es hat keine Einsicht in die innere Schaffenskraft der Natur, es kommt über die äussern Wahrnehmungen noch nicht hinaus. Und schliesslich fallen auch, im Grunde betrachtet, innere und äussere Zweckmässigkeit in Eins zusammen und bewirken erst in ihrem Zusammensein jene von der Zweckmässigkeit verlangte Einheit in der Vielheit.

Innere und äussere Zweckmässigkeit stehen durchaus in keinem andern Verhältnisse zu einander als die Kraft und ihre Aeusserung. Verstehen wir es nun, den innern, den Dingen beiwohnenden Kräften und Potenzen nachzugehen und dieselben in ihren Wirkungen, Gegenwirkungen und Wechselwirkungen als die Ursache dieser Weltzweckmässigkeit zu erfassen, so werden wir bald gewahr werden, dass die innere Zweckmässigkeit gleichbedeutend mit der äussern, und die äussere gleichbedeutend mit der innern sei. Wir reden hier von dem Mechanismus als einem Verhältniss des Ganzen zu seinen Theilen, welches sich in Einheitlichkeit der Form und Gestalt, in Ebenmässigkeit und Fügsamkeit der Bildung und Zusammensetzung aller Glieder zu erkennen giebt Nicht das Ganze und nicht die Theile für sich allein in ihrer Verbindung und Beziehung bilden und

bedeuten den Naturmechanismus, wenn nicht auch jene inhärente Kraft und Macht aufgesucht und hinzugenommen sein wird, welche den Mechanismus in stetiger Wirksamkeit erhält und die Theile dem Ganzen und das Ganze den Theilen gemäss ordnet und leitet. So immer tiefer zum Urgrund der Dinge hinabsteigend, gelangen wir bis in die innere, geheime Werkstätte der Natur, woselbst die Kraft zu suchen ist, welche ihren Mechanismus in Schwung und Thätigkeit erhält.

4. Dieses perpetuum mobile des Naturmechanismus ist keine blosse Aeusserlichkeit sorgfältig aus dem Begriffe des Ganzen construirter und zum Ganzen verbundener Theile, welches Ganze durch eine isolirte, von aussen hinzukommende Kraft in Bewegung gesetzt wird: der Naturmechanismus ist ein Internum, von welchem schon das kleinste Stofftheilchen die Kraft empfangen hat, sich mit dem Ganzen und seinen Theilen zweckmässig zu verbinden und in Gemeinschaft mit allen Stofftheilen des Ganzen auch die gemeinsame, bewegende Kraft zu verwirklichen. Der Naturmechanismus ist ein solcher, bei welchem der Stoff gleichzeitig die bewegende Kraft, die bewegende Kraft gleichzeitig der Stoff ist, bei welchem Stoff und Kraft in Eines zusammenfallen und in untrennbarer Gemeinschaft das Getriebe der Maschine in steter Thätigkeit erhalten, bei welchem Beide in ihrem Zusammensein Inneres und Aeusseres des Naturganzen repräsentiren. Der Gegensatz von Innerem und Aeusserem ist nichts Anderes als der Gegensatz von Stoff und Kraft. Beides müssen wir durch genauere Betrachtung dem Verständnisse einigermassen näher zu bringen suchen.

Zweiter Abschnitt. — Zweites Kapitel.

A. Inneres. B. Aeusseres. C. Organismus.

1. Was ist nun dieses geheimnissvolle Innere? Zunächst nichts weiter als der Gegensatz des Aeusseren, des räumlich ausgedehnten, des durch Form und Farbe sinnfällig gewordenen Seins. Das Innere ist kein räumlich Ausgedehntes, kein sinnlich Wahrnehmbares — es ist eben nur das Innere. Soll es jedoch wirklich etwas und nicht eine nebelhafte Unbestimmtheit, eine blosse Fiktion, ein Nichtseiendes vorstellen, so muss es mit dem Aeusseren in gewisse verwandtschaftliche Beziehungen gebracht werden. Ich weiss nur insoweit etwas von einem Ding oder einer Thatsache, als sie sich mir geäussert haben. Was in keiner Weise einen äussern Ausdruck gesucht und gefunden, davon kann ich auch nichts wissen. Was ich nicht weiss, das macht mich nicht heiss, das existirt für mich gar nicht, und das, wovon Niemand etwas weiss, das existirt auch für Niemand.

Nach dem Aeussern schliessen wir auf das Innere. Ja, es wird sogar behauptet und vielleicht mit vollem Rechte, dass Aeusseres und Inneres völlig identisch seien, dass das äussere Wesen nur der völlig adäquate Ausdruck sei eines innern Vermögens und nicht mehr und nicht weniger in Wirklichkeit und Verwirklichung enthalte, als das innere Vermögen auszudrücken die Kraft und Macht besitze. Wie viel Inneres soviel Aeusseres.

Allein das Aeussere ist für sich allein nicht im Stande, Beruhigung und Befriedigung zu gewähren. Das Aeussere ist in ewigem Wechsel und Wandel begriffen, ist zu unruhig und unsicher, ist womöglich nur ein leerer Schein, eine Sinnestäuschung; der grübelnde, forschende Verstand kann

sich damit nicht zufrieden geben, er sucht auf den Grund zu gehen, ihn quält und ängstigt jenes geheimnissvolle Weben und Walten, welches zu dem ewigen Entstehen und Vergehen des äussern Seins die Veranlassung bietet; ihn drängt und treibt es, bei allem Aeussern zu erfahren, was drin und dahinter stecke. Alles Aeussere fragen wir nach seinem Innern. Für jede äussere Wahrnehmung und Erscheinung haben wir ein Warum? und Woher? Woher diese mannigfaltigen, stofflichen Gebilde und deren räumliche Ausdehnung? Woher diese Formen und Farben, diese schönen, ebenmässigen Gestaltungsweisen? Woher dieses zweckmässige Zusammenstimmen und Zusammenwirken? Also und noch weiter forschend und fragend gelangen wir auf die erste und einzige Wesensbestimmung des Innern als der wirkenden Kraft und Ursache.

2. Worin ist nun aber diese wirkende Kraft und Ursache alles Seins und Geschehens zu suchen, etwa im Stoffe? Wir können uns diesen Stoff nur vorstellen als eine träge, indifferente, raumerfüllende, in's Unendliche theilbare Masse. Nun sehen wir aber diese Masse in Bewegung gerathen, aus ihrer Gleichgültigkeit heraustreten, lebendig werden, die mannigfaltigsten Formen und Gestalten annehmen, die zweckmässigsten Funktionen üben und zu einem wohlgestalteten und wohlgefügten Ganzen sich zusammenthun, und fragen: wie ist das dem trägen Stoffe möglich geworden? Wo haben wir die wirkende Ursache dieses Gestaltuugsprozesses zu suchen?

Es giebt einen Trotz, eine lenkungslose Unfügsamkeit des Denkens, welche von einer innerlich wirkenden Ursache trotz unwidersprechlicher Beweise nichts wissen und alle zweckmässigen Bildungen und Gestaltungen auf blindwirkende Zufälligkeit zurückführen will. Da soll die Schwere der Materie schon genügen, um alles Entstehen und Bestehen zu erklären. Man kann freilich der Wissenschaft und ebensogut der Schöpferallmacht keinen grössern und bessern Dienst erweisen, die erstere nicht besser vereinfachen, die

letztere nicht mehr verherrlichen, als wenn man die mannigfaltigen und unendlich complicirten Werke und Bestände der Natur auf die einfachsten Ursachen mit Erfolg zurückzuführen sich bemüht.

Die Schwere könnte man schon als diese Schöpferkraft so gut wie jede andere Ursache sich gefallen lassen; allein eine rein mechanische und blindwirkende wäre sie alsdann schon nicht mehr, zumal sie mit Repulsion und Attraction, anziehenden und abstossenden Kräften vereinigt gedacht zu werden pflegt; vielleicht gar nicht anders gedacht werden kann, denn die Schwere ist selbst nichts anders als eine gewisse Form und Folge der Massenanziehung. Das vulgäre und unmittelbare Erkennen nimmt die Schwere als eine selbstverständliche, zu dem Stoffe mit Nothwendigkeit gehörende und von demselben untrennbare Eigenschaft. Das ist nicht richtig, sie ist ebensogut eine jener innern uud geheimen Kräfte, wie jede andere Kraft auch, und wenn es möglich wäre alle Bewegung und Veränderung, alles Entstehen und Vergehen, alle mechanische und organische Lebensthätigkeit aus der Schwerkraft allein herzuleiten, so wollten wir gern dieselbe als die Universalkraft erkennen und verehren.

Merkwürdigerweise! Zur Erklärung grosser Massenbewegungen von Weltkörpern reicht das Princip der Schwere schon aus, allein es lässt uns im Stiche, wenn wir dasselbe auch auf die kleinsten Theile der Materie, bei welchen es in Bezug auf Werden und Wirksamkeit der Weltwesen doch vorzugsweise ankommt, anwenden wollen. Diese Schwerkraft erklärt uns jeden Mechanismus des Weltzusammenhanges; allein die Entstehung und Erhaltung der Lebewesen bedarf als Erklärungsgrund ganz anderer Principien. Die chemische Verbindung, das physische Wachsthum, die organische Gliederung folgt keiner bloss mechanisch wirkenden Kraft gleich der Schwere. Diese Kraft genügt für das Werden und Wirken der grössten, aber nicht für die kleinsten Theile der Materie, auf welche wir zu rück-

sichtigen haben, wenn wir das Naturganze chemisch, physisch und organisch erklären uud so recht in das Innere eindringen wollen.

3. Wir denken uns den Stoff oder die Materie ins Unendliche theilbar, derart, dass selbst das kleinste Theilchen wieder in noch kleinere zerlegt werden und die Theilung niemals zur Ruhe kommen kann. Gegen diese Consequenz des Denkens sträubt sich die wissenschaftliche Erfahrung, welche nur mit der Hypothese absolut kleinster Theile zu experimentiren, operiren, meditiren und speculiren vermag. Wie die Ursächlichkeit nicht bis in die Unendlichkeit fortgeführt werden kann, sondern immer rückwärts schreitend einmal bei einer ersten Ursache anlangen muss, also wird auch die Theilung am untheilbaren kleinsten Theilchen ihre Grenze haben, wenn dieses compositions- und entwicklungsfähig bleiben soll.

Was ist nun dieses kleinste Theilchen, dieses Atom, das selbst untheilbar, aus welchem jedoch jedes materielle Wesen zusammengesetzt sein soll? Ein kraftloses, träges, indifferentes, blind und zufällig seine Wirkungen übendes, seine Verbindungen eingehendes Wesen ist es nicht, sonst wäre daraus nicht einmal eine chemische Verbindung, geschweige denn eine physische Gestaltung oder organische Gliederung zu erklären. Mag diese Kraft, welche dem Atom beiwohnt, so einfach sein wie nur irgend möglich — ja sie soll und muss so einfach sein wie nur irgend möglich — allein irgend eine Kraft muss dem Atom beigegeben werden, wenn es seine Wirkungen zu üben, seinen Beruf zu erfüllen geeignet sein soll. Das Atom ist also nach dieser Auffassung jenes kleinste, kraftbegabte Stofftheilchen, welches alle die zur physischen und organischen Entwicklung der Dinge erforderlichen Verbindungen einzugehen vermag.

Dem klarer blickenden Verstande erhellt sofort, dass das also gefasste Atom ein mit vielen Widersprüchen behaftetes Etwas sei. Zunächst ist es das untheilbare stoffliche Wesen, woran das Denken Anstoss nimmt. Ist es stofflich,

dann ist es auch noch theilbar, ist es nicht mehr theilbar, dann kann es eben auch kein stoffliches Wesen sein, welches mit andern dergleichen Wesenheiten materielle Verbindungen einzugehen geeignet wäre. Um völlig untheilbar zu werden, würde es sich bis zum Nichts verflüchten müssen, und aus Nichts wird Nichts. — Was ferner störend auf die Betrachtung wirkt, ist der Dualismus von Stoff und Kraft, welcher in dem Atom zu Tage tritt. Das Denken sträubt sich gegen jeden Dualismus, weil es stets nach einfachen Principien sucht und mit Recht annimmt, dass der Gegensatz solcher Principien sich in der weitern Entwicklung zu unlöslichen Widersprüchen gestalten und Eines das Andere aufheben müsse.

Es lässt sich aber auch nicht annehmen, dass diese beiden Principien von gleicher Ursprünglichkeit, gleichbedeutende, gleich kräftige und fördersame Ursachen wären. Man hilft sich mit der Auskunft, dass die Kraft eine integrirende, immanente, — die Kraft nie ohne Stoff, der Stoff nie ohne Kraft zu denken sei. Das ist auch unfraglich richtig, ein transcendenter, von Aussen an den Stoff herangebrachter Motor ist die Kraft sicher nicht; sobald und solange Beide vereinigt zusammenwirken, wird Niemand im Stande sein, Stoff und Kraft zu sondern; ihr Zusammensein ist ein eben so inniges und einiges, wie wenn sie Leib und Seele wären. Trotzdem bleiben sie in alle Ewigkeit ein Doppelprincip von der widersprechlichsten Natur, welche Principien das nach Einheit suchende Denken unnöthiger Weise sich nicht als gleichberechtigt, gleichwerthig, gleich ursprünglich auferlegen lässt.

Zunächst fragt das Denken, welches von diesen beiden Principien ist das ursprüngliche, das eine oder das andere? Erst wenn es hierauf keine genügende Antwort finden sollte, müsste es sich, obwohl mit Widerstreben, mit dieser dualistischen Auskunft begnügen. Ohne solche Erwägungen wäre gewiss nie ein denkender Geist auf die Behauptung verfallen, der Stoff sei das Ursprüngliche; durch die rein

mechanische, blinde und zufällige Bewegung des Atoms sei das Weltall entstanden. Lange konnte man freilich niemals bei dieser durch die Gesammterfahrung widersprochenen Behauptung verharren. Immer wieder musste man auf die Urkraft zurückkommen, immer wieder durch den Dualismus der Principien hervorgerufen die Frage aufwerfen, welchem Principe gebührt das Prius?

4. Es ist gar merkwürdig wahrzunehmen, zu welchen Auskunftsmitteln — Verirrungen wollen wir nicht sagen, denn es waren consequente Entwicklungsphasen im Geschichtsverlaufe der Philosophie — das Denken gelangte, um aus diesem Dilemma herauszukommen und aus der Bedrängniss dieses Dualismus' sich zu befreien. Hierauf sind zurückzuführen alle die Formen des reinen Idealismus, Kriticismus und Skepticismus mit allen ihren Speculationen, Constructionen und Intuitionen im Alterthum und in der Neuzeit, die immer mehr von der Wirklichkeit sich entfernten, in das Gedankengewebe der Innerlichkeit sich immer fester eingesponnen haben, derart, dass schliesslich die Philosophie von der realistischen Naturforschung als schwärmerische Verirrung des Denkens, als müssige Grübelei weltflüchtiger Geister, als nutzlose esoterische Versenkung in das Dunkel der Innerlichkeit verspottet und geschmäht wurde.

Mit Unrecht! Die Philosophie that nur das Ihrige, um ein consequentes, unitarisches System der Welterklärung aufzufinden, welches nicht von der Schwere des angeblich schlechten und finstern Stoffes und seiner verkrüppelten und verzerrten Gebilde belästigt und niedergedrückt würde. Wenn der in's Unendliche theilbare Stoff, wenn die als wirkende Ursache gesetzte Priorität der Materie, wenn der Dualismus von Kraft und Stoff uns so drückende Schwierigkeiten, unlösbare Widersprüche, störendes Unbefriedigtsein der Denkthätigkeit entgegensetzt — was hindert uns, den Stoff als prima causa efficiens fallen zu lassen und an seine Stelle die Kraft zu setzen? Nichts, gar nichts! Beide in

gleicher Eigenschaft neben oder in einander zu belassen, dagegen sträubt sich nun einmal das Denken mit aller Macht, weil Beide von gar zu verschiedener und widersprechender Natur sind. Der Stoff ist die materielle, die Form ist die geistige Wesenheit, der Stoff ist ein rein extensives, die Kraft ein rein intensives, der Stoff das zur Massen-, die Kraft das zur punctuellen Wirksamkeit hinstrebende Princip. Der Stoff kann nicht zur Kraft werden, das verhindert seine starre, träge, indifferente Natur. Sollte aber auch die Kraft nicht Stoff werden können?

Auf diese Frage erhalten wir durch E. v. Hartmann eine bestimmte, exacte, wahrhaft classische Antwort. Ausgehend von der Frage: „Ist das Atom noch etwas Anderes als Kraft, ist das Atom eine rein stoffliche Wesenheit, und was ist bei diesem Wort zu denken?“ erfolgt die Antwort: „Alle Erklärungen, welche die Naturwissenschaft giebt oder zu geben versucht, stützen sich auf Kräfte; der Stoff oder die Materie bleibt dabei höchstens als ein im Hintergrunde lauerndes, müssiges Gespenst bestehen, das aber immer nur an den dunkeln Stellen sich zu behaupten vermag, wo das Licht der Erkenntniss noch nicht hingedrungen ist; je weiter die Erkenntniss, d. h. die Erklärung der Erscheinungen, ihr Licht verbreitet, desto mehr zieht sich im historischen Verlaufe der Stoff zurück, der in der naiv sinnlichen Anschauung noch den ganzen, äussern Raum der Wahrnehmung einnimmt.“ „Niemals aber, soweit die Naturwissenschaft reicht oder reichen wird, kann sie etwas anderes als Kräfte zu ihren Erklärungen brauchen, wo sie dagegen heutzutage das Wort Stoff braucht, versteht sie darunter wie unter Materie nur ein System von Atomkräften, ein Dynamidensystem und braucht die Worte Stoff und Materie nur als unentbehrliche Summenzeichen oder Formeln für diese Systeme von Kräften.“

Ebenso scharf und bestimmt wird der Einwurf zurückgewiesen, dass man sich Kraft ohne Stoff nicht denken könne, dass die Kraft ein Substrat haben müsse, an welchem sie

wirke, dass Kraft ohne Stoff ein unfassbares Scheinwesen sei. Im Gegentheil, meint Hartmann: „man kann die Verbindung von Kraft und Stoff nicht denken, weil man den Stoff nicht denken kann, denn diesem Worte fehlt jeder Begriff.“ „Es bleibt dabei, Stoff ist ein für die Wissenschaft leeres Wort, von dem man keine einzige Eigenschaft angeben kann, welche dem damit bezeichneten Begriffe zukommen soll; es ist ein Wort ohne Begriff, wenn man nicht mit dem eines „Systems von Kräften“ sich begnügt, wofür wir lieber Materie setzen. Demnach steht fest, dass die, welche behaupten, die Kraft nicht selbstständig denken zu können, sie in Verbindung mit Stoff erst recht nicht denken können.“

Hartmann hat diese Denkangelegenheit sehr ausführlich, eindringlich und überzeugend behandelt. Aus diesen wenigen Sätzen folgt schon die Antwort auf unsere Frage. Die Möglichkeit, dass Kraft zum Stoff werde, hat nicht nur alle Wahrscheinlichkeit, sondern vielmehr alle Gewissheit für sich. „Die Materie“, sagt Hartmann, „ist also ein System von atomistischen Kräften in einem gewissen Gleichgewichtszustande. Aus diesen Atomkräften in den verschiedenartigsten Combinationen und Reactionen entstehen alle sogenannten Kräfte der Materie, eine Gravitation, Schwere, Expansion, Elasticität, Krystallisation, Electricität, Galvanismus, Magnetismus, chemische Verwandtschaft, Wärme, Licht u. s. w.; nirgends, so lange wir uns im unorganischen Gebiete bewegen, brauchen wir andere als die Atomkräfte zu Hülfe zu rufen.“

5. So wären wir denn bis in das Innerste der Natur vorgedrungen — bis zu dem Punkte, wo die Unendlichkeit des All in einem einzigen Punkte sich auflöst, jenem Kraftpunkt, durch dessen Energie alles geworden ist, was uns an sonstigen Kräften, Stoffen, Formen und Körpern in ihrem Für-sich und Für-einander als selbstständige Einzelwesen wie als integrirender Theil des Weltganzen begegnet. Es wird einigermassen näher zu bestimmen sein, welche Bedeutung und Bewandtniss es um so einen atomistischen Kraftpunkt hat, was wir uns darunter zu denken haben.

Kraft ist Wirksamkeit, ist die Ursache aller zu Tage tretenden Erscheinungen und sinnlichen Wahrnehmungen. Keine Kraft ohne Wirkung und Wirksamkeit, keine Wirkung und Wirksamkeit ohne Kraft. Alles, was besteht und geschieht, muss und kann auf Kräfte zurückgeführt werden. Sträubt sich nun das Denken dagegen, einen Dualismus von Stoff und Kraft, ersteren als blosses Substrat der letzteren bestehen zu lassen, um wie viel erst müsste es durch eine Zweiheit oder Vielheit ursprünglicher Kräfte sich bedrängt und behelligt fühlen, von welchen eine die andere zu paralysiren und aufzuheben drohen würde. Eine Vielheit der Stoffe liesse sich noch denken, eine Vielheit gleich ursprünglicher Kräfte aber nicht. Würden sie eine jede für sich und nach bestimmter und besonderer Richtung hin sich wirksam zeigen, so könnten sie sich zu keinem gemeinsamen Werke vereinigen; eine müsste immer das Werk der andern stören und hindern. Würden sie sich jedoch in harmonischem Zusammenwirken am gemeinsamen Werke betheiligen und bethätigen, dann wären es wiederum nicht verschiedene Kräfte, sondern nur eine und dieselbe Kraft. Es giebt nur eine einzige Ur- und Allkraft, welche die Ursache ist alles Seins und Werdens, alles Bestehens und Geschehens im begrenzten Einzelsein wie im unbegrenzten Allsein.

Im Begriffe dieser Allkraft liegt auch das Wesen dieser Einzel- oder Atomkraft ausgesprochen. Kraft ist Wirksamkeit, Ursächlichkeit. Wie viel Kraft, so viel Wirksamkeit; Kraft und Wirksamkeit sind nichts von einander Verschiedenes, decken einander, sind vollständig identische Beziehungen, die eine nur in Form der geheimen Ursache, die andere in Form der offenbaren Wirkung gefasst. Eine Kraft muss wirksam sein können. Eine unwirksame Kraft ist nicht etwa eine innere, versteckte, latente Kraft, sondern es ist überhaupt keine Kraft, und weil keine Kraft, darum

auch nichts anderes, sondern das reine Nichts — das wahre „Messer ohne Klinge, woran der Stiel fehlt."

Die Ur- und Allkraft ist mithin die Allwirksamkeit und Allursächlichkeit. Diese Allwirksamkeit und Allursächlichkeit bedingt und bestimmt, dass die Kraft nicht in diesem Allsein und als dieses Allsein verharre, nur im und am Grossen und Ganzen ihre Wirkungen bezeige und bezeuge, sondern auch, dass sie sich begrenze, theile, verkleinere, punktualisire. Mit der Allwirksamkeit der Kraft ist ausgedrückt, dass sie an jedem Punkte und in jedem Momente der Räumlichkeit und Zeitlichkeit dasselbe sei und bleibe, was sie im Grossen und Ganzen der Unendlichkeit und Ewigkeit ist. Diese punktuelle Kraft ist die Atomkraft.

Diese Atomkraft ist durchaus nichts anders als die Allkraft selbst. Die Atomkraft ist nur das im unendlich Kleinen, was die Allkraft im unendlich Grossen ist. Das unendlich Grosse im unendlich Kleinen dargestellt, ist das All in seinem Werdepunkte dargestellt. Die Atomkraft ist die wahre Dynamis, die Allkraft, die wahre Energie; die Atomkraft ist die Möglichkeit, die Allkraft, die Wirklichkeit alles Seienden. Die Atomkraft ist der Keim zu allem Sein, die Allkraft ist das All selbst. Wie im Keime die Pflanze, so liegt im Atom das All vorgebildet, prädisponirt, prädestinirt. Das All ist nur die Energie, die Verwirklichung dessen, was im Atom erst als Dynamis, als Möglichkeit, als ein Keimsein vorhanden war.

In demselben Grade, ja in derselben identischen Beziehung wie das All vom Atom, zeigt sich auch das Atom vom All beherrscht und bestimmt. Das Atom lässt dem All nur zu Theil werden, was es von diesem empfangen hat. Das Atom ist ja nur das Product der allwirksamen, an jedem Punkte des Daseins thätigen Allkraft. Die Allkraft beherrscht und bestimmt die Atomkraft, dass sie nicht anders sich zu bethätigen und zu verwirklichen vermag, als nach der Richtung und zu dem Endergebniss hin,

welches ihr von Ewigkeit her durch die Allkraft vorgezeichnet worden war.

Im Atom dominirt das All derart, dass das Atom nur dem All gemäss sich bestimmen und entwickeln kann. Jedes Atom empfängt seine Qualität von dem All, und zwar als das Besondere und Einzelne seine Sonder- und Einzelqualität. Nicht jedes Atom kann jede Verbindung und Beziehung eingehen, sondern nur diejenige Verbindung und Beziehung, welche ihm schon von Urbeginn an durch das All vorgeschrieben war. Die Atomkraft ist von Ewigkeit her durch die Allkraft bestimmt und determinirt. Wie das Besondere sich nach dem Allgemeinen, der Theil sich nach dem Ganzen, das Glied sich nach dem Körper richten und fügen muss, also auch das Atom nach dem All, so von der Urzeit an, so für Zeit und Ewigkeit. Jedes Atom ist nach seiner ganzen Potenz ein Aus- und Abdruck des Allganzen. In jedem Atom ist Kraft, Wille, Geist und Weisheit vereinigt.

Die Atome in ihrer ersten Potenz gefasst und mit dieser Allkraft und Allmacht ausgestattet, bestimmt und sollicitirt, attrahirt und repulsirt eines das andere derart, dass sie in ihrer Allheit zum Allganzen sich fügen und verbinden. Die Ewigkeit des All bedingt die Ewigkeit der Gefüge und der Verbindungen der Atome. Durch das All ist jedem Atom von Ewigkeit her seine Bestimmung und Beziehung angewiesen. Niemals kann ein Atom sein Dasein verloren, niemals seine Qualität geändert haben. Das ist das wahre, logisch und metaphysisch begründete Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Jener ewig wechselnde Umsatz und Uebergang der einen Kraft in die andere, in welchem die Physiker das Gesetz von der Erhaltung der Kraft erkennen wollen, ist bloss ein Hinweis auf das eben ausgesprochene wahre Gesetz von der Erhaltung der Kraft und ein Beweis für die Richtigkeit desselben.

6. Kraft ist Wirksamkeit; dieser Satz bedeutet durchaus nichts weiter, als das Innere ist das Aeussere.

Darum wie Kraft und Wirksamkeit sich unterscheiden, so auch Inneres und Aeusseres; das Innere ist eben die Kraft, das Aeussere die Wirkung. Wie viel Kraft, so viel Wirkung, wie viel Inneres, so viel Aeusseres. Beide verhalten sich wie der Grund zur Folge, wie die Ursache zur Wirkung.

Sagen wir nun, wie viel Inneres soviel Aeusseres, so wollen wir damit nur andeuten, dass Alles, was besteht und geschieht, sich nach dem Gesetze des zureichenden Grundes der adäquaten Ursache vollziehe. Grund und Folge, Ursache und Wirkung müssen einander vollkommen decken, keines darf und kann mehr enthalten, als was im andern liegt. Das Mehr und Weniger sowohl auf der einen wie auf der andern Seite ist blosser Schein, der dadurch entsteht, dass es uns so schwer wird in das Innere einzudringen und einzublicken, und es uns darum so selten oder nie gegönnt ist, den ganzen Bereich der innern Gründe und Ursachen, oftmals aber auch den ganzen Belang der äussern Wirkungen zu überschauen. Wenn die Berge kreissen und bloss eine Maus gebären — nun so hatte das Kreissen entweder noch ganz andere und mächtigere Geburten zur Folge, oder aber diese unscheinbare Maus birgt in sich eine Wesenhaftigkeit, welche die ganze Energie des Bergekreissens erforderte, um zur Welt gebracht zu werden. Wenn wir sagen, kleine Ursachen grosse Wirkungen, so begehen wir zumeist den Irrthum, den nächsten Anstoss zum Hervortreten der Sache für die eigentlich wirkende Ursache zu nehmen. Eine ganze Reihe anderer Ursachen, welche dieses Hervortreten bereits von langer Hand vorbereitet hatten, lassen wir dabei unbeachtet.

7. Die Ursachen sind das Innere, die Wirkungen das Aeussere. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass die Ursache auch stets das gesammte Integer der Wirkung, das Ur der Sache oder des äussern Seins sein müsse. Ursache und Wirkung unterscheiden sich in dieser Hinsicht wesentlich von Kraft und Aeusserung. Sind sie auch darin

gleich, dass Beide ein Verhältniss des Innern zum Aeussern ausdrücken wollen, so werden sie doch, was den Erfolg betrifft, sich ganz anders und verschieden zu einander stellen und verhalten. Der Erfolg, welcher in der Aeusserung liegt, deckt sich vollkommen mit ihrer Kraft, derart, dass beide als identisch gelten können. Der Erfolg jedoch, welcher in der Wirkung liegt, deckt sich insofern nicht mit ihrer angeblichen Ursache, weil zu einer Wirkung in Ding oder Thatsache oft sehr viele Ursachen gehören, directe und indirecte, innere und äussere. Die directe, innere Ursache eines Dinges oder einer Thatsache können wir wohl als gleichbedeutend mit Kraft und Aeusserung setzen, allein wie viele andere indirecte, von Aussen kommende Ursachen spielen beiher, um dem Dinge oder der Thatsache zur vollen Wirklichkeit zu verhelfen.

Wenn aber auch solche Nebenursachen von Aussen her an die Sache herantreten, eine Innerlichkeit, ein Internum und Integrum bleiben sie darum doch. Die Ursachen können ebensogut von aussen her als von innen heraus ihre Wirkungen üben. Betrachten wir das Samenkorn, den Keim und die ausgewachsene Pflanze, das Ei oder das Fötus in den ersten Stadien der Entwicklung und vergleichen wir damit das ausgebildete Thier, so werden wir uns jederzeit sagen, da müssen gar viele und mächtige äussere Ursachen mitgewirkt haben, damit diese Wirkung hat erzielt werden können; lediglich von innen heraus, ohne von der äussern Ursächlichkeit angeregt, genährt, gefördert, angepasst, moderirt und rectificirt worden zu sein, können wir uns das Ding in seiner Vollendung nicht denken. Je vollkommener, ausgebildeter und ausgeprägter uns die Sache in Gehalt und Gestalt entgegentritt, um so mehr wähnen wir, dass dieselbe von der äussern Ursächlichkeit modificirt worden, um so länger den Einflüssen derselben ausgesetzt gewesen sei.

Die Macht und Bedeutung der äussern Beziehungen, Einflüsse und Ursächlichkeiten erscheint für die wissen-

schaftliche Betrachtung eine so grosse und umfassende zu sein, dass sie es versucht hat, alle Bildung und Gestaltung der Wesen als das Resultat von aussen kommender Einwirkungen und Anregungen aufzuzeigen und darzustellen. Alle Dinge der Natur von der höchsten bis zur niedrigsten Art, von dem vollkommensten und complicirtesten Organismus bis herab zum einfachsten und unvollkommensten, von der vollendetsten, reichst und schönst gegliederten Form bis zur eintönigsten und unscheinbarsten, haben sich durch äussere Einwirkungen und Einflüsse, als da sind Anpassung an die gegebenen Natur- und Lebensbedingungen, angemessene Zuchtwahl, ferner das stete Streben und Ringen nach Selbsterhaltung, den Kampf um's Dasein, wie sie es nennen — und zwar die höhere Art aus der nächsten, eine Stufe tiefer gelegenen, niedern gebildet und gestaltet. So lehrt eine Theorie, welche die moderne Naturwissenschaft nicht nur, sondern die ganze moderne Weltanschauung nach und nach erfasst hat und zu beherrschen trachtet.

Niemand kann gegen eine solche Lehre, welche den unverbrüchlichsten Naturzusammenhang, den reichsten und angemessensten Stufengang aller Wesen aufzeigt und ihre Darstellung durch ein unerschöpfliches Beweismaterial belegt, etwas einwenden wollen. Jeder vernünftig denkende und eindringliche Geist muss sich von einer Lehre angezogen fühlen, die wirklich etwas lehrt und erklärt und nicht bloss auf die Entstehung der Arten lebender Wesen, sondern ebensosehr auch auf das gesammte Weltgebäude und seine Entstehung Anwendung findet; muss von einer Lehre sich angezogen fühlen, die nicht auf schwankende Hypothesen oder gar auf ganz unfundirte Constructionen und Speculationen ihre Naturerklärung stützt und eine sinnestäuschende Luftspiegelung für das wahre Naturbild nimmt. Vor allem müssen alle tiefer und sinniger angelegten Geister und Gemüther von einer Lehre sich mächtig angezogen fühlen, welche darlegt, mit welch' weiser Oeconomie, mit welch' grosser Ersparniss von Kraft und Mitteln die Natur bei

ihrer Hervorbringung zu Werke geht, wie sie aus dem Einfachsten, Kleinsten und Unscheinbarsten das complicirteste, mächtigste und erhabenste Gebilde hervorzubringen versteht; welche darlegt, wie schon dem Geringsten und Niedrigsten jene Kraft und Potenz innewohnt, wodurch es das Höchste und Beste zu werden befähigt wird; welche darlegt, wie die Naturallmacht und Allkraft nicht bloss im Ganzen, sondern auch in jedem seiner Theile, nicht bloss im Allergrössten, sondern auch im Allerkleinsten und immer mit derselben Macht und Weisheit waltet und wirkt.

Allein diese Lehre darf auch nicht zuviel erklären wollen. Alle die von Aussen wirkenden, auch noch so mächtigen Ursachen können die innere Kraft und Anlage nicht ersetzen und entbehrlich machen. Durch Einwirkung und Anpassung von aussen her und nach aussen hin kann niemals erklärt werden, wie aus trägen, indifferenten Stoffen schöne, zweckmässige und zweckthätige Gebilde sich emporringen sollen. Es kann dadurch niemals erklärt werden, wie aus dem Anorganischen das Organische, aus dem Leblosen das Leben hervorgehen kann. Selbst zur Erklärung des chemischen Prozesses ist diese Theorie vollständig unzureichend, denn dieser Prozess vollzieht sich vermöge Verbindungsfähigkeit, chemischer Verwandtschaft, Atom- und Molekularkräften der chemischen Stoffe, nach immanenten, ewig unveränderlichen Gesetzen. Auch bezüglich einer Erklärung der Arten thierischer und pflanzlicher Organismen darf sie sich nicht zuviel zutrauen, sich nicht überheben und übernehmen.

Doch, was diese Angelegenheit betrifft, hat die speculative Wissenschaft schon kein Recht mehr, mit der exacten zu rechnen und zu rechten. So lange es sich noch um die Urzeugung, die Urentwicklung und Verbindung handelt, so lange und so weit überhaupt nur die punktuell wirkende Ur- und Allkraft in Betracht kommt, so lange wir über die Machtsphäre des Atoms nicht übergreifen, bewegt sich noch speculative und exacte Wissenschaft auf einem und dem-

selben Grund und Boden; was jedoch darüber hinausgeht zu den Verbindungen und Beziehungen organischer und unorganischer Elemente und Wesenheiten, gehört in das Bereich der exacten Erfahrungs- und Erforschungswissenschaft und ist der Botmässigkeit der Speculation entrückt. Was reine Speculation ist, kann nicht zur Erfahrungswissenschaft, was Erfahrungswissenschaft ist, kann nicht zur Speculation umgewandelt, der Grenzbereich Beider darf nicht überschritten werden. Doch wenn auch eine in die Sphäre der andern nicht übergreifen darf, einander widersprechen dürfen sie um so weniger, sonst ist offenbar auf der einen oder auf der andern Seite irgend ein Fehler oder Versehen gemacht worden, die rectificirt werden müssten; da, wo die exacte Wissenschaft noch ganz und gar auf die speculative Wissenschaft angewiesen ist, hat sie sich auch nach dieser zu richten und darf nicht Erfahrungswissen und speculatives Wissen confundiren, darf nicht die Erfahrungsgesetze auch der Speculation aufdringen wollen.

8. Die Speculation lehrt und beweist an der Hand consequenten Denkens, dass alle Kraft und Gesetzlichkeit in der Natur eine immanente sei, dass darum das Aeussere niemals etwas mehr, niemals etwas anderes enthalten könne, als was innerlich als Kraft und Keim in wandelloser Urbildlichkeit vorgebildet und vorbereitet liegt. Dieses Keimsein kann von aussen her zum Leben erweckt, genährt, gefördert und zu völlig ausgebildeten und ausgestalteten Lebewesen gross gezogen werden. Allein jede von aussen kommende Ein- und Mitwirkung hierzu muss sich zuvor verinnerlichen, muss sich dem Innern assimiliren und accommodiren, muss in das Innere vollkommen über- und aufgehen, muss selbst zu Innerem sich gestalten, bevor es in die Aeusserlichkeit heraustreten kann.

Es bleibt dabei, wieviel Inneres soviel Aeusseres; Inneres und Aeusseres bildet eine in Wirklichkeit unbezweifelbare Identität. Beides sind nur in Gedanken unterschiedene Betrachtungsmomente. Das Innere ist die Kraft,

das Aeussere die Aeusserung, das Innere ist die Ursache, das Aeussere die Wirkung, beides dieselben identischen Beziehungen und nur für die unmittelbare Anschauungsweise verschieden. Es ist ein Anderes, wenn die Betrachtung nur auf das Werden, das Entstehen und Vergehen, ein Anderes wieder, wenn sie auf das Sein und Bestehen rücksichtigt. Im Werden erschauen wir Kraft und Innerlichkeit in ihrem Drange und ihrer Sehnsucht, sich im Aeussern zu produciren und darzustellen. Das Sein ist die gewordene und producirte Aeusserlichkeit. Diese äusserlich gewordene Innerlichkeit, dieses Innere, welches mit dem Aeussern zu einer identischen Beziehung zusammengegangen ist, bezeichnen wir als organische Natur.

9. Das Innere, welches äusserlich geworden, hat seinen Zweck erreicht; einen weiteren Zweck hat es nicht, und auch der Zweck selbst hat keine weitere practische Verwirklichung, keinen weitern Machtbereich. Aufgabe des Zweckes ist Verwirklichung des Innern im Aeussern, und dass diese Verwirklichung eine wirklich zweckmässige werde, dafür sorgt das Innere, welches eben keine andre zulässt. Je vollkommener diese Verwirklichung gelingt, um so zweckmässiger ist das Ganze; je vollkommener, um so zweckmässiger, je zweckmässiger, um so vollkommener. Zweckmässigkeit und Vollkommenheit sind die Prädicate, auf welche der beste Mechanismus, aber noch weit mehr der Organismus Anspruch erhebt. (Trendelenb. Log. U. II. 74.)

Der Organismus ist wohl auch ein Mechanismus; eine zu bestimmten Funktionen adaptirte Gliederung der Theile zu einem einheitlichen Ganzen. Allein schon in Bezug auf die Zweckmässigkeit unterscheidet sich der Organismus wesentlich vom Mechanismus. Man pflegt zu sagen, dass im Organismus der Zweck ein immanenter, im Mechanismus aber nicht, sondern etwas von Aussen her zu ihm Herangebrachtes sei. Das ist nun aber bei dem Organismus als Mechanismus angeschaut, wie überhaupt bei dem Weltmechanismus nicht richtig, welchem eben so gut wie dem

Organismus eine immanente Zweckmässigkeit nachgerühmt werden darf. Der Mechanismus ist die Zweckmässigkeit, nicht wie sie von aussen her, sondern nach aussen hin sich kundgiebt; es ist die Zweckmässigkeit, wie sie erst in den streng gesonderten Gliedern und Massen des fertigen Ganzen sich regt; es ist die Zweckmässigkeit, welche gegen ihr inneres Sein und Werden vollkommen gleichgültig ist; es ist die Zweckmässigkeit der Starrheit und Leblosigkeit; es ist die Zweckmässigkeit, welche mit fertigen, bestehenden und wirksamen Gesetzen und Kräften arbeitet, und die darum von dem äussern Verstande, soweit seine Macht und Mittel reichen, nachgebildet werden kann. Daher der Schein, als wäre die Zweckmässigkeit des Mechanismus eine von aussen her verliehene; daher diese scharfe Unterscheidung von Stoff, Form, Gliederung, wirkenden Ursachen in der Maschine, welche als durchaus verschiedene Dinge wie von einer fremden Intelligenz gewählt und zusammengebracht erscheinen; daher der Irrthum, als sei die Maschine nur die Verwirklichung eines alienen, schöpferischen Gedankens, welcher das Werk erdacht und gemacht, die Stoffe gewählt, die Formen angebildet, die Glieder zusammengefügt, die Bewegung mitgetheilt habe.

Das verhält sich nun bei dem Organismus ganz anders; da ist die Zweckmässigkeit eine unbestreitbar innerliche, sie hat ihren Ursprung im Innern des Ganzen und verbleibt auch innerhalb seiner selbst als Selbstzweck des Organismus. Im Organismus sind Stoff, Form, Gliederung, wirkende Ursache ganz und gar in einander und mit einander, allesammt gleichzeitig und gleichmässig von dem ihnen innewohnenden Zwecke geleitet und gelenkt, gebildet und gebaut. Zwischen den Bestandtheilen des Organismus herrscht die unverbrüchlichste Solidarität — Eines für Alle und Alle für Eines. Aus dem Stoff erzeugt sich die Form, aus der Form die Gliederung, und Stoff und Form und Gliederung werden beherrscht durch die inneren, sie durchziehenden Organe, auf welche Stoff und Form und Gliederung zurückzuführen

sind, und durch welche sie zu einem lebendigen Ganzen verbunden werden. Alles ist Organ, welches aufnimmt und ausscheidet, welches alle Einwirkung auf das Ganze überträgt und durch welches das Ganze seine Gegenwirkungen übt, durch welches überhaupt das active und passive Verhalten des Organismus geregelt und gelenkt wird. Jedes Einzelne für das Ganze und das Ganze für jedes Einzelne. Alles im Organismus steht mitsammen in der innigsten Einwirkung, Gegenwirkung und Wechselwirkung. Die Theile sind nichts für sich, sie sind nur im Ganzen, für das Ganze und durch das Ganze; vom Ganzen getrennt und gelöst, verlieren sie Zweck und Bedeutung. Die Einheit des Organismus — und darauf ist das meiste Gewicht zu legen — ist eine Einheit der Entwicklung, aus sich selbst heraus geworden und gewachsen, eine Einigung, die sich stets nur innerhalb des Ganzen vollzieht, gleichzeitig und gleichmässig alle Theile und Glieder erfasst, hervorbringt und zum Ganzen verbindet, — nicht etwa wie beim Mechanismus eine aus verschiedenen, selbstständigen Gliedern combinirte Einheit, deren Theile man sich beliebig getrennt, abgelöst und zum selben Mechanismus wieder zusammengefügt und verbunden denken kann.

Der Mechanismus ist kein Organismus, allein der Organismus ist ein Mechanismus und kann erst als der kunstvollste, gliederreichste, alle die Kräfte und Gesetze der Natur auf das sinnreichste und zweckmässigste benutzende Mechanismus nach seinem wahren Wesen erkannt und verstanden werden. Solches darzulegen ist jedoch nicht Sache der speculativen, sondern Aufgabe der exacten Wissenschaft, welche dabei mit ihrer reichen Erfahrung, mit allen ihren feinen und scharfsinnig ersonnenen Experimenten und Instrumenten zu Werke geht.

Ob es der Wissenschaft jemals gelingen wird, den Organismus auf rein mechanische Weise zu erklären? Wir zweifeln keinen Augenblick an der Möglichkeit und darum auch nicht an der Ausführbarkeit. Doch täusche man sich

nicht; die vollkommenste mechanische Erklärungsweise des Organismus ist darum kein Beweis, dass der Organismus nun auch ein blosser, ganz ordinärer Mechanismus sei. Der Organismus bleibt stets das, was er ist und wenn auch die Erklärung seiner Entstehung auf rein mechanischem Wege vollkommen gelungen wäre. Es kommt ja nicht auf das Ganze des Organismus selbst, sondern auf die Urbestandtheile an, aus welchen er geworden ist. Wenn schon das kleinste Bestandtheil, von welchem die Entwicklung beginnt, selbst ein vollendeter Organismus ist und auf rein organischem Wege zur Entwicklung getrieben wird, so kann der vollendete Organismus auch niemals wieder zum puren Mechanismus herabsinken.

Schon das kleinste Bestandtheil, das Atom, die Monade, der Keim, die Zelle, womit die Erklärung beginnen müsste, ist ein organisches Wesen, ja ist in der Keimzelle bereits der fertige Organismus selbst, und weiter reicht unsere Erklärungsweise nicht

In der Erklärung des Organismus ist überhaupt die Schwierigkeit, oder besser gesagt, die Wunderbarkeit der Sache gar nicht enthalten als vielmehr in der Erklärung seines Mechanismus, wie überhaupt in der Erklärung des Naturmechanismus. Woher entnimmt das Atom Vermögen und Kraft, um mit der durch die Chemie nachgewiesenen Regelmässigkeit alle die Verbindungen zu Molekulen, Elementen, anorganischen und organischen Materien, Partial- und Universalkörpern einzugehen? Das ist das grosse Räthsel, welches durch mechanische Erklärungsversuche zu lösen wohl niemals möglich sein wird. Weit eher mag es gelingen die „Thatsachen des Bewusstseins" als die Kräfte der Atome aus mechanischen Ursachen herzuleiten.

Zweiter Abschnitt. — Drittes Kapitel.

A. Leben. B. Wirksamkeit. C. Kosmos.

1. Jeder Organismus ist auch ein Mechanismus, ein Mechanismus höherer Art. Wie die Welt ein grosser Mechanismus, so bildet sie auch einen eben solch grossen Organismus, das will sagen, einen Mechanismus mit Leben. Diesen Umstand festhaltend, gelangen wir zum wahren Unterschiede von Mechanismus und Organismus und damit zum unterscheidenden Merkmale des Organismus überhaupt. Der Mechanismus functionirt vermöge der Einwirkung bekannter und gewöhnlicher Naturkräfte, der Organismus functionirt mittelst des eigenen inneren Lebens. Das unterscheidende Merkmal des Organismus ist also das Leben.

Der Organismus ist Leben, nur Leben und nichts als Leben. Sagen wir nicht, der Organismus hat Leben, nein er ist Leben und weiter nichts: Ein todter Organismus ist überhaupt kein Organismus, ist ein Widerspruch in sich selbst, ein Cadaver. Leben und Organismus ist völlig identisch. Der Organismus ist die Leben gewordene Kraft. Wie die Kraft Stoff wird, wie der Stoff zum Mechanismus sich gestaltet, wie der Mechanismus zum Organismus erstehet, also wird die Kraft Leben.

Was Leben ist, zu sagen, ist sehr leicht und sehr schwer; es ist das Geheimnissvollste und das Offenbarste, das Räthselhafteste und das Einfachste. Wenn der Organismus Leben ist, so ist das Leben die Organismus gewordene Kraft.

Alles ist Kraft, darum ist Alles auch Leben. Alles ist Leben, darum ist auch Alles Organismus. Die ganze Welt ist ein einziger, grosser Organismus, ist Kraft, ist Leben,

stetes, unruhiges, wechselvolles, beseeltes, unsterbliches Leben, das sich unaufhörlich, den Sinnen wahrnehmbar, neben uns, unter und über uns klar und offenbar bethätigt. Ein von aller Welt wahrgenommenes, offenes Geheimniss und nur so weit offenbar und bekannt, als wir in das Wesen des Organismus Einsicht erlangt haben. In dem Masse wie die exacte Wissenschaft unsere Erkenntniss vom Wesen des Organismus vermehrt, erweitert sich auch das Verständniss des Lebens. Hier wie überall steht die exacte Wissenschaft mit der speculativen im innigsten Contact.

2. Organismus ist Leben, Leben ist Kraft, doch ist die Kraft nicht auch schon Organismus, da sonst alle diese Erklärungsversuche im Kreise sich drehen und immer wieder an der alten Stelle anlangen würden Diese Lebenskraft ist eine ganz andere als die Kraft in ihrer ersten Potenz, welche zum Stoffe sich verdichtete und verhärtete und zu mechanischen Gefügen und Gebilden sich zusammenfand. Diese Lebenskraft ist das stete Walten und Erhalten, Entfalten und Gestalten in der Natur. Die innere Lebenskraft ist äussere Lebensthätigkeit, Lebenswirksamkeit. Sie ist eine andere in Bezug auf die innere wie in Bezug auf die äussere Lebensthätigkeit, sie ist eine andere in Bezug auf die niedern wie in Bezug auf die höheren Organismen und ist und bleibt doch stets die eine und dieselbe Lebenskraft, stets gleichmässig und gleichartig in ihren Wirkungen, stets darauf gerichtet, ein einziges und einheitliches Feld des Lebens zu bearbeiten und ein Reich des Lebens zu begründen, in welchem Alles lebt und leben lässt, Alles von Allen erhalten wird und zur Erhaltung Aller beiträgt; ein Reich, in welchem es hie und da zwar etwas wild, aufgeregt, rücksichts- und erbarmungslos zugeht — kein Wunder! denn der „Kampf ist der Vater der Dinge", sagt Darwin und Heraklit: — allein es ist ein Kampf um's „Dasein", in welchem doch schiesslich Alles zur Ordnung und Regelmässigkeit, Schönheit und Zweckmässigkeit sich verkehrt und verklärt; ein Reich, in welchem selbst Tod und Verwesung dazu dienen müssen, neues, schöneres und reicheres Leben zu erzeugen.

---

3. Leben ist Organismus, Lebensthätigkeit ist organische Thätigkeit. Innerlich nun besteht diese Lebensthätigkeit in der Assimilations- und Regenerationskraft des Organismus. Hierin haben wir wieder einen von den durchgreifenden Unterschieden zwischen einem Organismus und einem Mechanismus. Eine Assimilations- und Regenerationskraft konnten wir bis jetzt an einem Mechanismus noch nicht bemerken. Die Assimilation ist die Lebensthätigkeit, vermöge welcher der Organismus fremde Stoffe aufnehmen und in die eigne organische Substanz verwandeln kann. Mit dieser Umwandlung ist zunächst ein Wachsthum verbunden. Darunter verstehen wir eine Ausbildung des betreffenden Organismus bis zu jenem Grade der Vervollkommnung, welche er seiner Anlage gemäss erreichen kann.

Diese organische Assimilationskraft ist nicht nur eine Substanzen, sondern auch eine Gefässe bildende, jene Gefässe, welche nothwendig sind zur Vollendung des Gesammtorganismus und zur Vollbringung der organischen Lebensthätigkeit. So bildet der Organismus seine Organe und die Organe hinwiederum ihren Organismus, so wird die unaufhörliche und „lebendige" Wechselbeziehung zwischen dem Ganzen und seinen Theilen hergestellt. Wie die Gefässe und in Uebereinstimmung mit denselben bilden sich auch die Werkzeuge der höhern Organismen, welche bei der Assimilationsthätigkeit unmittelbar nicht betheiligt sind, allein dieselbe vorbilden und vorbereiten und die nöthigen Assimilationsstoffe herbeischaffen. Mit den Organen bilden sich alle die äussern Formen und Anlagen, welche für die Organe und Werkzeuge als die angemessensten erscheinen. Und wenn wir diese äussern Formen nach dem Masse der Schönheit und Zweckmässigkeit sich bilden und gestalten sehen, so hat auch dieses Moment in der Gesammt-

anlage des Organismus, in seiner Erhaltung und Entfaltung seinen Grund.

Die assimilirende Lebensthätigkeit wird zur regenerirenden, die Assimilation zur Regeneration, wenn dieselbe darauf gerichtet ist, die schwindenden, verbrauchten und absterbenden Stoffe und Gefässe immer auf's Neue wieder zu erneuern und zu ergänzen. Die Lebensthätigkeit ist vorzugsweise Assimilationsthätigkeit, das heisst Aneignung des Fremden durch Umwandlung in das Eigne. Solche Umwandlung kann nur vermittelst eines eigenthümlichen chemischen Prozesses, durch atomistische und molekulare Scheidung und Verbindung sich vollziehen. Diese fortwährende organische Thätigkeit der Assimilation und Regeneration wird befördert, geordnet und geregelt durch eine aus dem gesammten Organismus hervorgehende, bestimmte und geleitete mechanische Thätigkeit der Organe und Gefässe, welche die Assimilationsstoffe aufnehmen, zur Assimilation vorbereiten und überall da absetzen, wo die Assimilation und Regeneration nach ihnen verlangt.

Nicht bloss diese assimilirende, sondern auch und in noch weit höherm Masse die regenerirende Thätigkeit ist innerhalb des Organismus eine unaufhörliche und zwar derartige, dass die Assimilation zugleich als Regeneration, die Regeneration zugleich als Assimilation sich kundgiebt. Beide unterscheiden sich insofern, als die Assimilation vorzugsweise für die Stoffbildung, die Regeneration für die Formvollendung befähigt und befleissigt sich zeigt. Die geeigneten Stoffe werden aufgenommen, die ungeeigneten ausgeschieden, die verbrauchten ersetzt, und diese Thätigkeit erfasst den ganzen Organismus, verbreitet sich über alle Stoffe und Theile desselben. Der gesammte Organismus ist vermittelst Aufnahme und Ausscheidung in fortwährender Regeneration begriffen, so dass wohl eine nicht allzu lange Zeit dazu gehören mag, bis sich wieder einmal eine vollständige Erneuerung des Organismus vollzogen haben wird.

4. Die Assimilations- und Regenerationsthätigkeit ist eine begrenzte, sie ist am lebhaftesten, so lange der Organismus noch im Wachsthum begriffen ist. Dieses Wachsthum ist bestimmt und bedingt durch die bereits dem Keime mitgegebene Uranlage und wie wohl anzunehmen ist, mit Rücksicht auf die gesammten Lebensbedingungen des betreffenden Organismus, sowie mit Rücksicht auf die gesammte umgebende Natur. Ist der Organismus ausgewachsen, hat er diejenige Ausbildung und Vollkommenheit, welche ihm vermöge einer „prästabilirten Harmonie“ in und mit den inneren und äusseren Lebensbedingungen zusteht, erreicht, dann geht es wieder abwärts. Die Assimilations- und Regenerationskraft wird immer schwächer, in immer längeren Zeiträumen gelingt dem Organismus die nothwendige Selbsterneuerung, der Organismus altert, wird matt und schwach, die Regenerationsthätigkeit hört endlich ganz auf, und die abgenutzten Organe gehen ihrer Auflösung entgegen.

Stillstand ist Rückgang; das gilt vornehmlich auch bei dieser Entwicklungsthätigkeit des Organismus. Sobald die organische, assimilirende und regenerirende Thätigkeit nachgelassen oder aufgehört hat, entsteht ein scharfer, aufreibender Antagonismus zwischen Mechanismus und Organismus, dann wird die nimmer ruhende, mechanische Thätigkeit der Organe dieselben nach und nach aufreiben, hemmen und lähmen müssen, bis der schlecht functionirende Mechanismus den Organismus zum Stillstande bringt und der Tod eintreten muss. Der Organismus stirbt ab, es folgt die Verwesung. Diese Verwesung ist nicht gänzliche Entwesung; es ist blosse Auflösung dieser organischen Wesenheit, aber Erhaltung ihrer Stoffe und Kräfte für die Neubildung anderweitiger Organismus. Jeder Einzel-Organismus hat nur eine bestimmte Lebensdauer, welche durch die Gesammtanlage bestimmt und in dieselbe einbegriffen ist.

5. Dass der Tod ein bloss individuelles Absterben sei und bleibe, dafür sorgt die Regenerationsthätigkeit mittelst der Fortpflanzung. Regeneration als Hervor-

bringung eines ganz neuen selbstständigen Organismus ist Fortpflanzung. Fortpflanzung ist Regeneration, aber nicht im eigenen, sondern in einem andern gleichartigen Organismus. Je einfacher der Organismus, um so einfacher der Act der Fortpflanzung. Diese Fortpflanzung geschieht vermittelst einer Zeugung oder eines andern die Erhaltung der Art bezweckenden Vorganges und ist auf der untersten Stufe gewissermassen eine Urzeugung. Jene generatio aequivoca, jene spontane Archigonie, vermittelst welcher die organische Materie sich aus und durch sich selbst zu lebenden Organismen — eigentlich eine Tautologie — entwickelt, ist der primitivste Zeugungsact.

Jene Urzeugung ist die eigentliche Weltzeugung, die Hauptlebensthätigkeit der Weltregeneration. In einem Weltorganismus, wie beispielsweise unsere Erde einer ist, ist wie in einem jeden andern Organismus, so lange er lebt, Alles schon in seinen kleinsten Theilen bestimmt, geregelt, placirt und situirt. Die Lebensthätigkeit des Organismus ist eine atomistische und molekulare, darum muss schon einem jeden Atom und Molekul seine Bestimmung und Verrichtung angewiesen sein, die es, durch den gesammten Weltorganismus dazu prädisponirt, stets inne zu halten gezwungen ist.

Was ein jeder andere Organismus, das ist auch unser Erdorganismus. Er lebt noch, hat vielleicht die Kinderschuhe noch nicht abgelegt, ist vielleicht aus dem Jünglingsalter noch nicht herausgetreten — so ist er denn auch noch in voller Lebensthätigkeit; alles an ihm und in ihm ist genau bestimmt und geregelt; da ist kein Atom vorhanden, dem nicht von Uranfang an seine Bestimmung angewiesen, und das nicht für die Ewigkeit dynamisch und qualitativ seine Ausstattung empfangen hätte. Nur darin besteht jenes im Weltorganismus begründete Gesetz der Erhaltung der Kraft, dass kein Atom sein Dasein verlieren, aber auch sein Dasein niemals verändern kann. Jedes Atom hat als eine Offenbarung der Allkraft mit Rücksicht auf das

All seine Bestimmung empfangen, die es zu erfüllen hat. Alles macht mit Allem zusammen eben jenen Weltorganismus aus, innerhalb dessen kein Atom seiner Bestimmung entfremdet werden kann. Die schon im Atome qualificirten organischen Keime entwickeln sich stetig und unaufhörlich zu immer neuen und erneuten Organismen als Kundgebungen der in ihm ruhenden Lebenskraft des Weltorganismus; das nennt die Wissenschaft die Urzeugung.

Dass in der langen Reihe ungemein zahlreich abgestufter Organismen der nächstfolgende höhere aus dem vorhergehenden niedern sich heraus und heraufgebildet habe, ist durchaus nicht unwahrscheinlich, obgleich es bis dahin noch keinem Forscher gelungen ist, einen vollkommen überzeugenden Beweis hierfür zu erbringen. Eine ganz allmählig aufsteigende Stufenfolge von Organismen, innerhalb welcher das gesammte Leben aller niedern in der nächstfolgenden höhern sich repräsentirt und concentrirt, ist unzweifelhaft vorhanden, und hierin liegt die Möglichkeit dieser Entwicklung des höhern aus dem voraufgegangenen niedern Organismus begründet.

Gegen diese Annahme bildet der Umstand keine Gegeninstanz, dass gewisse Stufen sich zu ganz besondern Arten und Gattungen von Organismen mit ähnlicher Abstufung hervorbilden. In dem mächtigen Stammbaume organischen Lebens sind diese die Verzweigungen und Verästlungen. Auch die verschiedenen Weisen der Zeugung und Fortpflanzung, welche in dem höhern Organismus zu einem immer vollkommenern, edlern und zweckmässigern Acte sich ausbilden, können die bezeichnete Entwicklungstheorie nicht umstossen. Das organische Leben hat sich vielmehr in der Vervollkommnung der Zeugung ein neues Hülfsmittel geschaffen, um immer edlere und vollkommenere Organismen in's Leben zu rufen und die Stufenfolge der Organismen zu vollenden.

Die Zeugung ist die fortwährende, continuirliche Regeneration des Weltorganismus. Wenn der Zeugungsvorgang

auch conform den Organismen eine abgestufte Entwicklung zeigt, so können wir doch ganz genau zwei Arten der Zeugung unterscheiden, die Urzeugung und die geschlechtliche Zeugung. Die Urzeugung ist vorzugsweise denjenigen Organismen eigenthümlich, deren Bestand vom Mutterboden des allgemeinen Organismus noch nicht losgelöst ist, die darum alle Wandlungen des allgemeinen Organismus mitzumacheu haben und auch an der Art und Weise seiner Zeugung participiren.

Alle Zeugung der Pflanzen, so sehr dieselbe in den höhern Pflanzenarten auch ausgebildet sein mag, ist blosse Urzeugung, ist die Zeugung in ihrer primärsten und primitivsten Form, ist blosse Keimbildung aus den organischen Stoffen. Diese fortwährende Keimbildung documentirt eben die ewige und alldurchdringende Regenerationskraft des Weltorganismus. In diesem allgemeinen Organismus, in diesem Organismus aller Organismen ist alle Regenerations- und Zeugungskraft blosse Keimbildung, Entstehung organischer Keime aus den organischen Stoffen. Schon im Keime kann der Organismus sich loslösen und ein selbstständiges Leben beginnen. Auf diese Weise entsteht das ungeheure Reich der Protisten, Primalien, Protorganismen, von welchen Niemand sagen kann, ob sie zum Thierreich oder zum Pflanzenreich gehören und aller Wahrscheinlichkeit nach Thiere (Infusorien) werden, wenn sie ihr selbstständiges Leben weiter fortzusetzen angehalten sind, und Pflanzen, wenn sie sich dem festen Boden einsenken.

Der selbstständige Organismus sorgt auch selbst für die Keimbildung zur Fortpflanzung seiner Art und überträgt und vererbt alle Eigenthümlichkeiten des eignen Wesens auf den Keim. In dem Keime concentrirt sich alle Regenerationsthätigkeit des Organismus, die, insofern sie auf einen neuen, selbstständigen, sein Wesen wiederholenden und verjüngenden Organismus hinzielt, eine wahrhaft schöpferische Thätigkeit ist. Die Keimbildung des Organismus hat durchaus nichts Erstaunlicheres und Wunderbareres als jede andere Assimilations- und Regenerationsthätigkeit; die Keimbildung ist eine dem Organismus conforme Urzeugung. Wie die Assimilations- und Regenerationsthätigkeit des Organismus stetig und unaufhörlich an der Ausbildung und Erneuerung der Theile, Gefässe und Werkzeuge des Organismus arbeitet, also auch, und vielleicht als Hauptzweck dieser Thätigkeit, an der Keimbildung zur Fortpflanzung. Fast scheint es, als ob die gesammte Assimilations- und Regenerationsthätigkeit des Organismus nichts weiter wäre als eine andere Form der Urzeugung.

6. So lange die Fortpflanzung durch blosse Keimbildung geschieht, und wären diese Keime auch schon ein entwickeltes, complicirtes Gebilde — ist die Fortpflanzung blosse Urzeugung. Erst wenn zur Fortpflanzung des Keimes die Begattung hinzutreten muss, wird die Fortpflanzung zur wirklichen Zeugung. Diese Zeugung eines gleichartigen Wesens durch zwei geschlechtsunterschiedene derselben Gattung ist der merkwürdigste, folgenschwerste, edelste und erhabenste Vorgang im Gesammtleben des Organismus. Der Mutterschooss ist der Quell des schönsten und erhabensten Lebens, auch jener besten und höchsten Formen desselben, welche wir als geistig-sittliche Lebenserscheinungen und Lebensthätigkeiten zu bezeichnen pflegen.

7. Die Lebensthätigkeit wird in den höhern Organismen zu Lebenslust, Lebensverlangen, Lebenstrieb, Lebensbegierde. Wie ist das nun aber möglich? Wie kann man plötzlich solche geistigen Vorgänge in den Entwicklungsgang einreihen? Bisher war immer nur von rein materiellem Leben und Wirken die Rede, und wie unter der Hand des Taschenspielers wird uns das Materielle zum Immateriellen. Ist das nicht ein wahrhafter salto mortale von einer Welt in die andere, vom bekannten Diesseits zum unbekannten Jenseits? Sieht das nicht aus wie der wahre deus ex machina, der, wenn man ihn braucht, — sofort ist er da!

Das mag wohl Alles bei jeder andern Betrachtungsweise zutreffend sein, die Materielles und Immaterielles, Körperliches und Geistiges als zwei gesonderte Principien und Wesenheiten hinstellt, welche nichts mit einander gemein haben, von welchen, als einander entgegengesetzt, niemals das eine in das andere übergehen kann. Das mag zutreffend sein bei jener dualistischen Welt- und Lebensanschauung, welche Materielles und Geistiges so streng von einander scheidet, dass Beide wohl mitsammen communiciren aber niemals Eins werden können. Allein für eine Betrachtungsweise, welche Materielles und Geistiges für rein identische Beziehungen — nein, das wäre schon zu viel gesagt, sondern für eine reine Tautologie nimmt, kann doch das keine Schwierigkeiten haben.

Wir redeten hier von Leben und Wirksamkeit, wir sprachen von einer assimilirenden und regenerirenden Lebensthätigkeit des Organismus und glaubten in diesen Actionen, im Grossen und Ganzen betrachtet, rein dieselben Vorgänge zu erkennen, ja selbst das Absterben glaubten wir aus dieser Gemeinsamkeit nicht ausschliessen zu dürfen. Uns kann durchaus nichts hindern, nun auch Lust und Trieb in diese Identität einzubeziehen. Der immaterielle Kraft- und Werdepunkt, Atom genannt, enthielt schon alle jene stillen und geheimen Dynamiden in sich verschlossen; sie begleiten uns als stille Theilnehmer unseres Unternehmens noch unbekannt und ungenannt auf dem Entwicklungsgange zum höhern Leben; sie werden, wo die Nothwendigkeit sich zeigt, zu Energien, und treten zur richtigen Zeit und am richtigen Orte in Wirklichkeit und Wirksamkeit.

8. Die Lebensthätigkeit wird in den höhern Organismen zur Lebenslust. Nennen wir diese nun Instinct, Begierde, Trieb, Verlangen, Liebe — das wird Alles auf Eins hinauskommen; sie dienen allesammt nur einem und demselben Zweck — suum esse conservare — der Selbsterhaltung. Dieser Selbsterhaltungstrieb ist in erster Beziehung Anpassung; Anpassung an die gegebenen Lebensbedingungen

ist die erste und elementarste Regung der Lebenslust und Lebensbegierde. Die Anpassung lässt keinen Umstand unbenutzt, welcher zur Steigerung organischen Lebens dienen könnte. Was im Innern des Organismus die Assimilation, das ist nach seinen äussern Lebensbeziehungen die Accommodation und Adaption. Je höher und vollkommener der Organismus, um so reicher und vielfältiger seine Adaptionsfähigkeit. Und in demselben Masse wie diese Fähigkeit, wächst auch sein Accommodationsstreben. Welch' ein unbezwingliches, kluges, raffinirtes Accommodationsstreben bemerken wir schon bei den Organismen, welche sich von dem Mutterboden gar noch nicht losgelöst haben und unmittelbar aus demselben ihre Lebensnahrung saugen. Welche merkwürdige Erscheinungen werden uns berichtet, die man wahrzunehmen Gelegenheit hatte, bezüglich des Anpassungsstrebens der Pflanzen, womit sie sich den gegebenen Lebensbedingungen, Luft, Licht, Erdreich, Klima, anzubequemen wussten. Es kommt vor, dass solch ein Gewächs Natur und Statur völlig geändert hat, um nur vermöge der Anpassung sein Leben fristen zu können; ein Beweis mehr, wie genau Accommodation und Assimilation in Beziehung stehen, wie die innere und äussere Structur von den nothwendigen Lebensbedingungen abhängig sein müsse. Jene Primalien und Protorganismen stehen sicher noch vor der Wahl ihres Berufs, ob sie Thiere oder Pflanzen werden wollen. Gelingt es ihnen, sich am Erdboden festzusaugen und ihre Wurzeln darin einzusenken, so werden sie Pflanzen mit der ganzen Natur und Structur des Pflanzenorganismus, welcher mit seinem innern Gefässsysteme, seinen äussern Formen und Werkzeugen von den gegebenen Lebensbedingungen abhängig ist und an dieselben sich anzupassen versteht.

Ob aus einem solchen Protorganismus, aus einem solchen organischen Keime im Laufe der Jahrtausende mittelst Anpassung an die gegebenen Lebensbedingungen Alles werden könne vom niedrigsten bis zum höchsten vegetabilischen, vom niedrigsten bis zum höchsten animalischen Organismus,

wissen wir nicht anzugeben, ist auch garnicht unseres Amtes. Die exacte Naturwissenschaft wird eine solche Entwicklungstheorie auf ihre Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit zu prüfen, wird zu unterscheiden haben, ob es nur eine einzige, gradlinige Entwicklung, wir verstehen darunter einen einzigen, mächtigen, vielfach verästelten und verzweigten Stamm, oder ob es viele solcher Stämme giebt, jede Gattung vielleicht ihren besonderen Stammbaum hat. Nur so viel muss gesagt werden: Für die speculative Wissenschaft, wie für die Ehre und Würde der höhern und höchsten Organismen ist es vollkommen einerlei, ob es für alle Organismen nur einen einzigen Stammbaum giebt, oder aber ob die verschiedenen Arten und Gattungen, vorzugsweise jene höchsten und bevorzugten Organismen ihren besondern Stammbaum haben. Eine Entwicklung und Hervorbildung aus sehr unvollkommenen Urzuständen hat bei allen Wesen und beim Menschen vorzugsweise, das ist historisch unwiderleglich nachgewiesen, stattgefunden.

9. In der organischen Welt hat die Monere, der Protist, der Protorganismus ganz und gar dieselbe Dignität wie der höchste und vollkommenste Organismus und liefern ein diesem völlig gleichwerthiges Zeugniss von der Allkraft, oder was dasselbe ist, von der Allmacht, die sich im Kleinsten wie im Grössten in gleicher Weise offenbart. Ja es ist noch die Frage, was eine mehr geltende Verherrlichung derselben wäre, das Kleinste und Niedrigste, welches Alles werden kann, oder das Höchste und Vollkommenste, welches nur Etwas geworden ist.

Dass es eine Stufenfolge organischer Wesenheiten giebt mit so leisen Uebergängen der einen Stufe in die andere, durch welche die Entwicklungstheorie nahe gelegt und durchaus wahrscheinlich wird, ist ganz gewiss. Es muss der Erfahrungswissenschaft vorbehalten bleiben, den Nachweis der Durchführbarkeit einer solchen Theorie zu erbringen oder dieselbe ganz oder theilweise zu widerlegen. Die speculative Wissenschaft will bloss ihre Uebereinstimmung

mit diesen Theorien der Erfahrungswissenschaft documentiren, im Uebrigen geht sie nur darauf aus, Alles aus dem Denken und seiner unmittelbaren Erfahrung zu schöpfen.

In der Folgerichtigkeit und Tiefschau speculativen Denkens liegt eine solche Entwicklungstheorie fest begründet; durch diese Speculation wird nur unentschieden gelassen, ob es bloss einen oder mehrere Stammbäume für die Herkunft organischer Wesen gebe. Aber auch die unmittelbare Erfahrung, deren das speculative Denken doch niemals entrathen kann, sieht eine solche Descendenz schon in der Ernährungsweise der Organismen, wonach ein jedes organische Wesen nicht bloss um seiner selbst, sondern auch um der Ernährung des nächstfolgenden höhern, wenigstens mächtigern und stärkeren Organismus willen vorhanden zu sein scheint. Auf diese Weise liegen die Bedingungen zum Unterhalte und zur Erhaltung des Einen im Andern vorgebildet. Auf diese Weise entsteht auch jene Abstufung organischer Wesen, in welcher nicht nur die gesammte organische, sondern auch die gesammte unorganische Materie einbegriffen und einbezogen ist.

Vermöge solcher Vorbedingungen wird uns das gesammte Erdenrund zu einem einzigen, grossen Organismus. Eines wirkt und strebt, sorgt und arbeitet für das Andere — das Niedrige für das Höhere und Alles für das Höchste. Das Unorganische und Leblose gewinnt Leben im Organischen und Lebendigen. Das gesammte Leben des Endorganismus pulsirt in der organischen Natur; durch sie gewinnt erst dieser Organismus Organe und Werkzeuge, Gestalt und Gehalt. Die „Adama“ wird zum „Adam“, gewinnt Hand und Fuss, Leben und Thätigkeit. Durch die Organismen empfängt die Erde Gefässe und Glieder, durch die Menschheit Kopf und Herz.

Freilich so rasch vollzieht sich eine solche Abfolge in der Natur nicht; zunächst haben Anpassungsvermögen, haben Lust und Trieb, haben alle die übrigen mitwirkenden Agentien auch noch weiterhin ihre Arbeit zu verrichten und ihr Werk

zu vollenden. Der hohe Beruf der Anpassung ist noch lange nicht erfüllt. Zunächst hat diese bei ursprünglich gleicher Veranlagung in dem vom Mutterboden abgetrennten, auf der Nahrungssuche begriffenen, thierischen Organismus wesentlich anders eingerichtete, weit complicirtere, ganz neue Naturen und Structuren aufweisende Gefässsysteme, Werkzeuge und Formen zu schaffen, als der Pflanzenorganismus besitzt. Es ist ein grosser Unterschied zwischen dem Organismus der niedern Thiere und der höhern und nun gar zwischen Thier und Pflanze; allein dieses Anpassungsvermögen vermag auch, wie die Wissenschaft lehrt, im Laufe der Jahrtausende Ungeheures zu leisten, zumal diese Anpassung noch viele andere, ebenso wirksame Existenz- und Entwicklungsbedingungen zur Mithülfe hat: so die in dem „Kampf um's Dasein" sich vollziehende Zuchtwahl, die natürliche Auslese der für die Fortpflanzung tauglichern Individuen, so jene Naturzüchtung, welche das Bessere erhält, das Schlechtere dem Untergang überliefert, so alle die bei der Abstammung (Descendenz) mitwirkenden, offenbar sämmtlich aus demselben Grunde hervorgehenden Factoren und Agentien. Es ist nicht unsere Aufgabe, die verschiedenen und vielfach verschlungenen Wege zu verfolgen, welche die Natur bei Hervorbringung und Ausbildung der organischen Wesen eingeschlagen hat; wir haben auch auf diesem Gebiete die Uebereinstimmung der speculativen und exacten Wissenschaft constatiren wollen.

10. Die vorzüglichste Leistung vollbringt, den höchsten Triumph feiert das Anpassungsvermögen erst in der Sensibilität der Organismen. Alle Sinneswerkzeuge zeigen in ihrer Entstehung und Ausbildung, in ihren Verkümmerungen und Verschärfungen die Spuren ihres Ursprungs aus dem Accommodationsvermögen. Das Auge ist nicht etwa das zum Sehen vorgebildete, es ist nicht der in aller seiner Künstlichkeit und Zweckmässigkeit extra fabricirte und dem Körper eingefügte Sehapparat — das Auge ist eine Schöpfung des Lichtreizes, es ist die zum Sehorgan ausgebildete

Lichtanpassung des Organismus. Das Auge ist nicht von Ursprung an jener überaus edle, vollkommene und complicirte Sehapparat wie etwa unser eigenes Auge. Das Auge hat seine Entwicklungsgeschichte, die mit der Entwicklungsgeschichte der organischen Welt conform verläuft. Seine Lichtfreundlichkeit, seine Sonnenhaftigkeit, seine Formauffassung, seine Farbenlust und sein ästhetisches Verständniss sind das Resultat einer langen Werde- und Entstehungsallmähligkeit, sowohl in der Stufenfolge tausendfältiger Artveränderung als auch in der seit undenklicher Zeit fortdauernden Entwicklung der individuellen Vervollkommnung. So verhält es sich mit diesem Sinne, so mit jedem andern; was auf den einen passt, das passt auf alle. Sie haben alle eine und dieselbe Entwicklungsgeschichte durchgemacht und sind die Endergebnisse derselben Voraussetzungen, derselben Ursächlichkeit.

Die Sinnesempfindnng und Sinnesthätigkeit ist die höchste Leistung organischer Entwicklung, die edelste Blüthe organischer Triebkraft. Der thierische Organismus empfängt die Anlage hierzu vom allgemeinen Weltorganismus, diese Anlage schlummert aber noch mit allen andern Anlagen im organischen Keime. Von den Sinnenreizen der Welt wird die Anlage sollicitirt, sich zum Sinne zu gestalten. Der Sinn wird vollkommener und edler mit der Veredlung und Vervollkommnung organischen Lebens und Wesens. Er ist wie der Gesammtorganismus das Endergebniss des Anpassungsvermögens und darum auch der Selbsterhaltung, des Triebes zum Leben.

Solchergestalt scheint der Sinn von rein individueller Bedeutung, ein Werkzeug bloss des Einzelorganismus zu sein. Dem ist aber nicht so. Der Sinn hat nicht nur seinen individuellen, sondern auch seinen universellen Beruf. Er empfängt seine Anlage von der Allkraft, vom Weltorganismus, wird durch die Weltreize zum Leben erweckt, erhält in der Anpassung an die Weltverhältnisse seine Ausbildung und wird als dieses Einzelorgan gleichermassen und

eben so gut zum Weltorgan. Im Auge ist die Sehkraft, im Ohr die Hörkraft der Welt Wirklichkeit geworden. Auch auf diesen Wegen und Weisen erfahren wir, dass im Einzelorganismus das organische Leben der Welt pulsirt und agirt.

11. Die Sensibilität ist ein Universalvermögen, dem offenbar schon eine Anlage in den Uranfängen alles Daseins entgegenkommt. Die Lust und der Trieb, welche der Sinnlichkeit innewohnen und das gesammte Empfindungsleben beherrschen, haben sich offenbar schon im Urkeime geregt und ihren Antheil an der Entstehung und Entwicklung des ursprünglichsten und allereinfachsten Organismus gehabt. In der Sinnlichkeit haben Lust und Trieb sich die Organe geschaffen, mittelst welchen sie erst zu wahrem, energischem Ausspruch und Ausbruch kommen, voll und ganz in die Wirksamkeit und Wirklichkeit heraustreten können. Wir erkennen dies vorzugsweise im sexuellen Leben, im Begattungstrieb, in der geschlechtlichen Liebe. Alle Lust und alle Begierde, alles Sinnenleben und allen Sinnengenuss sehen wir hier concentrirt, condensirt und bis zu seinem Culminationspunkte gesteigert.

Dieser Trieb ist der mächtigste, der edelste und schöpferischste aller Triebe. Zuerst und zunächt beweist er seine Schöpferkraft in der Heran- und Herausbildung der Geschlechter, nicht auf einmal sondern allmählig auf dem langen und langsamen Werdegange organischen Wesens und Lebens. Wer die Natur kennt und alle die mächtigsten Hülfsmittel, welche ihr bei Hervorbringung und Ausbildung der individuellen Wesen zu Gebote stehen, berücksichtigt, dem kann es unter Voraussetzung des mächtigsten aller Triebe wahrlich nicht schwer fallen, die allmählige Herausbildung der Geschlechter begreiflich zu finden; Lust und Trieb verlangen mit unwiderstehlicher Gewalt nach jener Verdoppelung der Wesenheit, welche die Befriedigung aller Lust und Sehnsucht verheisst. Dieses Verlangen, das kann nicht fehlen, wird zum schöpferischen Act, welcher das

Hervortreten und die Ausbildung der Geschlechtsverschiedenheit zur Folge hat. Es ist damit durchaus nicht gesagt, dass dieser Trieb schon im ersten organischen Keime der Urzeit dieselbe Gewalt gehabt haben müsse, wie sie sich gegenwärtig im Geschlechtsleben der animalischen Welt kundgiebt. Mit dem Wachsthum der Sinne und Sinnlichkeit ist auch dieser Trieb gewachsen, aber auch schon die kleinste Regung genügte, um getrennte Geschlechter hervorzurufen; Anpassung und Zuchtwahl im stetigen und allmähligen Entwicklungsgange haben dann das Ihrige gethan, um die Geschlechtsunterschiede und das Geschlechtsleben zur Vollendung zu führen. Dass übrigens die Anlage zur Geschlechtstrennung schon im organischen Urkeim gelegen haben müsse, beweisen uns die schon in der vegetabilischen Welt so häufig vorkommenden, getrennten Geschlechter, bei deren Bildung der sinnliche Trieb füglich wohl nicht mitgewirkt haben kann.

12. Erst mit der Trennung der Geschlechter des thierischen Organismus war dessen allmählige Entwicklung zur höchsten Vollkommenheit vorbereitet und die Fortpflanzung für Zeit und Ewigkeit gesichert. Dem Kampf als dem Vater der Dinge tritt ein an Macht und Einfluss noch weit wirksameres Princip zur Seite, das ist die Liebe. Lust und Trieb zum Leben documentiren sich ja nicht bloss in der Bekämpfung der lebenshemmenden, sondern auch in der Unterstützung der lebensfördernden Gebilde und Gewalten. Erst durch diese Unterstützung und behufs dieser Unterstützung werden sie eben zu Lust und Trieb. Auch Abneigung, Hass und Kampf gegen die Lebenshemmungen, die in dem Bildungs- und Entwicklungsgange der Geschlechter eine so grosse Rolle spielen, wären nicht denkbar ohne die Liebe und Unterstützung der Lebensförderungen.

Ohne Lust und Trieb keinen Kampf. Der Kampf ist das lebensfördernde Moment in negativer Form, in Verneinung und versuchter Beseitigung der Lebenshemmungen. In Bezug auf den Kampf bleiben Lust und Trieb, obschon

zwei Namen für eine und dieselbe Sache, im Grunde noch geschieden. Der Trieb ist nicht so offenbar auch hier schon Lust, wie bei Unterstützung der Lebensförderungen. Lust und Trieb werden Beide vollkommen Eins, wenn sie sich auf das lebensfördernde Princip beziehen, so vollkommen Eins, dass Eines zu Gunsten des Andern seinen Namen aufgeben und beide einen andern gemeinsamen Namen annehmen, nämlich die Liebe.

Die Liebe ist Lust und Trieb, ist die Zuneigung zu den lebensfördernden Gebilden und Gewalten. Nicht der Kampf ist der Vater, sondern die Liebe ist die Mutter aller Dinge. Nicht der Kampf um's Dasein, sondern die Liebe zum Dasein ist die erste Ursache alles Werdens und Geschehens. Das ändert die Sache gewaltig, das ändert die gesammte Welt- und Lebensanschauung.

13. Nicht der Kampf sondern die Liebe ist das Primäre. Alle die Bekämpfung der Lebenshemmungen geschieht nur zu Gunsten der Lebensförderungen. Die Liebe zum Leben ist das Erste und Letzte. Und diese Liebe überträgt sich auf Alles, was der betreffenden Wesenheit conform und ihr Leben zu fördern geeignet ist. Dass auch die Liebe nicht ohne Kampf, dass dem Kampfe ein solcher Weltberuf zugetheilt ist, das wissen wir ja, ändert aber nichts an der Qualität der Liebe, ändert auch nichts an ihren mächtigen Erfolgen. Durch die Liebe wird schon der Trieb zur wirklichen Lust. Trotz aller Kämpfe, trotz aller lebenshemmenden Umstände und Gewalten beseelt und durchzittert Lust und Liebe die ganze Welt, und der Kampf, selbst der schwerste, ist nicht ohne die Lust, welche ein jedes lebensfördernde Streben mit sich führt.

Diese Wahrheit ist ein Stoss in's Herz alles empirischen Pessimismus; der aprioristische ist durch die Erkenntniss, dass alle Entwicklungsbedingungen und Gesetze darauf hinauslaufen, immer vollkommenere Wesen und Welten zu schaffen, ohnedies schon gerichtet. Der moderne Pessimismus ist garnicht das Product speculativen Denkens, sondern moralischer Verzweiflung.

Alle Entwicklung geht geradeaus nach dem Besten. Alles Streben richtet sich gradeaus auf das Angenehmste, und das Angenehmste alles Angenehmen ist meist das Streben selbst. Es ist ja wahr, dass nur Bruchtheile aller Strebungen zur Erfüllung gelangen, und dass auch diese Erfüllung sich stets eng und klein den Erwartungen gegenüber ausnehmen werde; trotzdem ist die Lust sowohl in den Strebungen als in den Erfüllungen das überwiegende Moment. Wenn im Streben selbst schon die Lust überwiegend ist — wäre das nicht der Fall, so würde überhaupt kein Streben existiren — um wie viel mehr erst in der Erreichung. Der Satz bleibt auch dann noch eine Wahrheit, wenn die allzugrossen Hindernisse des Strebens das Lustgefühl ganz verdunkeln und der Erfolg des Strebens nur ein ganz verkümmerter sein sollte. Der Erfolg nach lebenförderndem Streben erzeugt Lust; der Sieg nach dem Kampf gegen die Lebenshemmungen erzeugt noch grössere Lust. In diesem Falle empfängt die Lust dadurch noch eine mächtige Steigerung, dass nicht nur das Gute gefördert, sondern auch das Schlechte beseitigt worden ist. Die Lust bleibt, und wäre der Erfolg auch noch so gering, der Sieg auch noch so unerheblich.

Am allermächtigsten ist jedoch die Lust im Liebesgenuss. Lust und Trieb haben sich geeinigt und daraus ist die Liebe entstanden. Liebe und Sehnsucht treibt die getrennten Geschlechter, dass sie eine Vereinigung suchen, um mittelst der Begattung für die Fortpflanzung der Geschlechter zu sorgen. Dieser Act ist der edelste, gewaltigste, zweckmässigste, erfolgreichste zur Erhaltung und Förderung organischen Lebens; darum concentrirt sich auch in diesem Acte die höchste Lust und Seligkeit des Daseins. Und hätte das Leben nur diese eine allbesiegende, alles Leid in Vergessenheit tauchende Lust — von einem Ueberwiegen

des Schlechten und Schmerzlichen könnte nimmer die Rede sein.

Die Begattung selbst ist schon der höchste, lebensfördernde, von aller Lust und Seligkeit begleitete Erfolg. In der Nachkommenschaft erreicht dieser seinen letzten und höchsten Zweck. Der Gegenstand, welcher die weitere Fortdauer des Lebens verbirgt, ist vorhanden, und alle Lust und Liebe der Gatten wird von diesen auf ihre Nachkommenschaft übertragen. Diese Lust und Liebe hat ihren Grund einestheils in dem mächtigen, immer fortdauernden und fortwirkenden Erfolge lebensfördernden Strebens, welchen Erfolg eben die Nachkommenschaft repräsentirt; anderntheils in der Familienverwandtschaft, das will sagen in der Wesensähnlichkeit von Gatten und Nachkommen.

Diese Uebertragung und Fortpflanzung von Lust und Liebe, welche wegen des letzteren Momentes auf Gegenseitigkeit beruht, ist wegen ihrer fortdauernden, immer neu erweckten und neu belebten Kraft und Wirksamkeit die mächtigste Instanz gegen jeden Pessimismus. In der Familie haben wir die Bürgschaft der ewigen Vorherrschaft alles Guten in der natürlichen, wie in der sittlichen Welt.

14. Dieser Art documentirt sich die Wirkung und Wirksamkeit organischer Sensibilität, allein den allerhöchsten Erfolg hat sie damit noch nicht erlangt. Wie der Sinn durch den von aussen kommenden Reiz erweckt wird, wie das Sinnesorgan in ewigem und stetigem Verkehr mit der Aussenwelt, gleichlaufend mit der Heranbildung höherer organischer Wesen immer höhere uud zweckmässigere Ausbildung erlangt, wie der individuelle Sinn nichts anders und nichts weiter ist als der durch den Weltreiz dargestellte und verwirklichte Weltsinn, — alles das ist bisher darzulegen unternommen worden.

Der Sinn ist das aufnehmende, empfangende Organ. Zur Aufnahme des Tones in allen seinen Nuancirungen ist das Ohr, zur Aufnahme der durch das Licht erkennbar gewordenen Erscheinungen von Formen und Farben der Dinge ist das Auge vorgebildet. Das Auge ist gleichsam ein Spiegel, allein ein Spiegel ist noch lange kein Auge. Es handelt sich nicht darum, die Sinneseindrücke aufzunehmen, sondern auch zu behalten, die gleichzeitigen und zusammengehörenden zu einem einheitlichen und differentiirten Begriffsganzen zu verbinden, die Ganzen in ihren verschiedenen Verwandtschaftsgraden mit andern zu gruppiren, und die Gruppe weiter zu einem allgemeinen, einheitlichen Weltganzen zu gestalten. Es handelt sich ferner um eine angemessene Verknüpfung von Sinn und Trieb oder dasjenige, was von aussen her und passiv durch die Sinne aufgenommen, und dasjenige, was von innen heraus und activ vermöge der Triebe unternommen wird. Endlich aber handelt es sich um alle die Empfindungen, welche innerlich sowohl durch die Sinneseindrücke als auch durch Triebesneigungen hervorgerufen werden. Auf diese Weise erst gelangt die Sinnlichkeit zu ihrem Höhepunkte, und die Sensibilität wird zum Sensualismus.

Sensibilität und Sensualismus sind die höchsten Erscheinungen organischer Lebensthätigkeit. Die Sensibilität ist das Sinnesleben, der Sensualismus das Empfindungsleben. Von dem einen zum andern ist nur ein Schritt, und wo Sinn und Trieb sich vereinigen, da muss dieser Schritt nothwendig gethan werden.

Die Empfindung ist das Erzeugniss der Vergattung von Sinn und Trieb. Der Vereinigung und Vergattung von Sinn uud Trieb auf der höhern und höchsten Stufe der Entwicklung organischen Lebens ist die unmittelbare und ungetrennte Einheit Beider vorausgegangen. In jenem Atome, jenem Kraftpunkte, welcher von der Ur- und Allkraft zum organischen Keim prädestinirt worden ist, war Sinn und Trieb noch nicht unterschieden, da zeigten sie sich noch in vollkommen einheitlicher Beziehung auf- und ineinander. Der Sinn war der Trieb, der Trieb war der Sinn. Der Trieb hat dann dem Sinne durch alle die Mittel

organischer Crescendenz und Descendenz zur allmähligen Ausbildung verholfen.[4] Der Sinn hat dann den Trieb nach und nach sensibel gemacht, hat alle Kräfte der Sinne in seinen Dienst gestellt. Nunmehr sind Beide in einen engen Wechselverkehr getreten, und die Fähigkeiten, welche einer vom andern empfangen und nach seiner Eigenthümlichkeit aufgenommen und umgebildet hatte, hat Einer dem Andern aufs Neue mitgetheilt, und dieser Prozess in's Unendliche sich fortsetzend, war wohl im Stande, das reiche Sinnen- und Empfindungsleben der höhern Organismen zur Entwicklung zu bringen.

Aus einer Quelle stammend, einem und demselben Zwecke dienend, einem und demselben Ziele zustrebend — kein Wunder, dass Eins dem Andern alle seine Kräfte und Fähigkeiten mittheilte! So hat der Trieb dem Sinn seine instinctive Gewalt zu Theil werden lassen, welche ihn dasjenige als angenehm empfinden liess, was ihm conform und angemessen war. Der Sinn hat dann seinerseits wiederum alle seine Eindrücke mit allen ihren Beigeschmäcken dem innern Triebe übermittelt. Dieser hat die Eindrücke zunächst empfangen und als die Seinigen festgehalten. Sie sind sein unbestrittnes Eigenthum, denn die Sinne sind ja nur seine Boten, so zu sagen seine Creaturen, die er ausgestellt und ausgeschickt hat, um dieses Material für ihn einzusammeln.

Alle diese Eindrücke ruhig für sich zu behalten, war nicht wohl angänglich, dazu war der Trieb zu sehr Trieb. Er hat sie wieder zurückgegeben, reflectirt, aber nicht so sinnengetreu, wie er dieselben empfangen, sondern nach ganz andern Einbildungen und Schätzungen und mit ganz andern begleitenden Empfindungen ausgestattet. Von ihm, dem Trieb zum Leben, stammt ja alle Schätzung des Lebens, sowohl im Allgemeinen wie im Einzelnen; selbst der angenehme oder unangenehme Beigeschmack des Sinneseindrucks ist bloss die Materialisirung des Triebes im Sinne. Der Trieb reflectirt die Sinneseindrücke nach eigener differentiirter und differentiirender Schätzung und Gestaltung, — nicht wie sie sind, sondern wie sie nach seinem Sinn und Geschmack sein sollten; sein Gedächtniss und seine Erfahrung liessen den Eindruck des Dinges wesentlich anders erscheinen in der Reflexion, denn in der Reception. Wohl mag bei keinem Organismus der Urzeit ein wesentlicher Unterschied zwischen den Eindrücken in Reception und Reflexion bestanden haben, wie auch zu keiner Zeit in dem niedern Organismus dieser Unterschied merklich hervortritt. Allein dieses Spiel des gegenseitigen Austausches der Empfindungen und Erfahrungen zwischen Sinn und Trieb hat im Laufe der Jahrtausende die Fähigkeit sowohl des äussern wie des innern Sinnes ins unermessliche gesteigert und hat im Menschen ein Sinnen- und Empfindungsleben, einen Sensualismus geschaffen, der von Vielen als das Non plus ultra alles Wissens betrachtet wurde.

Der Trieb lässt den Eindruck der Sinne nicht mehr los; er bedarf dessen zur Erfüllung und Befriedigung aller seiner Anforderungen. Der Trieb lernt vom Sinn und wird immer reicher an Erfahrung; der Sinn lernt vom Trieb und wird immer geschickter in seinem Receptionsvermögen. Was ursprünglich blosse Sensibilität gewesen, welche auf einer wesentlichen Uebereinstimmung von Reception und Reflexion beruht, das wird endlich zum Sensualismus, welcher das Reflexionsbild in einer viel angemessenern und veredeltern Form erscheinen lässt. Durch diesen Sensualismus wird der äussere Sinn zum innern Sinn, das Sinnenleben zum Empfindungsleben.

15. Durch dieses Empfindungsleben kommt der Sinn zur Besinnung. Bis dahin hat er sich rein receptiv und reflexiv verhalten, ohne dass eine sonderliche Verschiedenheit zwischen dem Receptions- und Reflexionsbild sich gezeigt hätte, ohne dass Sinnenreiz und Reflexionsempfindung in Differenz getreten wären. Im innern Sinne haben sich nach und nach eine ganze Welt von Erfahrungen angesammelt und die mannigfaltigsten Empfindungen wach-

gerufen. Der Trieb möchte sie allesammt auf das beste verwenden und fängt an zu stutzen. Was ist denn das? Das Reflexionsbild hat sich nach und nach vervollkommnet und deckt sich nicht mehr mit dem Erfahrungsbild. Die Empfindung hat sich nach und nach veredelt und ist nicht mehr adäquat dem Sinnenreize. Lebt denn und webt und strebt im Innern eine andere Welt wie im Aeussern? Das ist der Morgendämmerungsstrahl des Bewusstseins.

Das Bewusstsein ist nichts anderes als die Besinnung auf den Gegensatz der innern und der äussern Welt. Bewusstsein ist Besinnung. Zu Bewusstsein kommen heisst zur Besinnung kommen, dass ein Unterschied besteht zwischen Trieb und Sinn, zwischen Reception und Reflexion, zwischen Aeusserm und Innerm. Wo Sinn und Trieb in steter Communication sich befinden, da muss nothwendigerweise endlich das Bewusstsein hervortreten. Der geschärfte Sinn tritt in die Empfindung, diese „besinnt" sich selbst und das Bewusstsein ist fertig.

16. Jemehr die Erfahrung sich erweitert, je reicher und reger das innere Empfindungsleben sich ausbildet, jemehr diese innere Welt die Fähigkeit erlangt, in Unabhängigkeit von der äussern Welt ein selbstständiges Leben zu führen: um so schärfer tritt der Unterschied, der Gegensatz, oft auch der Widerspruch zwischen der innern und der äussern Welt hervor, um so gewaltiger und eindringlicher wirkt der innere Sinn, die Besinnung, um so klarer und lebendiger wird das Bewusstsein.

Diese innere Besinnung ist der Intellectualismus im Gegensatz zur äussern, dem Sensualismus. Der eine ist nicht ohne den andern, beide nicht ohne Wechselwirkung. Der äussern Sinnlichkeit macht sich die Gesammterfahrung und Empfindung des Intellect zu Nutze und recipirt und percipirt um so genauer und eingehender, der Erfahrung entsprechender. Und sie, die ein blosses Aufnehmen der Reize, welche von aussen kommen, gewesen ist, wird zum wirklichen Sensualismus; sie ist nicht mehr ein blosses Aufnehmen sondern ein Betrachten, ein Aufnehmen mit Reflexion. Durch solche Sensibilität wird die Erfahrung immer mehr erweitert und bereichert, das Bewusstsein tritt hinzu und fasst in einer momentanen und einheitlichen Beziehung die gesammte Empfindung und Erfahrung zu einer eigenen, innern Welt zusammen, zu einer Welt des Intellects.

Diese innere Welt ist von der äussern gewiss nicht verschieden, darf von derselben nicht verschieden sein, denn sie hat ja von der äussern ihren Ursprung genommen, sie hat alle ihre Züge und Formen, alle ihre äussern und innern Beziehungen, alle ihre dingliche Vielgestaltigkeit und Zusammengehörigkeit von der Aussenwelt empfangen. Diese Welt erscheint nur reicher, wahrer, schöner in ihrer Innerlichkeit, als die dem unmittelbaren Sinneseindruck sich darstellende, äussere Welt. Reicher — weil ihr die Einzel- und Allerfahrung, die gegenwärtige und die Erfahrung aller Zeiten zu Gebote steht; wahrer — weil es nicht die recipirte sondern reflectirte, durch die Gesammterfahrung berichtigte Welt ist; schöner — weil sie die durch Erfahrung an jedem Punkte und in jedem Dinge auf das richtige Mass und die richtige Erscheinungsform zurückgeführte Welt ist.

Wer darum aber behaupten wollte, diese innere Welt sei besser als die äussere, der ist in einem ungeheuren Irrthume befangen. Was ist denn diese Erfahrung, worauf sich die innere Welt stützen und berufen kann? Eine gar unvollständige und unzulängliche Sache; trotz aller angeblichen, seit Jahrtausenden angesammelten Reichthümer ist sie arm und dürftig, nie befriedigend und nirgends zureichend; stumm und dumm steht sie da vor den Räthseln selbst der einfachsten Erscheinungen des gewöhnlichen und alltäglichen Lebens, hat statt Wahrheit meist nur Hypothesen und bietet statt des vollendeten Ganzen nur kümmerliches Stückwerk.

17. Jene schlechte Philosophie oder Philosophie des Schlechten hatte dadurch leichtes Spiel, dass sie theoretisch statt der Welt den Menschen supponirte. Das ist eine kleine Täuschung oder Selbsttäuschung. Zu ihrer Recht-

fertigung wollen wir annehmen, dass unsere Pessimisten es gar nicht so „böse“ gemeint, dass sie nur betrogene Betrüger gewesen. Die Welt ist gewiss gut und schön und zweckmässig allüberall, wo nur der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual. Eine gewisse Berechtigung hat also der Pessimismus; zwar nicht in Bezug auf die Welt, wohl aber in Bezug auf den Menschen.

Jene äusserlich incarnirte Menschenwelt ist jetzt und zu allen Zeiten nur die Verwirklichung und Verkörperung ihrer innerlich geistigen Welt. Beide halten in ihrem Entwicklungsgange stets gleichen Schritt. Man sagt, dass die Philosophie die zeitweilige Weltanschauung und Sozialgestaltung der Menschheit theoretisirt und systematisirt. Wir geben das gern zu; was die Welt in der Praxis ist, das wird sie doch wohl auch in der Theorie sein müssen. Nun haben wir es ja heutzutage so herrlich weit gebracht. Unsere innere Welt hat an nie gekanntem und nie dagewesenem wissenschaftlichem Reichthume zugenommen, obenanstehend, alles übrige Wissen dirigirend und dominirend, Naturwissenschaft und Sozialwissenschaft, — und trotzdem mit allem unserm Wissen „können wir keinen Hund aus dem Ofen locken.“

Das Naturwissen hat die Welträthsel anstatt gelöst, nur in noch grösseres Dunkel gehüllt, hat zu den alten noch eine grosse Anzahl neuer hinzugefügt, und die Sozialwissenschaft steckt noch in den Kinderschuhen und hat nur dazu gedient, unsere sozialen Zustände in ihrer ganzen Aermlichkeit und Erbärmlichkeit hervortreten zu lassen. Naturwissenschaft und Sozialwissenschaft haben aber trotz absichtlicher Verdunkelung durch einen wissenschaftlichen Jargon sonder Gleichen — es ist ganz erstaunlich, was besonders die Naturwissenschaft darin leisten kann — Popularität genug erhalten, um in alle Volksschichten einzudringen, sie über ihr Elend aufzuklären und ihnen ihre ganze, wenn auch nicht gerade wissenschaftliche, so doch soziale Misère zum Bewusstsein kommen zu lassen. Elend hat's von jeher genug gegeben, weit schrecklicheres, vernichtungdrohenderes

Elend als heutzutage und infolge dessen auch hier und da bis zur Rebellion sich steigerndes Streben zur Beseitigung dieses Elends. Allein solch eine allgemeine, auf bewusster Erkenntniss des Elends fussende Unzufriedenheit unter allen Völkern und in allen Volksschichten ist noch zu keiner Zeit hervorgetreten wie heutzutage. Was Wunder, dass es gegenwärtig Philosophen giebt, in deren Innerm das Bewusstsein von dem wirthschaftlichen Elende der Menschen zu einer allgemeinen pessimistischen Weltanschauung sich missgestaltet, und diese Philosophie so viele Anhänger gewonnen hat!

Ein tiefer blickendes Denken erkennt sofort, dass eine solche Weltanschauung auf Verkennung und Missdeutung aller im gesammten Universum geltenden Entwicklungsgesetze beruht. Wir sind trotz unserer wissenschaftlichen Armuth doch heutzutage gerade reich genug, um durch jedmögliche Art der Wissenschaft, nicht der speculativen allein, sondern auch der exacten Wissenschaft — Mathematik, Natur- und Gesellschaftswissenschaft — beweisen zu können, dass die Welt, in der wir leben — die äussere Welt, die einzig mögliche, darum auch die beste — wir wissen wenigstens von keiner bessern — jedenfalls unendlich besser ist, als sie irgend ein Menschenhirn zu erklügeln im Stande wäre.

Ja, dieser unbewusste Weltorganismus vielleicht, das möchte auch der farbenblinde Pessimist schon gerne zugestehen wollen; allein diese mit Bewusstsein geschlagene menschliche Sozietät ist doch der wahre Inbegriff alles Schlechten und Schlimmen. Allein eine solche Behauptung vergisst, dass in der menschlichen Gesellschaft dieselben Entwicklungsgesetze thätig sind wie in der äussern Natur und bei der Erziehung des Menschengeschlechtes auch gewiss dieselben Resultate zu erzielen geeignet sind. Anpassung, Zuchtwahl, Kampf um's Dasein oder wie die Triebkräfte sonst noch heissen mögen, sind dadurch nicht schlechter geworden, dass sie im Menschen zum Bewusstsein gekommen sind. Sie wurden freilich durch diesen Umstand mit einer

ganz neuen, bis dahin ungekannten, nicht sehr wohlthuenden und befriedigenden Qualität behaftet, nämlich dem Schmerz.

Mit dem Bewusstsein ist aller Schmerz des Daseins in den Triebkräften lebendig geworden, das ist zwar nicht gerade angenehm, allein es ist insofern von grösstem Vortheil, als dadurch die Wirksamkeit der Kräfte vielfach erhöhte Potenz erlangt hat. Je allgemeiner, empfindlicher und bewusster dieser aus dem Kampfe ums Dasein resultirende Schmerz hervortritt, um so wirksamer und allseitiger wird das Streben und die Kraftanstrengung sich kundgeben, den Daseinshindernissen entgegen zu treten und sie zu überwinden; so bei der menschlichen Gesellschaft, so bei jedem Einzelnen.

So viel also steht fest: Erstlich, dass dem Schmerz, den Lebenshemmungen unter den Triebkräften des Lebens, weil sie in der Oekonomie menschlicher Lebensäusserungen und Lebensthätigkeit vorzugsweise dem sozialen Leben ganz besonders kräftigen Fluss und Schwung gewähren, eine hervorragende, wenn nicht die erste Stelle angewiesen ist. Zweitens, dass das Leben doch auch der Lust, wenn auch alle Lust unvollkommen und jederzeit durch irgend einen Tropfen Schmerzensbitter versetzt ist, nicht ermangelt. Hierzu kommt, dass die Entscheidung, welche Thatsache und Grundstimmung — ob Gutes oder Schlechtes, ob Lust ob Schmerz — überwiegend sei, nur von zufälliger Geistesverfassung und Lebensstellung abzuhängen scheint. Drittens — und das ist der entscheidende Punkt — dass Lust und Trieb zum Leben von gewaltiger, unbesiegbarer Macht sich zeigen, derart, dass Leben, Athmen selbst unter den unseligsten Zuständen und Verhältnissen als das höchste Glück empfunden wird, dass der „lebende Hund sich besser dünkt als der todte Löwe." Neben dieser Entscheidung des Triebes, der offenbar klüger ist als alle pessimistische Philosophie, wäre es ein mehr als überflüssiges, wäre es ein verwerfliches Beginnen, seine Ueberzeugung auf die Schwertesspitze der Entscheidung zu stellen, was im Leben mehr überwiege, Lust oder Leid, um möglicherweise, je nachdem die Antwort ausfällt, statt der Liebe den Hass und die Verbitterung zur Grundstimmung des Lebens zu machen. Der Pessimismus ist es ja gewesen, welcher allen Klassen- und Rassenhass der Neuzeit entfesselt hat. Diese kurze Auseinandersetzung mit dem Pessimismus an dieser Stelle war nothwendig, weil wir uns das Weltbild des Kosmos, zu welchem wir nunmehr gelangen, in keiner Weise trüben und verunzieren lassen dürfen.

C. Der Kosmos.

1. Bis dahin sind wir dem Leben Schritt vor Schritt gefolgt und haben es in allen seinen Erscheinungen und Thätigkeiten zu belauschen versucht — fassen wir nun alles Leben und alle Wirksamkeit, alles Bestehen und alles Geschehen in universeller Weise zusammen, und vor unserm geistigen Auge erscheint, von allen seinen Hüllen befreit, das grossartigste Weltbild: — der Kosmos in aller seiner Gesetzmässigkeit und Zweckmässigkeit, in aller Schönheit und Erhabenheit steht vor uns. Diesen weisheit- und schönheitverklärten Kosmos kannten bloss die Alten, die Neuen haben daraus eine verblasste Welteinheit gemacht; im wahren Wesen des Kosmos finden wir beide Anschauungen verknüpft.

Der Kosmos ist nichts anderes als die Vielheit der Dinge und Erscheinungen in der Einheit des lebendigen Organismus angeschaut. Im Kosmos haben wir ein Ganzes, das, gestützt auf die vorhergehende Entwicklung, ein doppeltes Weltbild veranschaulicht, ein Bild der innern und der äussern, der sinnlichen und der intelligibeln Welt. Es ist aber beides eine und dieselbe Welt, das eine Mal genommen als das Ein und All der Perception, das andere Mal als das Ein und All der Reflexion

Die Reflexionswelt ist das Weltbild, welches, von aussen aufgenommen, innerlich wieder zurückgestrahlt und dabei mit Ueberlegung angeschaut wird. Diese Reflexionswelt muss zuerst in Betracht kommen, denn ohne dieses innere müsste uns das äussere Weltganze ewig verschlossen bleiben.

Die recipirte und percipirte Welt enthält allerdings alle Wirklichkeit, die innere dagegen alles Bewusstsein, und durch die innere Welt gelangt auch die äussere zu Bewusstsein. Das erste und Hauptmerkmal des Weltbewusstseins ist die Welteinheit. So oft auch das Bewusstsein, sei es durch innere oder äussere Anregung getrieben, das Weltbild sich vergegenwärtigt — es bleibt ihm immer dasselbe; solchergestalt wird es alsbald der Einheit und des Zusammenklanges des Weltganzen inne — das Bewusstsein wird zur Weltcapacität. Diese Weltcapacität ist das Innewerden aller dem Weltganzen anhaftenden, seine Einheit darstellenden Merkmale. Die Welteinheit ist Weltallheit, das „ἓν καὶ πᾶν“ des Universums, die Einheit nicht als in sich und an sich ununterschiedene, sondern die Einheit in der Vielheit; — ein gar vielformiges und vielgestaltiges, vieltheiliges und vielkräftiges Wesen und als solches doch nur dieses eine einzige Weltganze.

2. Wie gestaltet sich nun diese Allheit der Dinge zur Einheit des Kosmos? Zunächst geschieht das durch das Zusammentreffen und Zusammenfassen im sinnlichen Neben- und Nacheinander. Das Bewusstsein findet das der sinnlichen Perception sich aufdrängende All der Dinge stets räumlich und zeitlich beisammen; dieses Zusammensein ändert sich nicht, kann sich auch nicht ändern, weil es durch die Thätigkeit der Sinne immer wieder in derselben Weise erneut und aufgefrischt wird, weil die Sinnenwelt stets dieselbe ist und bleibt — so morgen wie gestern und heute. Allein dieses sinnliche, nur durch ein Bewusstsein zusammengehaltene Conglomerat der Dinge und Weltwesen ist noch lange keine Welt. Da kommt denn die Reflexion mit ihrem unerschöpflichen Erfahrungsmaterial dem Bewusstsein zu Hülfe und verschafft ihm ein einheitliches, intelligibles Weltbild, welches als seine Weltanschauung ihm eigenthümlich ist und nach der Verschiedenheit des Einzelbewusstseins verschieden ausfallen kann.

Alles Material, welches sich in der Reflexion findet, erlerntes und erfahrenes, mit allen durch Erziehung, Bildung und allen sonstigen Einwirkungen gegebenen Stimmungen und Färbungen dieses Materials muss Beihülfe leisten, um diese Weltanschauung zu erwecken und zu erwerben. Dieses Weltbild ist nicht immer und überall dasselbe, es wechselt gar sehr nach Alter und Geschlecht, nach Erziehung und Bildung, nach Wissen und Glauben, nach Volk und Zeitalter. Es wäre eine sehr lohnende Aufgabe für den Menschen- und Völkerpsychologen, allen den Vergleichungen, Combinationen, Contemplationen und Intuitionen nachzugehen, durch welche Menschen und Völker zu ihrer Weltanschauung gelangten. Uns interessirt diese interne und intelligible Welt nur insoweit, als wir in ihr die Fähigkeit und Möglichkeit für die Erwerbung eines externen, sinnlichen, rein und allein auf äusseren Eindrücken beruhenden Weltbildes zu erblicken haben.

Alles Bewusstwerden der innern Welt wird auf die äussere übertragen. Es wird hierdurch nichts Neues hinzugebracht — es wird nur zurückgegeben, was man von daher übernommen und überkommen hatte. Eine auf Wahrheit und Wirklichkeit beruhende innere Weltanschauung kann und darf auch nicht den leisesten Zug enthalten, welcher nicht durch die äussere Welt gegeben und bestätigt und in derselben de facto enthalten wäre. Nur ihr Bewusstsein, welches sonst in der äussern Welt nirgends anzutreffen ist, theilt die innere Welt der äussern mit und macht die Welt, die ohne Bewusstsein ein dunkles und unbekanntes Dasein wäre, zu einem klar erkannten Wissen.

3. Enthält diese Betrachtungsweise aber auch keinen Widerspruch? Wir redeten von einer vielleicht unendlichen Verschiedenheit der innern Weltanschauung nicht nur unter

Völkern und menschlichen Genossenschaften, sondern auch unter den einzelnen Individuen, derart, dass es vielleicht keine zwei denkende Menschen gebe oder jemals gegeben habe, die in ihrer Weltanschauung vollkommen übereingestimmt hätten. Und doch sollte man meinen, dass es bei der Unwandelbarkeit der äussern Welt, bei der völligen Uebereinstimmung des menschlichen Erkenntnissvermögens und demgemäss der innern und der äussern Welt in jedem Zeitalter, je nach dem Standpunkt des Wissens von der äussern Welt, für jedes Individuum nur eine einzige Weltanschauung geben könne, geben dürfe. Das ist allerdings die Ansicht vieler denkender, besonders vom exacten, aus der äussern Welt stammenden Wissen abhängiger Menschen. Wie solche Menschen ihre innere Weltanschauung stets nach der äussern reguliren, damit nur kein Zwiespalt zwischen der innern und äussern Welt eintreten könne, so verlangen sie auch, dass alle Menschen desgleichen thäten. Das kann und will und braucht aber nicht ein jeder Mensch, zumal wenn er sehen muss, wie die Weltanschauung solcher Menschen selbst noch eine sehr unvollkommene ist, und wie man überhaupt über solche Weltanschauungen in Hader und Zwiespalt liegt.

Jeder Mensch hat ein Recht auf seine Weltanschauung; sei es nun, dass er dieses Recht wissenschaftlich, sei es, dass er es historisch begründen kann, und jeder lasse jeden wegen dieser seiner Weltanschauung, in welcher er sich ruhig und glücklich fühlt, zufrieden. Wie darf man einer Weltanschauung, die vielleicht schon seit Jahrtausenden vom Vater auf den Sohn sich fortgeerbt hat und Eigenthum ganzer Völker geworden ist, ihre Berechtigung absprechen wollen? Ist diese nicht der äussern Welt entsprechend, so doch ganz gewiss der innern Welt; hat die äussere Welt die Macht nicht, die innere nach ihren wissenschaftlichen Ueberzeugungen umzugestalten, nun so wird nach und nach, soweit die Kraft und das Vermögen der innern Welt reicht, die aus der Aussenwelt entstammende Weltanschauung nach

der innern sich bilden und gestalten; so kommt denn doch stets eine leidliche Uebereinstimmung zu Wege. Wird einmal im Laufe der Zeit ein neuer Wissenserwerb von klarster Evidenz und unwidersprechlicher Ueberzeugungskraft erlangt, so wird sich schliesslich keine Weltanschauung sträuben können, nach dieser allgemein gültigen Wahrheit sich zu modificiren und zu rectificiren.

Keinem Menschen wird es heutzutage beikommen dürfen, ohne sich lächerlich zu machen, das Kopernikanische System zu verwerfen, weil es seiner althergebrachten, innern Ueberzeugung nicht entspräche. Eine solche Berichtigung der Weltanschauung vollzieht sich ganz von selbst. Niemand aber darf sich das Recht anmassen, nach eigenen Ueberzeugungen die Weltanschauung Anderer gewaltsam umbilden zu wollen. Ein jeder hat ein Recht auf seine Weltanschauung, ererbte oder erworbene, das ist ganz gleich; aber nur dann und so weit, als er auch allen Andern dasselbe Recht zugesteht.

Das Recht, welches ein jeder auf seine ererbte, durch Geltung und Herkommen geheiligte, von innerer Ueberzeugung getragene Weltanschauung besitzt, giebt ihm jedoch noch lange keine Berechtigung, der erworbenen, auf Wissen und Erfahrung beruhenden Weltanschauung Gesetze und Verhaltungsregeln vorschreiben zu wollen. Erworbene Ueberzeugung ist eben so gut als ererbte, und die auf Wissen und Erfahrung beruhende als die althergebrachte, durch eine grosse Bekennerschaft gestützte und sanctionirte Ueberzeugung. Die erstere hat die traditionell gläubige, die letztere die erworben wissenschaftliche Ueberzeugung und Autorität zur Bekräftigung und Stütze ihrer Wahrheit. Beide stehen zu einander wie Inneres und Aeusseres in steter Wechselbeziehung. Die traditionelle hat die wissenschaftliche Ueberzeugung Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch beeinflusst und beherrscht; allein, dass sie dabei stets intact dieselbe geblieben wäre, ist einfach nicht wahr; auch die Tradition ist durch Wissenschaft gar vielfach modi-

ficirt und rectificirt, ja mit der Zeit ganz und gar umgestaltet worden. Weder die traditionelle noch die wissenschaftliche Ueberzeugung ist eine feststehende, und vergebens ist alles Sträuben gegen die Veränderung, Entwicklung und Vervollkommnung unserer Weltanschauung, vergebens alles Bestreben, das Traditionelle vom Erworbenen, das Innere vom Aeussern zu trennen und eines vom andern unabhängig und unbeeinflusst erhalten zu wollen; dies ist eine auf Geschichtsthatsachen und täglicher Erfahrung beruhende, unumstössliche Wahrheit und verpflichtet schon an und durch sich selbst zu unbeschränkter Duldsamkeit.

Die Tradition beruft sich auf eine höhere Offenbarung. Das vermag aber auch die Wissenschaft von sich zu behaupten, denn sie gewinnt ihre Ueberzeugungen aus den Kundgebungen der Allkraft und des Allgeistes, nicht sowohl der innern als vielmehr der äussern Welt. Die Tradition beruft sich auf ihre innere, mit zwingender Gewalt dominirende, seit Jahrtausenden geheiligte Ueberzeugung. Die Ueberzeugung der Wissenschaft ist nicht von so hohem Alter, kann auch nicht das Gewicht der Massenzustimmung in die Wagschale werfen; allein ihre zwingende Gewalt ist eine noch weit mächtigere, da sie alle logische Beweiskraft, alle Congruenz und Evidenz auf ihrer Seite hat. Wenn man auch seine wissenschaftliche Ueberzeugung zu Gunsten seiner traditionellgläubigen aufgeben wollte — es würde ja doch niemals gelingen; die Ueberzeugungskraft der Wissenschaft ist kein Gut, dessen man sich entäussern könnte. Man kann wohl eine geforderte Ueberzeugung erheucheln, niemals aber eine erheuchelte mit dem widerstrebenden Innern in Einklang bringen. Man muss aber doch zwischen den widerstrebenden und widersprechenden Meinungen und Ueberzeugungen einen Ausgleich, eine Versöhnung anzubahnen versuchen! Allerdings! Einstweilen jedoch kann statt dessen die gegenseitig geübte Duldsamkeit als vollkommen ausreichend betrachtet werden.

4. Einen solchen Act der Versöhnung zwischen der innern und der äussern Welt will es bedeuten, wenn man das Bewusstsein der innern Welt auch auf die äussere Welt zu übertragen, derart zu übertragen sucht, dass es als vollberechtigter Besitz auf dieselbe übergeht. Die äussere Welt ist stets als die Mitinhaberin des Bewusstseins, seines Erwerbes und seines Besitzes anzuschauen. Niemand hat das Recht, ihr diesen Besitz streitig zu machen. Das Recht ist kein bloss übertragenes, gewaltsam angeeignetes — es ist ein Ur- und Naturrecht. Als Anlage war es bereits dem organischen Keim bei- und mitgegeben, und wie Sensibilität, Perception und Reflexion, so hat es sich gleichfalls ganz allmählig im Laufe vieltausendjähriger Entwicklung heraus- und heraufgebildet.

Die Allkraft, welche mit der Allwirksamkeit Eins ist, die Allkraft, welche an jedem Punkte und in jedem Momente des All dieselbe ist, diese Allkraft ist offenbar auch eine bewusste Kraft, das beweist uns schon in Bezug auf die anorganische Welt das Atom, in Bezug auf die organische Welt der Keim, welche wir beide als die punktuelle Allkraft anzuschauen haben. Sie sind in den Besitz gelangt des Gesammtvermögens der Allkraft; freilich ist das kein actuelles sondern ein aus blossem Anlagekapital bestehendes Vermögen; sie sind nicht mit dem wirklichen Besitze, sondern bloss mit der Möglichkeit ausgestattet, bis zu einem gewissen Grade sich in den Besitz des Vermögens der Allkraft setzen zu können. Die Allkraft, welche diesen Besitz ausgetheilt, muss doch wohl auch selbst besitzen, was sie spendet. Wie kann man spenden, was man selbst nicht besitzt! Alles, was wir an Leibes- und Geistesgaben finden im Besitze der Creatur, das ist ihr von der Allmacht gespendet, und auch die Allmacht kann offenbar nur das spenden, was sie selbst besitzt. Die Allkraft ist die Actualität alles Seins, folglich auch des Bewusstseins.

Eine der höchsten dieser Gaben ist das Bewusstsein. Das Bewusstsein ist für die innere Welt das, was

das Licht für die äussere Welt ist. Das Bewusstsein ist nichts anders, als das bewusst gewordene Licht der äussern Welt, welches sich der innern Welt mitgetheilt, welches von dieser aufgenommen und in den Brennpunkt des Geistes versetzt worden ist; nun strahlt es im Innern, eine zweite Sonne, erleuchtet, erhellt, erklärt und verklärt uns diese ganze Welt. Und dieses Bewusstsein findet sich selbst in aller seiner Klarheit und Lichtfülle verwirklicht in der äussern Welt. Es fragt sich nun, was ist diese bewusste Welt, oder aber, was ist diese Welt im Lichte des Bewusstseins?

5. Zunächst muss zwischen Welt und Natur ein genauer Unterschied gemacht werden. Die Natur ist auch die Welt, aber die Welt ohne Bewusstsein, die Welt in ihren äussern Erscheinungen, die allesammt nach bestimmten, ehernen Gesetzen der Nothwendigkeit verlaufen; sie ist die einfach dingliche Welt gruppirt und gruppenweise zu einem grossen Ganzen zusammengefügt, an welchem diese Erscheinungen hervortreten und darthun, wie dieses Ganze nach ewig unveränderlichen Gesetzen sich bildet und gestaltet, untrennbar und unauflöslich zusammengehalten wird. Die Natur ist nur Gegenstand der Forschung, deren Resultat die exacte Naturwissenschaft ist; als Gegenstand philosophischer Speculation sollte sie niemals betrachtet werden. Durch Speculation und Construction ist die Natur nicht zu ergründen und darzustellen; sondern lediglich durch Versuch, Betrachtung und Forschung.

So von oben herab in summarischer und synthetischer Weise lässt sich eine Natur nicht construiren und darstellen; sondern nur ganz allmählig von unten herauf in der minutiösesten Analysis und Einzelforschung, Körnchen um Körnchen des Wissens zusammentragend, lässt so ein wissenschaftliches Naturgebäude sich aufrichten. Ganz anders die speculative Wissenschaft; die steht nicht in, sondern über ihrem Gegenstande, überblickt ihn in jedem Momente voll und ganz und stellt sich ihn dar in der umfassendsten

Synthesis; alle Theile und Einzelheiten sind in einem einzigen Bewusstsein vereinigt, und ein Gedanke verbindet sie zu einem unverbrüchlich zusammengehörenden Ganzen. Jede einzelne Kategorie, durch welche das Ganze wissenschaftlich hingebreitet wird, ist wiederum eine eigne Synthesis; dieselbe Synthesis wie das Ganze selbst und mit der vollen Signatur des Ganzen ausgestattet. Die kategorischen Bestimmungen dieses Ganzen unterscheiden sich nur durch die stufenweise Nacheinander- und Uebereinanderfolge ihrer Synthesen. Die nächste Bestimmung ist die nächsthöhere Synthesis, welche alle die vorhergehenden Bestimmungen in sich vereinigt, und die höchste ist die Einheit aller. Eine solche Synthesis der speculativen Wissenschaft ist allein die Philosophie. Als solche unterscheidet sie sich wesentlich von der Naturwissenschaft, welche als die rein analytische Wissenschaft den umgekehrten Weg einschlägt, immer nur auf das Einzelne den Blick gerichtet hält, das Einzelne in seine weitern Einzelheiten und Einheiten zu zergliedern trachtet und so auf dem Wege von unten nach oben — vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Theil zum Ganzen zu gelangen trachtet.

6. Diese beiden Wissenschaften müssen streng auseinandergehalten werden. Die eine sollte sich nicht in das Gebiet der andern eindrängen und in ihre Arbeit mischen dürfen. Beide können als besondere Wissenschaften einander vollkommen entrathen. Die Naturwissenschaft bedarf zur ihren Analysen nicht der Philosophie, die Philosophie zu ihren Synthesen nicht der Naturwissenschaft. Alle Mischarbeit, wie sie in der Neuzeit sowohl auf der einen wie auf der andern Seite beliebt wird, dient nicht zur Aufklärung, sondern erzeugt nur Verwirrung. Damit ist freilich nicht gesagt, dass Beide gar nichts mit einander gemein hätten, in gar keinen verwandtschaftlichen Beziehungen stünden und, unbeeinflusst von einander, die eine neben der andern, ihren Weg verfolgen könnten. Sind denn innere und äussere Welt beziehungslos? Sowenig wie die

innere Welt ohne die äussere Bestand haben, sowenig wie die äussere Welt ohne die innere erkannt werden kann, ebensowenig ist Naturwissenschaft und Philosophie ohne gegenseitigen und durchgreifenden Einfluss.

Die philosophische Synthesis ist es, welche die Naturwissenschaft, damit ihr das Material nicht unter der Hand zersplittere und zerstiebe, zur Einheit und Allgemeinheit der Begriffe und Anschauungen führt; sie ist es ferner, welche da aushelfen muss, wo uns die exacte Forschung im Stiche lässt, sie ist es, welche aus allen Schachten und Verschlüssen den Inhalt hervor- und herausholen muss, wohin der analytische Versuch nicht mehr eindringen und nicht mehr hingelangen kann, nämlich — in's Innere der Natur und in ihre Unendlichkeit. Vieles in der Naturwissenschaft ist blosse Hypothese, theilweise jedoch von solcher Gewissheit wie die aufdringlichste Autopsie. Solche Hypothesen waren nur durch die philosophische Synthesis zu gewinnen, welche das hypothetische Ens als das exacte Complement der Erforschungsthatsache hervortreten liess. Viele dieser Hypothesen sind dann später durch das wissenschaftliche Experiment vollauf bestätigt worden.

Wie die Philosophie nicht ohne Einfluss auf die Naturwissenschaft bleiben konnte, so ist auch die Naturwissenschaft nicht ohne Einfluss auf die Philosophie geblieben. Man darf schon die Behauptung wagen, dass die Philosophie weiter nichts ist als die blosse Synthesis dessen, wovon die Naturwissenschaft die Analysis; und die Synthesis steht doch gewiss mit ihrer Analysis im innigsten Connex. Wo die Analysis noch eine unvollkommene, da ist selbstverständlich der Synthesis zu ausgreifendster und ausschweifendster Speculation und Construction Spielraum gelassen. Wo jedoch, wie heutzutage, diese Analysis so ungeheure Fortschritte gemacht, es in der That „so herrlich weit“ gebracht hat, da ist die Synthesis stets auf ihre Analysis hingewiesen und darf in ihrer Speculation nicht selbstständig und rücksichtslos vorgehen. Sie darf die ihr vorgezeichneten Grenzen

nicht überschreiten und muss stets den Blick auf ihre Analysis gerichtet halten. Die Philosophie darf nichts enthalten, was echter Naturwissenschaft widerspricht, und wie die Synthesis mittelst der Analysis, so macht die Philosophie mittelst der Naturwissenschaft die Probe auf ihre Richtigkeit und Gewissheit.

Wissenschaft der äussern und Wissenschaft der innern Welt, Naturwissenschaft und Philosophie, bleiben bei aller unverkennbarsten und regsten Wechselbeziehung doch als streng geschiedene Wissenschaften, von welchen jede ihren eigenen Gang geht, ihre eigenen Materialien verarbeitet, neben einander bestehen. Allein es giebt ein Gebiet, das beide gemeinsam haben, worin beide zusammentreffen, das ist nämlich das Gebiet, darin überhaupt die Möglichkeit aller Wissenschaft eingesenkt liegt — und wie bezeichnen wir dasselbe? Keine Wissenschaft ohne Wissen; kein Wissen ohne Bewusstsein. Das Wissen ist ja bloss der Gegenstand dessen, was zum Bewusstsein gekommen und von ihm aufgenommen worden, das Innewerden dessen, was den Inhalt des Bewusstseins ausmacht; und die Wissenschaft ihrerseits ist nichts anderes als die sinn- und sachgemässe Entwicklung und Zusammenstellung des Wissens. Wir haben Natur und Kosmos, erstere als die unbewusste, der andere als die bewusste Welt von einander geschieden; aber auch die Natur kommt als Wissenschaft zu Bewusstsein, und so treffen beide, Naturwissenschaft und Philosophie, obschon von ganz verschiedenen, geradezu entgegengesetzten Wegen herkommend, hier wieder zusammen. Der Kosmos ist das Gebiet, woselbst beide einander begegnen, das beide gemeinsam haben, und beide, eine jede in ihrer Weise, sich zu eigen machen können.

Es fragt sich nun, was ist die Welt im Lichte des Bewusstseins für die synthetische Betrachtung? Die vorhergehende Entwicklung zu Grunde legend, können wir sagen: Diese Welt ist das vollkommenste Ganze, das beste Wesen, die schönste Gestaltung.

7. Die Welt ist ein vollkommenes Ganzes. Sie ist ein Vollkommenes, weil sie ein Ganzes, und ist ein Ganzes, weil sie ein Vollkommenes ist; in steter Wechselbeziehung legt eines vom andern dies Zeugniss ab. Die Welt ist ein Vollkommenes, weil sie ein Ganzes ist; ist das eine nur wahr, so ist das andere gewiss. Die Welt aber ist ein Ganzes, als solches kommt sie zu Bewusstsein, wird Wissen und Wissenschaft. Die Welt könnte ebenso wie das Ich niemals in einem Bewusstsein zusammengefasst, nicht erkannt und nicht benannt werden, wenn sie nicht ein Ganzes wäre. Das Weltbewusstsein aber ist vollständig conform dem Selbstbewusstsein. Und wäre diese Ganzheit, die in einem Bewusstsein enthalten ist, auch nur eine scheinbare, eine bei genauer Untersuchung sich gar nicht bestätigende — ein gewisser Zusammenhang und Zusammenhalt müsste vorhanden sein, wenn überhaupt die Sache als solche zu Bewusstsein kommen sollte: kein Sachbewusstsein ohne Ganzheit Es können viele Dinge, von denen jedes an und für sich schon ein Ganzes bildet, in einem einzigen Bewusstsein vereinigt werden, aber nur dann, wenn sich auch die vielen zu einem gewissen und festen Ganzen finden und verbinden; ist das nicht der Fall, bilden sie kein Ganzes, oder aber finden sie sich nicht, wenn auch als Einzelne, innerhalb eines Ganzen, so kommen sie überhaupt gar nicht als solches zu Bewusstsein.

Was aber nicht Bewusstsein werden kann, das kann auch nicht Wissen werden, denn Wissen ist das eigentliche Sachbewusstsein, und was nicht Wissen werden kann, das kann auch nicht Wissenschaft werden, denn Wissenschaft ist das Sachbewusstsein als System. Nur weil sie ein Ganzes ist, kann die Welt Wissen und Wissenschaft werden. Ein jedes Wissensmoment giebt sich uns kund in Form eines Ganzen; was nicht ein Ganzes ist, kann niemals Gegenstand des Wissens werden; es würde in lauter zusammenhangslose Einzelheiten zerstieben und zersplittern und dem Wissen entfallen. Und das System, in welcher Form und Gestalt

die Wissenschaft sich vorstellt, ist nichts anderes als das wissenschaftliche Ganze: die Welt aber kann Gegenstand des Wissens und der Wissenschaft werden, sie ist es ganz unzweifelhaft als Natur, mithin ist die Welt ein Ganzes.

Jeder Begriff des Ganzen umschliesst den Begriff des Vollkommenen. Das bezeugt uns schon die Sprache, indem sie das Wort „ganz“ und das Wort „vollkommen“ sehr oft als gleichbedeutend gebraucht. Selbst das unvollkommene Ganze ist nicht zu denken ohne den Begriff des vollkommenen. Die Welt aber ist ein vollkommenes Ganze, sonst wäre sie nicht die Welt, der Inbegriff aller Ganzheit und Vollkommenheit und auch, soweit unser Erfahrungswissen reicht, millionenmal besser als unser Begriff von ihr. Alles Wissen von der Welt hat nur ihre Vollkommenheit, nicht ihre Unvollkommenheit zum Gegenstande, und jemehr unser Wissen sich vervollständigt, desto mehr erschliesst sich uns ihre Vollkommenheit. Unsere Begriffe reichen nie weiter als unser Wissen, unser Wissen von der Welt ist darum unser Begriff von der Welt. Unser Wissen von der Welt ist aber noch ein höchst unvollkommenes; so kann es kommen, dass wir auch im Begriffe die Welt als ein unvollkommenes Wesen fassen. Allein so unendlich weit das mögliche Wissen von der Welt unser wirkliches Wissen von derselben übersteigt, ebenso weit reicht und ragt die wirkliche Vollkommenheit der Welt über unsern möglichen Begriff von derselben hinaus.

Die Welt ist nicht allein ein vollkommenes Ganze, sondern sie ist das vollkommenste Ganze, denn sie ist nicht ein Ganzes, sondern das Ganze schlechthin, der Inbegriff aller Ganzheit und darum auch aller Vollkommenheit. Alles, was sich sonst noch ein Ganzes nennt und den Anspruch auf einen gewissen Grad der Vollkommenheit erhebt, geht auf im Weltganzen. Die Welt ist das Ganze alles Ganzen und das Vollkommenste alles Vollkommenen.

Denn als das Ganze alles Ganzen muss die Welt nothwendig sein und werden auch das Vollkommenste alles Vollkommenen. Alles strebt zum Ganzen und mit aller seiner Ganzheit „als ein dienendes Glied schliesst es an das Ganze sich an.“ Und dieses Streben zum Ganzen, was ist es anderes als das Streben nach Vollkommenheit, die es nur als Ganzes zu finden hoffen darf. Das Streben zum Ganzen ist gleichzeitig Streben zur Vollkommenheit, und in dem Ganzen aller Ganzen fällt Ganzheit und Vollkommenheit in Eins zusammen.

8. Die Welt als Allganzes ist auch das Allvollkommene, der Inbegriff aller Vollkommenheit. Dieses vollkommenste Ganze ist nichts anders als der vollkommenste Mechanismus. Der Mechanismus ist ja eben das aus lauter Ganzheiten bestehende Ganze, wovon ein Jedes als ein dienendes Glied an das Ganze sich angeschlossen hat. Jedes Atom strebt in Gemeinschaft mit allen andern sich zu einem Ganzen zu verbinden und sucht dieses sein Streben auf dem kürzesten Wege auszuführen. Der kürzeste Weg aber ist der gerade Weg. Alle Bewegung der Atome, um mit dem Ganzen sich zu vereinigen, ist gradlinig. Die von allen Seiten zur Vereinigung herbeistrebenden und herbeiströmenden Atome nehmen in gerader Linie ihren Weg nach dem Mittelpunkte des Ganzen. Diese gradlinige Bewegung der Atome nach dem Mittelpunkte des Ganzen, um am schnellsten und vollkommensten ihre Vereinigung zu vollziehen, nennen wir die Schwerkraft.

Diese Auffassung der Schwerkraft deckt sich nicht ganz mit der bisher gebräuchlichen, schulmässig gewordenen Auffassung derselben. Im Allgemeinen herrscht die Vorstellung, als ob die eigentliche „Kraft“ der Schwere vom Centrum aus auf die Peripherie wirke und alle Atome von daher strahlenförmig heranzuziehen suche, während doch im Gegentheil diese Kraft von der Peripherie aus nach dem Centrum hin sich wirksam zeigt. Das ist nun nicht gleichgültig und gleichbedeutend nur der Hinweg für den Herweg

genommen. In der Naturerklärung giebts kein gleichgültiges Moment. Eine jede Erklärung ist das Resultat vieler anderer vorausgehender Erklärungen und ist selbst nur ein Glied in der langen Verkettung der Erklärungen, welche zu immer grösserer Klarheit der Erkenntniss hinführen. Man ist auch mit dem Ptolemäischen System zurechtgekommen und zu ziemlich richtigen, den Weltzusammenhang erklärenden Resultaten gelangt; allein unendlich Vieles blieb doch unerklärt, was erst mittelst des Kopernikanischen Systems hat erschlossen werden können. So dürfte denn auch Einiges durch jene richtige Auffassung der Schwerkraft erklärt werden können, was bisher unerklärt geblieben ist.

9. Wir unsererseits vermeinen hierdurch die Entstehung der Körper im Allgemeinen, vorzugsweise aber die Kugelgestalt der Weltkörper und Weltsysteme näher erklären zu können. Von der Peripherie nach dem Centrum wirkt die Schwerkraft des Atoms, um zu möglichst rascher und möglichst vollkommener Vereinigung mit seinem Ganzen zu gelangen. In diesem Satz liegt sowohl die primitive Körperbildung im allgemeinen, als auch die Bildung der Kugelform im besonderen ausgesprochen. Alle Atome eines Körpers streben nach möglichst innigster, engster und vollkommenster Vereinigung. Von allen Seiten gleichzeitig und gleichmässig nach dem Mittelpunkte gravitirend, suchen sie demselben so nahe zu kommen, als es die vor ihnen lagernden Atome überhaupt zulassen. Sei nun das Volumen eines Körpers klein oder gross, jederzeit bilden die Atome eine peripherische Schicht, innerhalb welcher ein jedes einzelne Atom vom Mittelpunkte gleich weit entfernt ist. Ein auf diese Weise zu Stande gekommenes körperliches Gebilde kann bloss eine Kugelgestalt sein. Nur mittelst der Kugelform ist die Möglichkeit gegeben, dass das Streben der Atome, sich stets zu einem Ganzen mit engstem und innigstem Zusammenhange zu verbinden, sein Ziel erreiche.

Und die Verwirklichung dieses Strebens bekunden in herrlichster und überwältigendster Weise alle die Millionen und Milliarden Weltcentren, welche frei im Weltraume schweben und schwimmen und alle die disparaten Elemente der kosmischen Materie in ihre Verbindung und Verbrüderung aufzunehmen trachten. Alle Kraft und Gesetzlichkeit, welche das Atom zur Körperbildung nöthigt, ist auf diese Weltcentren übergegangen. Und was ist denn auch so ein Weltkörper? Wäre er auch der grösste und voluminöseste, er ist gegen die Unendlichkeit ihrer Zahl und des Raumes, in welchem sie sich befinden, nur ein Atom, nur ein verschwindendes Moment.

Dieses Weltatom unterscheidet sich vom Körperatome nur durch die Art seiner Bewegung. Auch der Weltkörper hat das Bestreben, mit allen andern zu einem Weltganzen sich zu verbinden und sucht dieses Bestreben mittelst Bewegung nach einem bestimmten Centrum zu vollführen. Auch diese Bewegung der Weltkörper können wir uns in ihrem ursprünglichen Ansatze, entsprechend der Bewegung der Körperatome, nicht anders als eine gradlinige denken. Allein das Centrum, nach welchem der Weltkörper gravitirt und mit welchem er eine Vereinigung herzustellen sucht, steht nicht stille, sondern ist gleichfalls in Bewegung nach einem ganz andern Centrum, welches nach ganz anderer Richtung hin und in einer ganz andern Ebene liegt. So wird die Bewegung des Weltkörpers nicht bloss von dem Centrum abhängig, gegen welches seine Bewegung gerichtet ist, sondern auch von der Bewegung dieses Centrums nach einem andern Centrum. Immer die Richtung nach dem angestrebten Centrum beibehaltend, welches doch vermöge eigener Bewegung fortwährend seinen Ort verändert und der Richtung eigner Bewegung gemäss weiterrückt, wird die Bewegung des Weltkörpers in jedem Momente von der geraden Linie abgelenkt. Stetig und regelmässig wie die Bewegung der Weltkörper ist diese Ablenkung von der geraden Linie. So wird die gerade Linie der Bewegung zu

einer in sich selbst zurücklaufenden krummen Linie. Sie muss in sich selbst zurückzulaufen suchen, weil die Bewegungslinie stetig und gleichmässig von der Graden abgelenkt und dabei der sich bewegende Körper von dem Centrum, nach welchem er gravitirt, unablässig festgehalten wird. Solchergestalt wird die gradlinige Bewegung der Körperatome zur Kreisbewegung der Weltatome.

10. Auf diese Weise vollbringen schon seit Tausenden und Millionen von Jahren die Weltkörper, einer um den andern sich bewegend, ihren Kreislauf; die Erden kreisen um die Sonne, die Monde um die Erden, und die Sonnen kreisen wieder um andere unbekannte Centren. Ein jedes verfolgt stetig und ruhig seine Bahn; Eines kommt mit dem Andern in keine vergewaltigende Collision; Eines lenkt das Andere von seiner Bahn nicht ab, es sei denn, dass diese zeitweilige Ablenkung ebenso constant und regelmässig verlaufe, wie die Kreisbewegung selbst. Und wer weiss, ob dieses System einander umkreisender Weltkörper nicht wiederum eine Kugelgestalt bildet, welche ein anderes System dieser Art umkreist. Jedenfalls stehen die Weltkörper auf diese Weise in der innigsten, alle ihre Bewegungen lenkenden Beziehung und bilden jenen grossartigen, unübertrefflichen, alle Ewigkeit der Zeiten aushaltenden, alle Unendlichkeit der Räume mitbeziehenden Weltmechanismus, der durch die allereinfachste Eigenheit des Atoms, durch sein Streben zum Ganzen hervorgebracht wird. Das ist die Welt als das vollkommenste Ganze.

Damit ist auch schon ausgedrückt, dass die Welt als dieses vollkommenste Ganze nun auch ein durchaus gutes Wesen sein müsse. Ein so vollkommenes Ganze als schlechtes Wesen zu bezeichnen, wäre widersinnig. Alles, was wir überhaupt von diesem Wesen wissen, bestätigt uns diese Annahme. Alles Wissen vom Weltwissen ist nur ein Wissen von seiner Güte und Vortrefflichkeit, und alles Forschen geht nur dahin, uns diese Güte und Vortrefflichkeit immer reiner und weiter zu erschliessen. Das Schlechte

kann überhaupt niemals Gegenstand positiven Wissens werden, sondern immer nur als Negation, als Folie zum Guten, und wenn wir es schliesslich im rechten Lichte betrachten, so ist auch diese Negation gar keine Negation, sondern eine blosse Privation und als solche erst recht geeignet, alles Gute zu fördern und als solches recht anschaulich hervortreten zu lassen.

11. All unser Wissen und all unsere Wissenschaft von der Welt ist bloss Wissenschaft des Guten und Zweckmässigen. Alle Wissenschaft ist überhaupt Wissenschaft des Guten und nicht des Schlechten. Wie die Wissenschaft, ihrem Gegenstande entsprechend, angemessen und conform sein muss, also auch der Gegenstand seiner Wissenschaft. Nur das Wahre, das Gute, das Schöne wird Gegenstand der Wissenschaft. Was nicht wahr ist, ist von allem positiven Wissen und darum auch von aller positiven Wissenschaft ausgeschlossen. Alles Wissen und alle Wissenschaft geht nur auf das Wahre aus. Das Wahre an sich ist aber noch nicht Wissenschaft; eine solche wird erst seine im Gegenstande begründete, dem Gegenstande angemessene zweckmässige Anordnung und Gliederung. Ohne solche Vernünftigkeit und Zweckmässigkeit, ohne das Bestreben aller seiner Theile, zum Ganzen sich zu fügen und zu verbinden, ohne alle diese Signaturen des Guten wäre eine wissenschaftliche Behandlung des Gegenstandes niemals möglich.

Alle Wissenschaft und ganz besonders die Weltwissenschaft ist bloss Wissenschaft des Guten. Dadurch und dass die Welt ein Ganzes, ein gutes und zweckmässiges Ganzes repräsentirt, ist die Möglichkeit gegeben, eine Natur- und Weltwissenschaft zu gewinnen. Daher auch die reine, edle, interesselose, alle andere Lustempfindungen überbietende Freude am Wissen und an der Wissenschaft; daher der gewaltige, unüberwindliche Wissenstrieb, dem keine Mühe zu schwer, kein Hinderniss zu überwältigend, kein Unternehmen zu gefährlich erscheint, nach deren Ueberwindung eine Befriedigung des Wissenstriebes erwartet werden darf.

Wissenstrieb und Wissensliebe sind weit mächtiger noch als Geschlechtstrieb und Geschlechtsliebe. Geschlechtsliebe ist keiner solchen Hingabe und Aufopferung fähig wie die Wissensliebe. Mit kalter, überlegsamer Ruhe opfert der Wissensdrang, und auch nicht zu vergessen die wissenschaftliche Ueberzeugung, Leben und alle Güter des Lebens, seine Geschlechtsliebe mit einbegriffen. Da wo Beide in Collision gerathen, bleibt meist die Wissensliebe die Siegerin. Für eine schlechte Welt und Weltwissenschaft wäre solche Liebes- und Lebenshingabe unmöglich und undenkbar.

Und welch ein Entzücken erfasst das Herz, wenn irgend ein Experiment und die Wissenschaft durch irgend einen kleineren oder grösseren Zuwachs zu bereichern gelungen ist. Wir zweifeln keinen Augenblick, dass selbst der Pessimist dieselbe Freude an seinem Wissen und seiner Wissenschaft empfindet und von demselben Entzücken über irgend eine kleine Neuentdeckung ergriffen wird. Diese Thatsache muss unsere Ueberzeugung von der Güte der Welt noch weit fester begründen. Alle die Verbissenheit und Spitzfindigkeit des Pessimisten, womit er seiner Lehre Nachdruck zu geben trachtet, hat die Ueberzeugung seines Herzens vom Gegentheil nicht ersticken und unterdrücken können. Sein Herz straft seinen Kopf Lügen. Er kann sich der Ueberzeugung von der Güte der Welt ebensowenig entziehen wie ein jeder andere Mensch, und diese Ueberzeugung hat ihren guten Grund. Ein jedes neue Wissensmoment ist ein neuer Beweis von der Güte der Welt. Ein neues Moment ist gewonnen, ein neuer Gesichtspunkt erlangt, welcher die Vollkommenheit der Welt klarer hervortreten und erkennen lässt und die Ahnung in uns erweckt, dass die Welt doch wohl noch tausendmal besser sei, als unser Weltwissen und unser Weltbegriff so auf den ersten Blick erkennen lässt.

12. Die Welt ist nicht bloss eine gute, nein sie ist auch die beste Welt; sie ist die beste, weil sie die einzige und der Inbegriff alles Guten, Zweckmässigen und Voll-

kommenen ist. Wäre eine bessere Welt überhaupt möglich und denkbar, nun so müssten alle die erdachten Momente des Bessern in dieser unserer Welt anzutreffen sein. Gesetztenfalls es gelänge, eine bessere Welt sich auszudenken, nun so wäre diese eben die vorhandene Welt und keine andere.

Diese Behauptung bezeichnet nicht auch so einen der gewöhnlichen Trugschlüsse und Sophismen, durch welche man Alles beweisen und Alles widerlegen kann, sondern sie stützt sich auf ein ewiges und ehernes, durch die Welt selbst promulgirtes Gesetz, wonach das Bessere allein das Existenzberechtigte ist; dieses gilt bei dem Kleinsten wie bei dem Grössten, bei dem Einzelnen wie bei dem Ganzen. Dieses Gesetz muss sowohl durch das reine Denken, wie durch die Naturbetrachtung als bestätigt und bewährt anerkannt werden. Das Bessere bleibt stets Sieger über das Schlechtere. Die Annahme vom Gegentheil ist nur Täuschung, ist eine reine Fiction. Es mag wohl dem kurzsichtigen Denken oftmals so vorkommen, als ob das Schlechte triumphire. Wohl möglich auch, dass es im Momente alle Chancen des Sieges für sich hatte. Man vergisst jedoch bei diesem Kampfe, dass das Schlechte gar nicht siegen kann Das Schlechte entnimmt all' sein Rüstzeug nur der momentanen Schwäche des Guten; je schwächer das Bessere, desto stärker das Schlechtere. Das Bessere als Einzelnes erscheint stets unvollkommen auf dem Kampfplatze, das Schlechte stets in aller seiner durch die Unvollkommenheit des Bessern zugelassenen Vollkommenheit. Das Bessere kann wohl momentan unterliegen, allein als das einzig Lebensfähige kann es niemals vernichtet werden. Im Kampfe nimmt es an Kraft zu, während das Schlechte im selben Masse und Grade an Kraft abnimmt; so muss denn das Bessere doch schliesslich das Feld behaupten und das Schlechte unterliegen.

15. Diese Welt ist die beste, denn ihr Walten und Gestalten vollzieht sich stets nach dem Masse und Gesetze des Bessern. Dieses „Gesetz des Bessern", welches die von dem grössten Denker und Forscher der Neuzeit Charles

Darwin begründete Lehre den „Kampf um's Dasein", die „Zuchtwahl", das „Accomodations- und Adaptionsvermögen" nennt, treffen wir überall im Himmel und auf der Erde, im Ganzen wie im Einzelnen als das Gesetz aller Bildung und Entwicklung. Es pflegt gewöhnlich als ein Gesetz des Kampfes und Krieges bezeichnet zu werden und ist doch nur ein Gesetz des Friedens und der Ordnung. Kampf und Krieg ist stets nur da, wo Schlechtes und Unvollkommenes hervortritt und ausgerottet werden muss. Es ist nicht blosse Phrase, dass alle Kriege nur des Friedens wegen geführt würden. Kampf und Krieg wird stets nur von dem Schlechten, Unvollkommenen, Friedensstörenden hervorgerufen. Je besser und vollkommener der Zustand von Welt und Wesen sich gestaltet, um so seltener werden Kampf und Krieg.

Kampf ist nur Naturzucht des Bessern, es ist eine etwas rauhe, aber durchaus nothwendige Pädagogik. In diesem Kampfe hat nur das Bessere Aussicht auf Fortbestand. In diesem Kampfe erhält es seine Ausbildung für das Leben und die Ertüchtigung, in dem Kampfe mit dem Schlechten Sieger zu bleiben. Die Welt ist eine Wahlstatt, worauf die Natur ihre Zucht des Bessern betreibt, welches sie allein als den legitimen Spross und Erben wählt und anerkennt; das ist die sogenannte Zuchtwahl. Und dieses Bessere ist nicht allein das kampffähigere, sondern auch das in jeder andern Beziehung tüchtigere, geschicktere, wohlerzogenere und bekundet diese seine Tüchtigkeit und Wohlerzogenheit in der geschickten Anpassung und Anbequemung an die natürlichen Lebensbedingungen, mit einem Worte durch sein Accomodationsvermögen. Das ist Alles so klar, so einfach, so selbstverständlich, so naheliegend wie — alles Wahre, das eben dieser seiner Eigenschaften wegen am meisten verkannt und übersehen wird. Die Menschen sind der Meinung, die Wahrheit liege stets so tief, tief, unergründlich tief; sie greifen in die Tiefe, und was bringen sie herauf? Eine Hand voll Schlamm, selten ein werthvolles Gestein oder eine Perle.

Eine Welt, deren Gesammtentwicklung stets auf's Bessere gerichtet ist, die nur dem Bessern Dasein und Existenzberechtigung zugesteht, kann doch wohl, als die Summe alles zeitweilig Bessern, nur als die zeitweilig Beste bezeichnet werden. Die Welt ist in allen Stadien ihrer Entwicklung die jeweilig beste. Und als die Beste zu dieser Zeit, ist sie aber auch die Beste für alle Zeiten. Die Welt ist in ihrem Werden, in ihrer Entwicklung zum Bessern weit besser als in einem etwaigen stabilen Stande des Besten.

Das Werden, das Entstehen, die Entwicklung, das ist die eigentliche Lust und Herrlichkeit des Daseins; es ist das Dasein in seiner Jugendfreudigkeit und Jugendschöne, die eindrucksvollste Aeusserung lebendiger Kraft und Kraft des Lebens. Das lebendige Dasein ist offenbar das vollkommenere Dasein; Leben aber ist Bewegung und Entwicklung, ist Thätigkeit und Regsamkeit. Ein stehendes Sein ist nicht das beste; denn es ist ein todtes Sein. Die höchste Herrlichkeit und Vortrefflichkeit des Daseins offenbart sich uns in seinem Werden, Gestalten und Entfalten. Das Gewordene ist stets ein Unvollkommenes, ganz oder theilweise Unangemessenes, und bei der unablässigen Unruhe und Veränderlichkeit des Daseins in aufsteigender und absteigender Form des Werdens, im Entstehen und Vergehen ist das Gewordensein schon wieder der Beginn des Vergehens und führt schon in seiner Vollendung einen gewissen Todtengeruch mit sich. Dagegen ist das Werden voller Hoffnung, voller Freude, voller Wohlgestalt und Wohlgefallen. Die werdende Welt ist die Welt in ihrer Erhabenheit und Herrlichkeit.

14. Die Welt als das beste Wesen ist die Welt als der beste Organismus. Die Welt ist der beste Mechanismus, weil er durch die denkbar einfachsten Mittel nicht bloss sich selbst erzeugt, sondern auch in ewiger, gleichmässiger, niemals ablaufender Thätigkeit und Wirksamkeit sich erhält. Dieselben Eigenschaften sind es auch, welche die Welt zum besten Organismus gestalten, nur mit dem

Unterschiede: dort ist es die einfachste Materie, hier ist es die einfachste Kraft, welche das Wunder bewirkt. Die Wirkung dort ist eine rein mechanische, von aussen nach innen, von der Peripherie nach dem Centrum, die Wirkung hier ist eine rein organische, von innen nach aussen, vom Centrum nach der Peripherie. „Im Anfang war die Kraft", und die Kraft war die Wirksamkeit. Die punktuelle Kraft und der punktuelle Stoff waren dazumal noch vollkommen identisch. Von da ab jedoch trennen sich ihre Wege, indem die Kraft als Stoff sich ihren Mechanismus, die Kraft als Kraft sich ihren Organismus schafft.

Indem die Kraft Stoff wird und sich ihren Weltmechanismus erzeugt, verschwindet sie nicht, sondern bleibt in dem Mechanismus des Stoffes bestehen und erzeugt in ihm den Weltorganismus. Vom Dasein der Kraft giebt der Stoff Kunde schon bei allen seinen mechanischen Verbindungen und Gestaltungen, welche von innen heraus nach festen Gesetzen sich vollziehen und die Vorbedingungen bilden für alles organische Leben und Wesen. Die Kraft ist es, welche den Stoff schon als Stoff organisirt, ihm Schwere, Zusammenhalt, Festigkeit, Undurchdringlichkeit und alle seine sonstigen generellen Eigenthümlichkeiten verleiht; die Kraft ist es, welche den Stoff zu allen den Elementarstoffen dirimirt und differenzirt; die Kraft ist es auch, welche den Stoff alle seine unzähligen Verbindungen einzugehen veranlasst und veranlagt.

Die Kraft wird Stoff, allein sie hört nicht auf, Kraft zu sein; sie hat sich den Stoff nicht nur geschaffen, um daran ihre Kraft zu erproben und an ihm die materielle Basis für alle ihre Organisationen, auch die sogenannten mechanischen zu erlangen, sondern auch daran die zu verwendende und zu verarbeitende Materiatur in Vorrath zu haben. Man kann wohl sagen, dass die gesammte stoffliche Organisationsthätigkeit der Kraft — wir pflegen dieselbe als mechanische Thätigkeit zu bezeichnen — die Zusammenballung der Materie zu Weltkörpern, die Verbindung und

Fügung derselben zum Weltmechanismus, die mechanische Differenzirung aller Materie zu Elementen und Keimen nichts weiter als die Vorarbeiten und Vorbereitungen sind zur Organisirung der Materie, zur Schöpfung von wirklich organischen Wesen.

Das tiefste Geheimniss der Natur liegt an der Stelle verborgen, wo die mechanische Materie sich in die organische verwandelt und die ersten organischen Keime und Organismen sich bilden — besonders für den Forscher — in viel geringerem Masse für den Denker. Auf dem Wege der Forschung und Beobachtung ist Aufklärung über die Urzeugung, die generatio aequivoca, schwer zu erlangen, der Denker vermag wohl auch über diesen dunkeln Punkt eine gewisse Klarheit zu verbreiten.

15. Vergegenwärtigen wir uns nur, was diese den Weltorganismus schaffende Kraft bedeutet. Im Grunde betrachtet ist das eine sehr müssige und überflüssige Frage. Die Kraft ist eben die Kraft, sie ist, was sie ist. Alles ist ja Kraft; die Kraft ist das All, und das All ist die Kraft. Sie wirkt Alles, und nur soweit sie wirkt und sich verwirklicht ist sie die Kraft. Die Allkraft ist die Allwirksamkeit und als solche an jedem Punkte des All dasselbe, was sie im Allganzen ist. Die Allkraft wirkt Alles, und Alles, was sie wirkt, geschieht nur mit Rücksicht auf das All, so jetzt, so von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Als Allkraft bleibt sie in sich selbst und ist stets dasselbe, ist ewig und unveränderlich, als Allwirksamkeit geht sie aus sich selbst heraus, wird zeitlich und veränderlich, ist überall an jedem Punkte des All wirksam; als Allkraft ist sie eine universelle, als Allwirksamkeit eine punktuelle Kraft. Diese punktuelle und diese universelle Kraft sind eine und dieselbe Kraft, das eine Mal die Kraft als Werden, das andere Mal die Kraft als Sein; die universelle Kraft ist Alles, die punktuelle ist noch nichts, aber sie kann Alles werden.

Ist diese Werdekraft an sich auch noch nichts Gewordenes, so ist sie doch in ihrem Allsein die punktuelle Allkraft, das Gewordensein, welches Alles ist und welches als das universelle Sein dem punktuellen Sein ganz genau vorgeschrieben hat, was es ist und was es werden kann und soll. Die Summe alles punktuellen Seins ergiebt das universelle; wie das universelle durch das punktuelle, so ist auch das punktuelle durch das universelle Sein ganz genau bestimmt und geregelt. Das Punktuelle steht in absoluter Abhängigkeit vom Universellen und ist in seiner Qualität durch das Universelle von Ewigkeit her prädestinirt und prästabilirt, kann nur das werden, wozu es sich qualificirt, wozu es vom All die Fähigkeit erlangt hat.

Wenn hier gesagt worden ist, das Punktuelle ist noch nichts, aber es kann Alles werden, so will sich das offenbar nur auf die Gesammtsumme alles Punktuellen beziehen. Ein jedes einzelne Atom ist schon eine qualificirte Kraft; nie kann diese ihr Dasein verlieren, nie ihr Dasein verändern. Das oben hervorgehobene Gesetz von der Organisation der Materie ist gleichzeitig das Gesetz von der Organisation der Kraft. Vermöge dieses Gesetzes von der Organisation oder Erhaltung der Kraft ist durch das All ein jedes Atom in seinem Sein und in seinem Werden von Ewigkeit her bestimmt und fixirt.

Jedes Einzelwesen ist ein Gewordenes und in ewigem Entstehen und Vergehen begriffen; alles Entstehen geht vom Atom aus und alles Vergehen wieder auf das Atom zurück. Dieses selbst bleibt von dem Wechsel unberührt und besteht ewig in seiner elementaren Qualität, welche ihm vom Allsein zugetheilt worden ist; so liegt das Punktuelle im Universellen, die Atomkraft in der Allkraft, das Atomsein im Allsein vorgebildet — so nur kann das Punktuelle wieder zum Universellen, die Atomkraft zur Allkraft, das Atomsein zum Allsein sich heraufarbeiten; so liegt Eins im Andern aufgenommen und aufgehoben.

Die elementare Qualität des Atoms ist unveränderlich, und ist demgemäss die Annahme vollberechtigt, dass alle Molekule der mechanischen und alle Keime der organischen

Materie an dieser wandellosen Unveränderlichkeit und Stabilität theilnehmen. Nur auf diese Weise kann die Organisation der Materie sich vollbringen und in den Dienst organischen Lebens nnd Wesens treten. Wie das von organischen Keimen ausgehende organische Wesen und Leben nach dem Gesetze des Besten und Zweckmässigsten sich entwickelt, und welcher Mittel es sich hierzu bedient, beschreibt uns die exacte Wissenschaft in aller Ausführlichkeit und Umständlichkeit. Zu unsern nächsten Zwecken, Anerkennung der Welt als des besten Organismus, braucht nur noch das Folgende als Consequenz des Vorhergehenden hervorgehoben zu werden.

16. „Das Gesetz des Besten" kündigt sich uns in mehrfacher Weise an. Zuerst und zunächst bei Entstehung des Einzelorganismus, indem dieser bei Bildung, Ernährung und Fortpflanzung an die bestehenden und gebotenen Lebensbedingungen sich auf das Beste anzupassen sucht. Noch hat der Kampf ums Dasein nicht begonnen, der Organismus ist noch in der liebevollen, mütterlichen Pflege und Obhut der Natur, die mehr ihm, als er ihr sich bequemt und anschmiegt. Das Licht bildet sich das Auge, der Schall das Ohr, und auch alle die übrigen Glieder und Organe sind weit eher als das Werk aller jener Existenzbedingungen und Mittel, welche von der äussern Natur dem Organismus zugeführt werden, zu bezeichnen, als auf individuelle Anlage und Anpassung an diese Bedingungen zurückzuführen. Freilich müssen auch diese Anlagen vorhanden sein, wenn durch Naturzucht die besten Resultate erzielt werden sollen. Die Natur bietet nur Gutes und Zweckmässiges; allein dem Organismus dient es erst zum Besten, wenn er, mit dem besten Anpassungsvermögen versehen, dieses sich anzueignen versteht. Die Natur zeigt ihren Kindern viel Güte aber wenig Erbarmen, das Schlechte lässt sie unnachsichtig zu Grunde gehen.

Und diese nur auf Pflege und Anpassung beruhende Naturerziehung des Organismus endigt niemals und dient zur

Vervollkommnung des niedrigsten wie des höchsten Organismus. Eine gewisse Stabilität tritt erst dann ein, wenn der Organismus Jahrtausende hindurch unter derselben Zucht bleibt und die Existenz- und Lebensbedingungen sich nicht ändern. Mit dem Augenblick, da diese sich ändern, beginnt die Naturerziehung aufs Neue. Glieder und Organe ändern sich gleichfalls den neuen Existenzbedingungen entsprechend. Manche erfahren eine gänzliche Umgestaltung, werden besser und schärfer; es kann aber auch kommen, dass das eine oder das andere Glied oder Organ, wenn es nicht in Anspruch genommen wird, sich verschlechtert, oder aber, wenn es überflüssig oder zur Existenz hinderlich wird, ganz und gar verkümmert.

Die erheblichsten und erkennbarsten Veränderungen erleiden die Glieder und Organe des Menschen, selbst dann, wenn die ihn umgebende Natur dieselbe bleibt. Geschmack und Intelligenz sind es, welche die Bedürfnisse und Genüsse veredeln und vervielfältigen und damit auch die stete Aenderung der Glieder und Organe zu Wege bringen. Diese Aenderung ist nicht immer eine Verbesserung und Verfeinerung, sondern bei übermässigem Genusse und Gebrauche auch eine Verschlechterung. Doch ist diese Verschlechterung meist nur eine individuelle, keine generelle. Im Allgemeinen bemerken wir auch am menschlichen Organismus eine Fortbildung zum Bessern wie bei allen Organismen.

17. Kein Organismus ist so, wie er ist, sofort fix und fertig aus der Werkstätte der Natur hervorgegangen, ist vielmehr das Resultat eines sehr langen und sehr langsamen Entwicklungsfortganges, als dessen zeitweiliger Endpunkt er dasteht. Die Natur hat an dem einzelnen Organismus mit allen ihren Mitteln und Werkzeugen gefeilt und gebessert, bis alle innere Organisation und Function, alle äussere Haltung und Gestaltung diejenige Vollendung empfangen hat, welche wir gar nicht genugsam bewundern, betrachten und erforschen können.

Diese Entwicklung zeigt eine gar merkwürdige Verwicklung und Verkettung. Sie beginnt selbstverständlich ab ovo, vom ersten organischen Keim, welcher der Organisation der Gesammtmaterie gemäss sich zu regen begann, und zeigt sich bestrebt, in immer verbesserter und vermehrter Auflage Geschlecht an Geschlecht in endloser Folge anzureihen. Die Organisation der Materie entspricht der Organisation des All. Während jedoch das All bewegungsfroh, gestaltungsfrisch und lebenskräftig in ewigem Wandel und Wechsel begriffen ist, ist die Organisation der Materie unwandelbar als der unzerstörbare Grund, als die unerschütterliche Basis, als der unverrückbare Anfangs- und Endpunkt alles Entstehens und Vergehens. Die organischen Keime repräsentiren schon in ihrer unwandelbaren Urgestalt die reale Möglichkeit des Weltorganismus und sind mit Rücksicht auf diesen Weltorganismus qualirt und differenzirt.

Weder die Keime der organischen noch die Molekule der mechanischen Materie sind einander gleich; sie sind beide von Urbeginn an sortirt und von jeder Sorte so viele vorhanden als zur Bildung eines Weltorganismus nöthig sind. An dem Entwicklungsgange und den Entwicklungsgesetzen ändert diese Thatsache nichts, sie lässt nur die Unwahrscheinlichkeit hervortreten, dass alle organischen Wesen nur einen einzigen Stammbaum haben müssten. Nicht einmal Wesen derselben Gattung oder Art brauchen einem und demselben Stammbaume entwachsen zu sein, ebensowenig wie sie demselben Grund und Boden entsprossen sein können. Es ist die Möglichkeit und darum auch die Wahrscheinlichkeit gegeben, dass Wesen derselben Gattung, derselben Art an bestimmten, von einander streng geschiedenen Orten der Welt autochthon seien.

Wir hätten durchaus nicht nöthig, vor einer Theorie zurückzuschrecken, welche alle organischen Wesen erkennen will als die Sprossen eines Stammes, von welchem der Mensch mit dem Affen als Ahnherrn die Krone bildet. Wir hätten in dem Factum nur die Wunderthat der Allkraft zu erkennen und zu verehren, welche das Atom mit einer solchen Potenzialität und Actualität auszustatten vermocht hat. Allein schon die Ortsfrage lässt eine solche Annahme als unwahrscheinlich erscheinen. Wo soll dieser Baum ursprünglich gestanden und seine Wurzeln in den Boden gesenkt haben, dieser Baum, der mit seinen Gezweigen den ganzen Erdboden überschattet und nur gleichsam seine Organismen als reife Früchte überallhin ausgestreut hat. Sollte nicht ein jeder Ort die Keimkraft besitzen, alle Arten der Organismen hervorbringen zu können, sobald nur alle Bedingungen erfüllt sind, welche zur Entwicklung der Keime als nothwendig und förderlich sich erweisen? Ueberall entspriessen dem Boden im Wesentlichen dieselben Kräuter und Gräser, warum sollte er nicht auch alle anderen Organismen als autochthone Wesen erzeugen können? Ist vielleicht die Menschen betreffend die Möglichkeit ausgeschlossen, dass, wo sie sich auch finden mögen, dieselbe Adama auch denselben Adam, derselbe Humus auch denselben Homo hervorbringe?

Die Entwicklung beginnt vom Urkeim und erzeugt Tausende und aber Tausende von Geschlechtern, die unmöglich allesammt nebeneinander fortzuexistiren vermögen. Hier beginnt „der Kampf um's Dasein“ oder die Naturzucht des Bessern, welche die inferioren Wesen und Rassen zur Wiederauflösung in die organische Materie zwingt, um von hier aus wiederum eine neue, selbstständige Entwicklung zu beginnen, oder aber mit den besser organisirten Wesen organische Verbindung zu suchen, als Material deren Ausbildung zu fördern und in ihren Entwicklungsgang einzutreten.

Am lebhaftesten mag dieser Kampf in der Urzeit getobt haben, als der jungfräuliche Boden noch in voller Kraft und Jugendfrische Wesen ganz anderer Art und von viel mächtigerer Kraft und Contour aus seinem Schoosse hervorgehen liess, Wesen von alles vernichtender Wuth und Gier, die, nach-

dem sie alle die schwächern Wesen ihrer Umgebung zu Grunde gerichtet, selbst zu Grunde gehen mussten. Auch haben plötzliche oder allmählige Veränderungen und Umgestaltungen der Lebens- und Existenzbedingungen ihre Einwirkungen auf den Organismus geübt. Es sind entweder ganze Reihen plötzlich zu Grunde gegangen, oder sie haben eine ganz allmählige aber doch totale Umgestaltung erfahren.

Seitdem der Mensch in das Reich der Organismen als Herrscherprätendent eingetreten, hat er nicht wenig dazu beigetragen, eine gewisse Stetigkeit und Festigkeit in das organische Leben hineinzubringen. Er hat in der Naturzucht die richtige Ordnung, Vertheilung und Verbreitung der Organismen wesentlich gefördert. Je weiter sich des Menschen Herrschaft ausdehnt, um so mehr geräth die gesammte Welt der Organismen unter seine Botmässigkeit, und schliesslich muss es dahin kommen, dass er Alle beherrscht und nur noch diejenigen organischen Wesen leben und bestehen bleiben, welche in seinen Dienst treten und seiner Macht und Zucht unterstellt sind, dass das mächtigste und gewaltigste Thier der Wüste und Wildniss nur noch im zoologischen Garten anzutreffen sein wird.

18. Die Naturzucht geht ununterbrochen von Geschlecht zu Geschlecht weiter, die in hochgradiger Progression hervortretende Ueberproduction an Organismen macht sie nothwendig. Neue kampffähigere Geschlechter entstehen, die alten entwickeln sich zu immer grösserer Vollkommenheit. Möglich auch, dass ein altes Geschlecht, welches den Kampf nicht mehr bestehen kann, nach und nach ausstirbt.

Die einmal erlangte Vollkommenheit erhält sich durch die Fortpflanzung. Hier hat jedes Geschlecht wieder die individuelle Entwicklung in allen ihren Graden, wie in der Urzeit so recht ab ovo zu durchlaufen; allein der lange Entwicklungsgang war kein verlorener. Der neue organische Keim ist von all den früheren wie von den Keimen der Urzeit wesentlich verschieden; all die erkämpfte und anerzogene Vollkommenheit ist in ihm implicite aufgehoben.

Der Keim, das Ei, der Mutterleib reserviren und conserviren auf das sorgfältigste und genaueste nicht nur all die gemeinsamen, die hohe Vollendung des Organismus documentirenden, die Belebung, die Ernährung, die Entwicklung, die Empfindung, die Fortpflanzung bezweckenden, organischen Systeme, sondern auch alle die Eigenthümlichkeiten und Besonderheiten der Individuen und der Arten. Hier tritt das Gesetz von der Erhaltung der Kraft so recht augenfällig zu Tage; hier erhält es seine vollste und glänzendste Bethätigung und Bestätigung; hierin mag auch der tiefer Blickende eine Probe auf die Richtigkeit der gesammten, vorstehenden Entwicklung und ihrer Resultate erkennen.

„Das Gesetz der Entwicklung zum Besten“ zeigt uns zunächst in einem jeden organischen Wesen nicht nur ein einzelnes Individuum, sondern eine ganze Reihe von Wesen und Geschlechtern in allen ihren Phasen aufsteigender Vollkommenheit. Das Gesetz zeigt uns diese Wesen und Geschlechter in dem Endpunkt einer in der Urzeit beginnenden und in dem Anfangspunkt einer in die Ewigkeit fortdauernden Entwicklung zum Bessern und Besten. Es zeigt uns nicht allein isolirte Reihen von Einzelwesen und Einzelgeschlechtern, sondern auch alle organischen Wesen und Geschlechter in innigster Verwandtschaft und lebhaftester Beziehung. Alle sind eines Ursprungs und haben vielleicht vor noch gar nicht langer Zeit ihre Sonderexistenz als Individuen und Geschlechter begonnen, um fortan für sich selbst eine Frucht, einen Zweig oder einen Ast an dem Stammbaum der Organismen zu bilden. Eines steht mit dem Andern in Wechselverkehr, es übt seine Wirkungen und empfängt dafür Gegenwirkungen zur Förderung oder zur Hemmung, zur Erhaltung oder Zerstörung seines individuellen Daseins und Lebens; das Alles aber nur zum Besten der Gesammtheit und des Ganzen, so dass wir getrost sagen können: Alle Organismen bilden nur einen einzigen Gesammtorganismus.

Dieser Gesammtorganismus steht nicht ausser aller organischen Beziehung mit der übrigen Körperwelt. Diese ist nicht etwa lediglich sein Tummel- und Kampfplatz, die indifferente Basis seiner gesammten Lebens- und Entwicklungsthätigkeit. Nein, sie ist der fruchtbare Boden, aus welchem der Organismus hervorgewachsen, aus welchem derselbe seine Nahrung zieht, welcher Boden zuvor hat bestellt, gepflügt und gedüngt — durch Organisation der Gesammtmaterie hat vorbereitet werden müssen. Die Organismem in ihrer Gesammtheit bilden mit ihrer materiellen Basis, dies ist der Weltkörper, auf welchem sie stationirt, dessen Sprossen sie sind und dessen Gesammtbestand ihre Existenzbedingungen ausmachen, nur einen einzigen, grossen Gesammtorganismus.

19. Allein auch dieser Organismus ist kein isolirter; er ist bestenfalls nur ein Glied des grossen und ganzen Weltorganismus, ein Glied, dem ganz bestimmte Funktionen in diesem grossen Weltorganismus angewiesen, die es zu verrichten hat, gerade wie das an jedem andern Gliede des kleinsten und unscheinbarsten Organismus wahrzunehmen ist. Jeder dieser einzelnen Weltorganismen ist gerade wie ein jeder der zu ihm gehörenden, auf ihm lebenden, von ihm erzeugten Einzelorganismen ein gedoppeltes Wesen: Er ist ein selbstständiger Organismus und als solcher auch wieder ein Glied des Gesammtorganismus. Als selbstständiger Organismus hatte er die Concurrenz mit allen übrigen zu bestehen, hatte in dieser Concurrenz seine Existenzfähigkeit und Existenzberechtigung zu bewähren und zu beweisen. Der Weltkörper hat so gut wie jeder andere individuelle Organismus den Kampf um's Dasein, worin nur die besten derselben sich erhalten haben, zu bestehen gehabt und zu bestehen.

Dieser Daseinskampf ist aber, wie wir gesehen, kein reiner Existenzkampf. Das Individuum und Geschlecht erlangt in diesem Kampfe nicht bloss sein Dasein, sondern auch seine Qualität, nicht bloss Existenz im allgemeinen,

sondern bestimmte, motivirte Existenz. Der Kampf lässt ganz besonders diejenigen Fähigkeiten und Kräfte, diejenige Bildung und Gestaltung hervorkehren, welche Grund und Zweck der Existenz ausmachen und dem Ganzen angepasst sind. Durch diese Anpassung an das Ganze macht das Individuum seinen Frieden mit dem Ganzen und schliesst als ein dienendes, integrirendes Glied an das Ganze sich an. So erlangt der Weltkörper nicht nur seine an sich seiende organische Vollkommenheit, sondern verhilft auch dem Weltganzen zu organischer Einheit und Vollkommenheit. Das Weltganze wird Organismus und zwar der vollkommenste Organismus.

Der Weltorganismus ist der vollkommenste Organismus jedoch vorzugsweise deswegen, weil er nicht wie andere Organismen, die einzelnen Weltkörper nicht ausgeschlossen, ein Einzelorganismus, sondern die Allheit der Organismen ist, der Organismus schlechthin, und weder entsteht, noch sich entwickelt, noch wieder vergehet, sondern stets bleibt, was er ist.

Alle Entwicklung, alles Entstehen und Vergehen trifft nur die einzelnen Glieder, nie den Gesammtorganismus. Die Reproductionskraft des Weltorganismus vermag ein jedes absterbende Glied sofort wieder zu erzeugen, und zwar derart, dass in dem Masse und Grade, wie das eine abstirbt und sich auflöst, ein anderes correspondirendes Glied in's Leben gerufen wird, welches des absterbenden Qualification erlangt und an seine Stelle tritt. Oder aber die Reproductionskraft des All vermag das bereits absterbende und erstarrte, nur noch seine mechanischen Functionen versehende Glied allmählig wieder zum Leben zu erwecken, mit neuen und verjüngten Lebenskräften und Lebewesen zu versehen und demselben auf's Neue die Bahnen organischer Entwicklung zu eröffnen. So sehen wir denn unter den Weltkörpern in der Bildung begriffene, absterbende und sich auflösende, sowie auch abgestorbene und erstarrte im Begriffe, ein neues organisches Leben zu beginnen. Die Welt ist derjenige

Organismus, welcher die Summe aller Kräfte und Organismen in sich begreift, der Kräfte, die stets zu Organismen sich entwickeln, der Organismen, die stets wieder in Kräfte sich auflösen.

Die Welt ist mit einem Wort die Summe aller Atomkräfte, und mehr als ein solches Atom oder eine solche Atomkraft ist die Unendlichkeit gegenüber auch der Weltkörper nicht — ein Atom in den Weltorganismus aufgenommen und aufgehoben. Leben und Thätigkeit des Atoms ist auch zugleich Leben und Thätigkeit des Weltalls. Die Atomkraft erhält den Weltorganismus in steter, reicher, vielverzweigter, vielpotenzirter Thätigkeit. Jede Bewegung des Einzelatoms zittert nach im gesammten Weltall; überall Werden, Wachsen und Welken, überall Leben und Thätigkeit, überall Leben, das zum Tode hinsinkt, überall Tod, der zu tausendfältigem Leben wieder aufersteht. Welten entstehen und Welten vergehen; Welten in allen Stadien aufsteigender Entwicklung, Welten in allen Stadien absteigender Auflösung; Welten die nach und nach in Tod und Starrheit versinken, Welten, die aus Tod und Starrheit wieder zu frischem, jungem Leben erwachen. In allem Wechsel und Wandel steht das Weltall da fest und unentwegt in ewiger Majestät und Herrlichkeit, in unverbrüchlicher, thätiger Ordnung und geordneter Thätigkeit, in aller Frische und Fülle der Jugend, in aller Kraft und Festigkeit des Alters, alles zusammenstimmend und zusammenklingend in nie verstimmter und nie verhallender Harmonie der Sphären, das wahre und wirkliche „ἓν καὶ πᾶν", das „All-Eins" und das „Eins-All" in Gestalt des vollkommensten Organismus.

20. Mit allen diesen Darlegungen ist der Begriff des Kosmos noch nicht vervollständigt; es fehlt gerade noch die Bezeichnung derjenigen Bestimmungen, welche das eigentliche Wesen des Kosmos ausmachen, die Merkmale der Schönheit. Die Welt ist ein Kosmos, weil wir in allen ihren Zügen, Beziehungen und Merkmalen das Bild des

Kosmos erkennen mussten. Ein wahrhaft Ganzes ist stets auch ein wahrhaft Schönes; es soll damit nicht behauptet werden, dass der Begriff des Ganzen und des Schönen sich nun auch decken müssten — niemals aber ist die Ganzheit ohne Schönheit, nie auch die Schönheit ohne Ganzheit. Ein jedes Ganze erweckt als solches unser Wohlgefallen, und darum ist es schön. Eines der Hauptmerkmale der Schönheit ist darum die Ganzheit. Jedes Ganze, Vollständige, Untadelhafte ist an und für sich schön, wie jedes Lückenhafte, Unvollständige, Stümperhafte unschön ist. Ein Torso, ein Fragment kann zwar schön, ja ein Ausbund aller Schönheit sein, aber nicht deshalb, weil es Torso und Fragment ist, sondern weil diese selbst als solche erkennen und ahnen lassen, welch' ein herrliches, unvergleichliches Ganze sie gewesen sind oder geworden wären. Die Welt aber ist kein Torso und kein Fragment, sondern das vollkommenste Ganze; sie ist das vollkommenste Ganze, weil der vollkommenste Mechanismus. Aber als dieser Mechanismus ist die Welt gewissermassen auch ein Kunstwerk und darum unfraglich auch der Schönheit theilhaft geworden, weil von dem Begriffe des Kunstwerkes der Begriff der Schönheit unabtrennbar, weil die Welt schon als mechanisches Kunstwerk die drei Hauptmerkmale des Kunstwerkes unverkennbar an sich trägt: Einheit, Vollständigkeit, Harmonie.

Der Weltmechanismus ist eine Einheit, eine Einheit in der Vielheit und darum auch eine ästhetische Einheit, eine Einheit mit dem Prädicate der Schönheit. Jene Einheit, welche zum Wesen des Kunstwerkes unfraglich gehört, erreicht hier ihre höchste Vollendung. Kein anderes Kunstwerk ist möglich und denkbar, in welchem alle Elemente so von selbst zusammenstreben und strömen und die Mannigfaltigkeit durch ein inneres Gesetz sich zur Einheit verbindet, wie im Weltmechanismus. Trotz der Unendlichkeit dieser Einheit überschauen wir dieselbe mit einem Blicke unseres geistigen Auges; wir sehen, wie alle Theile

sich auf das leichteste und einfachste gruppiren, und eine übersichtliche Gliederung sich bildet; selbst die Unzählbarkeit beeinträchtigt nicht im geringsten die Uebersichtlichkeit. Es ist eine Einheit und Uebersichtlichkeit, die selbst ein jedes Schulkind begreift und erfasst.

Als diese Alleinheit erscheint der Weltmechanismus in absoluter Vollständigkeit und Ganzheit. Die Allheit wäre noch nicht die Ganzheit, wenn diese nicht wie beim Weltganzen getragen würde von einer mangel- und makellosen Integrität. Hier ist Vollständigkeit und Lückenlosigkeit sowohl im Einzelnen wie im Ganzen, indem das Ganze sich zum Einzelnen dirimirt, und das Einzelne sich zum Ganzen findet und verbindet. Hier ist jene Freiheit in der Einheit und jene Einheit in der Freiheit, welche vom wahren Kunstwerke verlangt wird; nichts ist zu viel und nichts zu wenig, nichts Störendes und nichts Verletzendes. Alles giebt und fügt sich ohne Drang und Zwang als die ungetrübte und ungehinderte Freiheit in der Erscheinungswelt. Hier ist die wahre Freiheit, die Freiheit der Gesetzlichkeit, welche sich in der ewig unverbrüchlichen Ordnung und Regelmässigkeit documentirt. Hier ist jenes Moment der Schönheit vollkommen verwirklicht, welches wir als die Freiheit der Ordnung in den zur Vollständigkeit sich fügenden Einzeltheilen bezeichnen.

21. Die Harmonie ist eines von den Hauptmerkmalen der Schönheit. — Wo findet sich aber eine solche Harmonie wie im Weltganzen? Wo fügt sich ein Theil zum andern mit solchem Wohlgefallen, mit solcher Freudigkeit, Angemessenheit und Gefügigkeit? Wo treffen wir eine solche Uebereinstimmung von innerem Wesen und äusserer Erscheinung? Wo sind alle Theile zum Ganzen so wohlgefügt und gefugt? Wo ist die Einheit des Ganzen eine so hervorleuchtende, überzeugende, durch Gesetz und Ordnung so unentwegte und unverbrüchlich verbundene? Wo ist eine solche unendliche Vielheit und Getheiltheit bei solcher unendlichen und doch so übersichtlichen Einheit und Ganzheit

zu treffen? Wo begegnen wir einer Bewegung, die, obschon von kosmischer Geschwindigkeit beflügelt, dennoch mit der wohlthuendsten Ruhe harmonirt, sodass sich aller Umschwung der Weltcentren in dem ruhigsten Gleichmass der Tage, Minuten und Secunden vollzieht? Wo ist ein solcher Rhythmus in der Aufeinanderfolge und den Verschlingungen der Bewegung irgendwie und irgendwo anzutreffen? Wohl wurden die Alten von der richtigen Empfindung geleitet, selbst ohne die klare Einsicht in die Sache, wie sie uns erschlossen ist, zu besitzen, wenn sie von einer Harmonie der Sphären redeten und darin gleichsam eine aller Seelen Seligkeit enthaltende und erweckende Sphärenmusik zu hören glaubten.

22. Noch weit ein- und ausdrucksvoller gestaltet sich der Kosmos als Weltorganismus, indem er das Moment der kosmischen Schönheit, Einheit, Vollständigkeit und Harmonie durch die Thatsachen der Gestaltung, Begrenzung und Gliederung verherrlicht. Im Weltorganismus wird die Natur zur Weltkünstlerin, welche durch die wirksamsten Mittel künstlerischer Production stets und überall das Schönste und Erhabenste hervorzubringen vermag. Die Natur ist Künstlerin, überall erstrebt sie die Darstellung des Schönen im freien Schaffen; überall ist die Einheit zu ebenmässiger Gestalt, die Ganzheit zu festbestimmter Begrenzung, die Harmonie zu zweckmässiger Gliederung aller Lebewesen verklärt.

Auch nicht die reichste und fruchtbarste Phantasie eines menschlichen Künstlers vermag eine solche Ueberfülle von Formen, Gestalten und Typen vorzustellen und darzustellen gleich der Natur. Die Natur ist nicht bloss die grösste Künstlerin, sondern auch die Lehrmeisterin in aller Kunst und für alle Künste zu allen Zeiten und an allen Orten. Das Schönste aus allem Schönen weiss sie zu extrahiren und zu einem Gesammtbilde des höchsten Schönen zu vereinigen. Ihre Gestaltungsfähigkeit ist unendlich und

unerschöpflich. In unzähligen Gestaltungen und Typen, die in eine noch weit grössere Anzahl von Einzelwesen, Arten und Gattungen sich besondern, bekundet sie ihre Schöpferkraft, und alle diese Typen sind durchaus keine Stereotypen; immer neue, eigenthümliche und originale Ausdrucksformen weiss sie zu erzeugen, ohne sich jemals zu erschöpfen oder zu wiederholen, und überall, wohin man blickt und wohin man packt, da ist das volle Weltenleben ganz eigenartig und schön. Trotz dieser schrankenlosen Phantasie, welche die Natur zu beherrschen scheint, treffen wir doch nirgends rein phantastische Gebilde, Ueberschwänglichkeiten, Extravaganzen; gewiss, auch die Natur hat ihren Humor, ihre Laune, doch auch diese Eigenartigkeit des Einzelnen dient nur dazu, die Schönheit des Ganzen noch mehr hervortreten zu lassen.

23. Alle diese Unangemessenheit und Unzulänglichkeit menschlicher Kunst fällt hier aus. Hier giebt es keinen Gegensatz von Innerem und Aeusserem, Stoff und Form, Realem und Idealem, Sollen und Können — die Natur ist Künstlerin und Kunstwerk in einer und derselben Beziehung: Form und Inhalt decken sich vollkommen.

Natur hat weder Kern noch Schale —
Alles ist sie mit einemmale.

Alles strebt aus und durch sich selbst dem höchsten Ideale der Schönheit zu, indem es innerhalb der Grenzen seiner Individualität die schönste Charactereigenthümlichkeit der Gattung zu verwirklichen trachtet. Generelle und individuelle Entwicklungsgeschichte in der Natur wird zur Waltung, Gestaltung und Entfaltung der Schönheit im Kosmos.

Diese Entwicklung der Wesenheit vollzieht sich in einem einzigen identischen Naturvorgange. Beide Naturvorgänge werden durch ein und dasselbe Gesetz beherrscht. Und dieses Gesetz ist nicht etwa als ein von irgend einem Schönheitsideal abstrahirtes zu betrachten, welches durch irgend eine Intelligenz und Kunstfertigkeit von aussen und

anderwärts her zur Wesensgestaltung verwerthet worden ist; sondern es ist ein rein innerliches, dem Atom, dem organischen Keime inhärirendes Gesetz, welches diese treibt, zu lauter Lebewesen von höchster Zweckmässigkeit sich heraus- und heraufzubilden; und diese höchste Zweckmässigkeit erscheint stets in Form der höchsten Schönheit. Der Forscher, dem es gelingen mag, die höchste Zweckmässigkeit der Wesen und Welten vorstellig zu machen, hat damit auch die höchsten Gesetze der Schönheit dem Verständniss und der Erkenntniss erschlossen.

24. Schönheit und Zweckmässigkeit, Zweckmässigkeit und Schönheit sind nicht ein und dasselbe, allein sie sind in der Natur immer beisammen. Da wo das Eine ist, da tritt nothwendig auch das andere zu Tage; nie ist die Zweckmässigkeit ohne Schönheit, nie die Schönheit ohne Zweckmässigkeit. Eine tüchtige und richtige morphologische Wissenschaft vermag uns alle die unendlich vielgestaltigen Daseinsformen zu erklären, wie von allen kosmischen Gebilden, so von Gesteinen und Erzen, von Pflanzen und Thieren; und zwar hervorgegangen und sich entwickelnd vermöge der natürlich-nothwendigen Bedingungen von Anziehung, Verbindung, Verschmelzung, Lagerung der Atome, mechanischer und organischer Gestaltung der Wesen, sowie aller hierauf bezüglichen Vorbedingungen und Einwirkungen innerer Triebkraft und äusserer Einflüsse — lauter Gesetze der Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit; so musste sich Alles gestalten, es konnte gar nicht anders werden. Die Morphologie ist gleichzeitig auch die elementare Aesthetik der Natur und darum ganz gewiss auch der Kunst. Diesen Satz möchten wir unseren Aesthetikern zu ganz besonderer Berücksichtigung anheimstellen.

Alles, was wir Gestalt, Grösse, Symmetrie, Ebenmass nennen, alle die Feinheiten der Contouren und Linien, alle reichverzweigten, wohlgeformten und gefügten Glieder und Gebilde in ihrer edlen Ruhe, wie in ihrer rhythmisch gefälligen Bewegung — das Alles hat sich gebildet und ge-

staltet nach Nothwendigkeit, Gesetzlichkeit und Zweckmässigkeit. Das Schöne in der Natur ist die nothwendige Form und Erscheinung ihrer Gesetzmässigkeit und Zweckmässigkeit.

Dieselbe Gesetzmässigkeit und Zweckmässigkeit bewirkt, dass die gesammte, organische Welt vor dem staunenden Auge, vor dem mächtig bewegten Gemüthe als das höchste Ideal der Schönheit nicht bloss in grossen Einzelgemälden, sondern als das einheitlichste, schönste und erhabenste Ganze sich hinbreitet. Als Unter- und Hintergrund, als Staffage und Stimmungshalter dient die organisirte Materie.

Zu diesen, die Vollendung aller Schönheit und Erhabenheit versinnlichenden, kosmischen Wesenheiten gehört nicht bloss das Gebilde, sondern auch das Sichbilden, nicht bloss die Gestalt, sondern auch die Gestaltung. — Das Bild gewinnt erst sein über alle Massen eindrucksvolles, reiches und reges Leben, indem es nicht nur als ein gewordenes, sondern auch als ein werdendes, nicht nur in seinem ruhigen Bestande, sondern auch in seinem gestaltungsfrohen Entstande angeschaut wird.

Die der Allkraft volle Atomkraft, das vom Allsein geschwellte, bestimmte und geregelte Atomsein, die engste Vereinigung suchend, ballt sich zusammen zu jener schönen Kugelform mit ihrer so reich ausgestatteten und ausgestalteten Oberfläche. Die ewig bewegte Wasserfläche markirt die gleichmässige Rundung, und daraus und darüber erhebt sich die Inselwelt des Festlandes mit ihren aufragenden Gebirgsmassen in allen Gestaltungen und Abstufungen. Niedrig gewellter Boden, fein geformte Hügel, bewaldete Gebirge, schneebedeckte Bergkolosse mit gerundeten, gezackten und zerhackten Felsenmassen, theilweise mit Gletschern und Eisgebilden aller Art durchzogen; ruhig hingebreitete Ebenen von prächtigen, vielverzweigten Wasseradern belebt, — und überall zu Wasser und zu Lande regen sich die organischen Keime und ringen sich als die schönsten und edelsten, vegetabilischen und animalischen Wesen zum Dasein empor.

Welch eine Gestaltenvielheit, welch ein Schönheitsreichthum, welch eine Lebensfülle! Und alle Wesen mit dem Boden, der sie trägt und der Umgebung, in welcher sie leben, so passend und zweckmässig hingestellt und eingesenkt. Freilich, die autochthone Zweckmässigkeit würde andere Wesen gar nicht zulassen. Und alles lebt von einander und miteinander, übt seine Wirkungen das eine auf das andere, empfängt seine Gegenwirkungen das eine vom andern, rectificirt und modificirt eines das andere in Zahl und Mass, in Form und Wesenheit, — und so gliedert sich die unendliche Wesensvielheit zu der herrlichen Wesenseinheit des Kosmos.

25. Dieses schöne kosmische Bild kann freilich nur von dem engern und begrenzten Standpunkt geocentrischer Betrachtung gezeichnet werden; nur innerhalb der Beschränkung naiver, alterthümlicher, altväterlicher, behaglicher und gemüthvoller Weltanschauung, welche die Erde als die im reichsten Feststaate prunkende, von allen den Gestirnen huldigend umringte und umkreiste Fürstin betrachtet, kann dieses Gemälde ins rechte Licht gerückt und in aller seiner Schönheit erkannt und genossen werden. Allein wir müssen schon nach kurzer Betrachtung inne werden, dass ohne den Einfluss der Gestirne, besonders der Sonne, dieses Bild ein finsteres, starr-kaltes, todtes, schatten- und gespensterhaftes sein müsste. Sie, die Sonne, „der glückstrahlende Himmelsbräutigam geht hervor aus seinem Hochzeitszelt, um freudig wie ein Held die Bahn zu durchlaufen. Von einem Ende des Himmels ihr Aufgang, und ihr Kreislauf nach dem andern Ende, und nichts bleibt verborgen vor ihren Wärmestrahlen.“

O, der Psalmist hat schon die volle Bedeutsamkeit des Sonnenballs gekannt und geahnt. „Nichts bleibt verborgen vor ihren Wärmestrahlen.“ Diese sind es allein, welche die organischen Keime zum Leben erwecken und denselben zur Ausbildung und Ausgestaltung verhelfen; diese sind es, welche ihnen den Boden bereiten und die Nahrung spenden; diese

sind es, welche ihnen Kraft, Muth, Seele und Leben einhauchen. Ohne diese belebende, die Materiatur zu lieblicher Mildheit und Weichheit, Biegsamkeit und Fügsamkeit stimmende Sonnenwärme müsste alles verhärten, verglasen und vereisen. Grosse Erdflächen, obschon sie mit zur Verschönerung und Verherrlichung des Gesammtbildes sehr wesentlich beitragen, liefern den Beweis hierzu. Die Anschauung hat volle Berechtigung, welche in den Organismen nur verkörperte Sonnenwärme erblickt.

Die wahre und höchste Verklärung erhält jedoch dieses Bild erst durch das Licht, welches die gesammte Welt in seinen Goldglanz hüllet und alle seine Farbenpracht über sie ausgiesst. Was wäre die Welt, und strotzte sie auch in aller Kraft und Fülle, ohne das Licht? Ein dunkles Gefängniss für alles Lebendige, ein in ewige Nacht getauchtes Grab für alles Leblose. Von ewigem Kerker umfangen müsste alles Lebendige verschmachten, und in seinem Grabe eingesargt alles Leblose in ewiger Todesstarre verbleiben. Das Licht ist der Vater, die Wärme die Mutter alles Lebens. Das Licht erzeugt die Lebewesen, die Wärme empfängt sie in ihrem Mutterschoosse; und sind diese Wesen geboren, beginnen Vater und Mutter ihr Erziehungswerk. Die Mutter säugt und füttert sie, und sie werden gross und stark, wohlgestaltet und wohlgegliedert; der Vater bekleidet sie mit Glanz und Pracht, ein jedes in geziemender Weise mit vollendetem, edelstem, den höchsten Schönheitssinn überbietendem und darum keiner Mode und keinem Wechsel unterworfenem Geschmacke. Das schöne Kleid, womit der Vater seine Kinder schmückt — die Mutter sorgt dafür, dass es gut erhalten bleibe und, wenn es alt und abgetragen, wieder erneuert werde; — nichts gleicht dem Zauber dieser Neubekleidung, welche wir so oft und besonders wenn die Natur ihr Frühlingsfest feiert, erleben. O dieses Fest der Neubekleidung der Natur ist der Inbegriff aller Herrlichkeit und Seligkeit!

Die intellectuelle Erziehung ist wohl ausschliesslich das Werk des Lichtes. Ohne Licht wäre die Welt nicht bloss eine dunkle, sondern auch eine bewusstlose, blöde, unvernünftige Masse. Das Licht der Welt ist das Bewusstsein der Welt. Das Licht ist nicht bloss die Schönheit der Welt an sich, sondern auch die Erkenntniss derselben und mit der Erkenntniss der Schönheit auch die Erkenntniss ihrer Zweckmässigkeit, ihrer Güte und Wahrheit. Die Zweckmässigkeit ist es, welche ihre Schönheit hervorleuchten lässt. Die Schönheit ist das Kleid der Zweckmässigkeit. Und dieses Kleid der Natur täuscht uns niemals. Es ist ihr nicht umgehängt, um ihre Blösse zu bedecken, sondern es ist die nothwendige Erscheinung der Zweckmässigkeit selbst. Die Zweckmässigkeit hat keine andere Erscheinungs- und Ausdrucksform als die Schönheit. Das entzückte Auge hat sie noch nie anders wahrgenommen als im Glanz und Reiz der Schönheit; wo Zweckmässigkeit, da ist Schönheit, wo Schönheit, da ist Zweckmässigkeit.

Wo Zweckmässigkeit, da ist auch das Gute, welches ja weiter nichts ist als die differenzirte und individualisirte Zweckmässigkeit. Dieses geeinigte Schöne und Gute bei Tageslicht betrachtet und als die Wirklichkeit der Welt erkannt ist das Wahre. Das Wahre bietet an sich noch keinen besondern Inhalt, nur die Wirklichkeit füllt ihm seine überaus reichen Schatzkammern. Das Wirkliche als ein Daseiendes und Wirkendes, das ist das Wahre.

Das Wahre, das Gute, das Schöne sind nichts Grundverschiedenes, sie laufen schliesslich auf eins und dasselbe hinaus. Es sind drei Stämme, welche einer und derselben Wurzel entwachsen oder vielleicht auch ein und derselbe Stamm, nur in verschiedener Tagesbeleuchtung betrachtet. Des Morgens, von der Frühsonne vergoldet, in Millionen Thautropfen glitzernd und strahlend, von Vogelsang umtönt und belebt, ist der Baum das Schöne. Des Mittags mit kühlem Schatten erfrischend und mit saftiger Frucht erquickend und labend, ist er das Gute und Zweck-

mässige. Am Abend, wenn in mächtigem Schatten seine Contouren vor uns hingebreitet erscheinen, wenn er trotz der nach und nach Alles verhüllenden Dunkelheit fest und unentwegt in seinem Stande und Bestande verharret, da ist er das Wahre. Oder noch besser im Frühling, wenn Licht und Wärme ihn auf's Neue mit frischester, herrlichster Gewandung umkleiden, ist er das Schöne. Im Sommer und Herbste, wenn er in seiner vollen Leistungsfähigkeit, in seiner ganzen Kraft und Fülle sich darstellt, ist er das Gute. Im Winter, wenn er kalt und kahl aber fortwährend als der alte und echte Baum, ohne an seiner Wesenheit die geringste Einbusse zu erleiden, verharret, da ist er das Wahre.

Es sind das nicht etwa bloss kühne Metapher, mystische Träumereien, sondern Andeutungen des wirklichen und wahren Sachverhalts. Nur der tiefer blickenden Erkenntniss erschliessen sich alle die Eindrücke und Einflüsse, welche ein solcher Wechsel der Erscheinungen auf das menschliche Gemüth auszuüben im Stande ist. Das Wahre, Gute und Schöne, diese in die Materiatur eingesenkte und eingeprägte Trinität des Weltgebildes und Weltgebäudes, erweckt und enthüllt von Licht und Wärme — welche Herrlichkeit! Man denke sich das Wahre und Gute ihre Huldigungen dem Schönen darbringend und diesen Huldigungsact vom Weltlichte umstrahlt und verklärt; — die Schönheit eines solchen Kunstwerkes vermag keine menschliche Kunstfertigkeit zu fassen und wiederzugeben; dieses vermag nur die Allmacht des grossen Weltbildners und Weltbaumeisters.

Das Licht ist die Ursache aller Schönheitsempfindung und Schönheitsgestaltung; so bezieht auch alles Schöne und Gute der Welt seinen Werth und Reichthum aus dem Lichte. „Am Anfang erschuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war wüste und wirre, und Finsterniss über der Tiefe, und der Geist Gottes schwebte über dem Wasser. Und Gott sprach: es werde Licht, und es ward Licht. Und Gott sah das Licht, dass es das Gute war. Da schied Gott das Licht von der Finsterniss. Und er nannte das Licht

Tag und die Finsterniss Nacht. Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag.“ In diesen wenigen Worten liegt alle Weisheit der Weisen und der Forscher verborgen, sei es in speculativer, sei es in exacter Wissenschaft.

Alles Licht führt unmittelbar zum Urquell alles Lichts hin. Unser Weltblick, der stets liebevoll an der Mutter Erde gehangen, wendet sich mit dankbarer Zuneigung der Sonne zu, woher physisches Leben, geistige Capacität und Intelligenz allen Organismen zufliesst. Mit wahrer Ehrfurcht blicken wir auf zur Sonne, welche die Erde und alle ihre Bewohner erhellet und erleuchtet und fortwährend die Schöpfung erneuet und verjüngt; welche mit ihrem Licht und Leben alles Licht und Leben entzündet und erweckt. War der Weltblick bis dahin vorzugsweise geocentrisch, so wird er sich von nun an heliocentrisch erweitern. Freilich ist solch ein heliocentrischer Weltblick erst durch die alles Denken und alle unsere Anschauungen umgestaltende Grossthat eines Kopernikus möglich geworden. Mit der Umgestaltung des astronomisch-kosmographischen musste auch die speculativ-philosophische Weltanschauung sich von Grund aus ändern.

Die Entdeckung des nach seinem Namen benannten Systems des Kopernikus ist wohl die bedeutendste und folgenreichste, wissenschaftliche Grossthat, nicht allein seiner Zeit sondern aller Zeiten. Hat nun auch die Wissenschaft der Natur und des Geistes dadurch eine gänzliche Umgestaltung erfahren, so sind doch alle die Consequenzen für Wissenschaft und Leben, zu welchen das System mit Nothwendigkeit hinführen muss, noch lange nicht alle gezogen. Zu allernächst werden erst noch die religiösen Anschauungen der Menschen nach diesem System sich einzurichten und zu modificiren haben.

Die Religion hat bis dato noch am wenigsten davon profitirt und verhält sich heutzutage noch eben so spröde und zurückweisend gegen das System wie zur Zeit Galileis'. In richtiger Erkenntniss oder Ahnung der grossen Gefahr,

welche den orthodoxen Anschauungen und Lehrmeinungen aus dem Kopernikanischen System erwachsen müssten, hat man den Galilei zum Widerrufe gezwungen. O, diese Orthodoxie hat wohl das schärfste Ahnungsvermögen für das, was ihr Gefahr bringen kann; allein für alle Ewigkeit wird sie sich diesem neuen Evangelium nicht verschliessen können. Mag man sich auch mit aller Macht gegen diese neue und wahre Erkenntniss sträuben — „und sie bewegt sich doch!“ —

26. Vermittelst dieses heliocentrischen Weltblickes gelangen wir unter Zugrundelegung des Weltmechanismus zur Anschauung des wahren Makrokosmos. Dass die Fixsterne eben solche Sonnen wie unsere Sonne sind, dass ein jeder Fixstern ein ebensolches Sonnensystem bildet wie das unsrige, dass alle diese Systeme zum wenigsten in mechanischem Zusammenhange stehen, dass auf allen diesen Systemen auch dieselben Kräfte und Gewalten thätig, dieselben organischen und anorganischen Materien bewusste und unbewusste Lebewesen zu erzeugen veranlagt und mächtig seien, darf als selbstverständlich und feststehend angenommen werden. Mit diesen Annahmen wäre dem Makrokosmos Wahrheit und Wirklichkeit gesichert.

Uns gilt es vorzugsweise um das herrlichste Bild des Makrokosmos, und dieses haben wir in unwidersprechlichster Weise im Mikrokosmos. „Der Mensch ist der Mikrokosmos“, so lautet ein aus alten Zeiten herstammender Spruch. Der Mensch ist der Mikrokosmos nach jeder Richtung und Beziehung. Er ist Mikrokosmos zunächst gemäss der im Einzelsein sich documentirenden Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte. Schon früher sind die Andeutungen gegeben, wie alle Organisation der Materie nur der Gestaltung und Entwicklung der organischen Lebewesen zustrebt, und wie alles organische Leben Haupt und Herz im Menschen findet.

Wenn im Sinne der Allkraft mittelst der Atomkraft die Materie sich organisirte, so geschah das doch nur, um für das organische Leben den Boden zu schaffen und zu bearbeiten, die Nahrung zu bereiten und zu liefern. Alles organische Leben und Wesen ist jedoch — selbst wenn wir von aller unmittelbaren Descendenz und directen Abkunft, welche für alle Wesen nur einen Stammbaum hat, als dessen Krone der Mensch anzusehen wäre, absehen wollen, — in den Dienst des Menschen gestellt und scheint nur um seinetwillen Leben und Dasein empfangen zu haben. Der Mensch ist das Haupt der organischen Welt, „er ist der Beherrscher der Gotteswerke, ihm ist das All zu Füssen gelegt“. Alles auf Erden muss sich ihm fügen und ihm dienen, und was seiner Herrschaft widerstrebt, das muss zu Grunde gehen. Und soweit selbst die Sonne mit ihrem Licht und ihrer Wärme nur der Erde und ihren Bewohnern zu dienen scheint, ist auch das grosse Tagesgestirn, nach welchem alle grossen Weltkörper gravitiren, nur die Dienerin des Menschen. So erschauen wir denn in dem Menschen das Centrum, die Implication, das Werdeziel und die Seinseinheit der Welt im Kleinen.

Wie von dieser Seite aus betrachtet der Makrokosmos sich in den Mikrokosmos aufzulösen strebt, so enthüllt sich uns andererseits der Mikrokosmos erst als der wirkliche und wahrhafte Makrokosmos. Erst im Mikrokosmos kommt der Makrokosmos zum Bewusstsein. Ohne Bewusstsein kein Kosmos. Ein Kosmos ohne Bewusstsein ist nicht etwa ein unbewusster Kosmos, sondern er ist überhaupt gar kein Kosmos, denn alle Schönheit und Zweckmässigkeit, alle Güte und Wahrheit der Welt ist bloss schön und zweckmässig, gut und wahr, weil sie als solche zu Bewusstsein gekommen. Das Schöne und Zweckmässige ist doch nur dann als solches zu bezeichnen, wenn es auch gut und wahr ist; nur als Gutes und Wahres erlangt es seine Qualität des Schönen und Zweckmässigen. Was wäre ein Schönes und Zweckmässiges, das nicht gut und wahr wäre? Eine Täuschung, ein Betrug und noch weit schlimmer als das Schlechte und Hässliche, das sofort als solches sich ankündigt. Gut und wahr sind aber reine Bewusstseins-

qualitäten. Ohne ein Bewusstsein auch vom Gegentheil würde von ihm gar niemals gesprochen werden können, erst durch das unterscheidende Bewusstsein entsteht das Gute und Wahre. Das sind die beiden entscheidenden Momente und Elemente, welche der Mikrokosmos dem Makrokosmos erst hinzubringen muss, damit er verklärt, veredelt, vergeistigt zu sich selbst gebracht werde.

Rechte niemand mit dieser Logik, welche anscheinend Subjectives und Objectives vermischt und ganz unberechtigterweise das Eine mit dem Andern in Verbindung und Beziehung bringt; Subjectives, rein Menschliches und Persönliches kennen wir auf diesem Standpunkte noch gar nicht. Noch ist uns Alles in die Objectivität versenkt, hier ist uns noch Alles Eines und der Mensch und sein Bewusstsein noch ebensogut ein integrirender Theil des Kosmos, wie Sonne, Mond und Sterne.

Im Menschen kommt nicht nur er selbst, sondern die ganze Welt zum Bewusstsein; das ist nicht allein subjectiv, sondern auch ebensogut objectiv zu nehmen. Das Bewusstsein ist nicht wie das Denken ewig in sich selbst versenkt und versunken, sondern es ist der aus sich selbst herausgehende und trotzdem bei sich selbst bleibende Geist. Bald ergeht sich das Bewusstsein in der nächsten Nähe, bald schweift es in der fernsten Ferne; bald richtet es den Blick auf das kleinste Sonnenstäubchen, das uns dicht vor Augen schwimmt, bald auf den ungeheuren Weltkörper, der in ungemessener Ferne schwebt; bald auf das minimalste Infusionsthierchen, bald auf den mächtigsten und ausgebildetsten Organismus. Bald ist es das Geschehniss des Jetzt, welches seine Aufmerksamkeit fesselt, bald ist es die Thatsache äonenhafter Vergangenheit, welche seine Betrachtung herausfordert; und da, wo es weilt, da ist es ganz, und welchen Gegenstand es erfasst, dem theilt es sich mit.

Einmal zu Bewusstsein gekommen, verschwindet der Gegenstand nicht mehr aus dem Bewusstsein, oder was ganz und gar dasselbe ist, das Bewusstsein aus ihm. So kommt

die ganze Welt zu Bewusstsein und das Bewusstsein zu ihr. Die Welt ist ins Bewusstsein und das Bewusstsein in die Welt versenkt und versetzt als ein durchaus bewusstes, verinnigtes und vergeistigtes Sein — und dieses Weltbewusstsein ist der Kosmos.

Was wäre die Welt ohne Bewusstsein? Ein blödes und blindes, dummes und stummes Sein, das, erkenntnisslos in starrer Ruhe vor sich hinlebend, ohne Freude, ohne Genuss, ohne Empfindung und Erweckung sein Dasein vollbringt. Alles, was schön und zweckmässig, gut und wahr ist, das wäre so gut wie nicht vorhanden; es wäre ein tristes, trauriges, trostloses Dasein, dessen Farben verblasst, dessen Licht verschwommen, dessen Klarheit trübe und undurchsichtig wären. Erst mittelst des Bewusstseins wird das Licht zum Licht, und das Licht ist das Weltbewusstsein; das Bewusstsein ist das subjectiv gewordene Licht, das Licht das objectiv gewordene Bewusstsein. Und zu einander in demselben Verhältniss wie Licht und Bewusstsein stehen Makrokosmos und Mikrokosmos. Der Mikrokosmos ist der subjectiv gewordene Makrokosmos, und der Makrokosmos ist der objektiv gewordene Mikrokosmos, erst der Zusammenschluss beider ist der wahre Kosmos.

Was dieser sei und bedeute, das wissen wir jetzt erst ganz und klar. Die Selbstdarstellung jenes leuchtenden und strahlenden, alle Schönheit und Zweckmässigkeit, Güte und Wahrheit umfassenden und umrahmenden Weltbildes, das ist der Kosmos.

Dritter Abschnitt.

Das Reale. — Der Weltgedanke.

Erstes Kapitel.

A. Die Substanz. B. Die Accidenz. C. Das Sein.

Die Welten, in denen wir uns bisher ergingen, waren voller Leben und Bewegung. Wir hatten unsere innige Freude daran, folgten jeder Bewegungsspur, jeder Lebensregung mit Emsigkeit und Wohlgefallen, gingen zurück bis zum Ursprunge derselben, jenen Stoffen, welche vermöge ihrer Formen Dinge darstellen und vermöge ihrer Kräfte Dinge zur Entstehung und Entwicklung kommen lassen. Die sich darstellenden Dinge und Arten von Dingen sahen wir vermöge der allgemeinsten Gleichheit unter einander und Verschiedenheit von einander sich zu Gattungen zusammenthun, die Gattungen hinwiederum, welche in ihrem Fürsich gleichzeitig das Füreinandergeschaffensein erkennen liessen, sahen wir zur Natur sich gestalten. So gewannen wir eine unmittelbare, der Perception sich darstellende, daseiende, dingliche Einheit, — ein Reich stofflicher Gestaltung, eine rein objective Welt von Einzelwesen, welche zu keiner weitern Beschäftigung Anlass giebt, als zu zählen, zu ordnen, zu classificiren und zu unificiren.

Wir fingen an, über diese Welt zu reflectiren, nachzusehen, wie diese unmittelbar den Sinnen sich darstellende Welt im Innern sich widerspiegele, und was an diesem Spiegelbilde als das wirklich Seiende sich herausstelle. Da

erkannten wir denn sofort, dass die Dinge nicht bloss nach gewissen Formen sich gestalten, sondern auch vermöge mannigfaltiger Kräfte sich bilden und entwickeln. Und in der Gesammtheit der Dinge erkannten wir ein wohlgefügtes, lückenloses Ganze, dessen Theile als die wohlangepassten Glieder eines unentwegt in strengster Regelmässigkeit functionirenden Mechanismus sich bemerkbar machten. In allen diesen mechanischen Fugungen und Funktionen sowohl des Einzelnen wie des Ganzen trat die innere Kraft zu Tage, als deren äussere Wirkung und Wirksamkeit sowohl die Entwicklung und Gestaltung als auch die gesammten Functionen und Verrichtungen des Mechanismus zu erkennen waren. So wurde der Mechanismus zum Organismus. In dieser organischen Thätigkeit der Bildung und Entwicklung von innen heraus erkannten wir das Leben und dieses als eine universale Aeusserung und Wirksamkeit, welche den Weltmechanismus und Organismus nach Mass und Art der Schönheit und Zweckmässigkeit, des Guten und Wahren zum Kosmos sich gestalten und entfalten lässt. Mit dem Kosmos hatte sich uns eine neue und noch weit reichere Welt erschlossen, eine Welt des Realismus, der schönsten, edelsten Gestaltung von regstem Leben beseelt und erweckt, ein Reich der Formen von jugendlicher Werdelust geschwellt, das Entzücken aller Betrachtung und Anschauung.

Dieses Leben des Kosmos hatten wir mitgelebt, seiner Freude uns mitgefreut, waren mitgerissen worden in den Fluss des Werdens, des Entstehens und Vergehens, welches beides doch nur eines ist — eine und dieselbe Lebensthätigkeit und Lebenserweckung versinnlicht und verbildlicht. Diese unerschöpfliche Gestaltungsfähigkeit, dieser nie versiegende, ewig ab- und zufliessende Strom des Werdens, diese unermessliche Schöpferkraft, welche in allem Sein und Geschehen sich offenbart, hatte unser höchstes Erstaunen wachgerufen; dennoch können wir uns für die Dauer damit nicht zufrieden geben. Die Freude am Werden und Wechsel befriedigt nicht für alle Zeiten. Die Freude, der Genuss,

welche ewig dauern sollen, müssen ganz anders beschaffen sein, einen viel ernsteren und ruhigeren Verlauf nehmen. Die ewige Unruhe des Daseins beunruhigt uns schliesslich selbst. Das ewige Werden, welches an keinem Punkte uns der Festigkeit und Stetigkeit des Daseins gewiss sein lässt und uns Welt und Leben unsicher macht, wird uns schliesslich unheimlich. Der Schauer des Nichts und der Nichtigkeit fasst uns an, dieser horror vacui, welcher unser Wesen bis ins innerste Mark erbeben lässt.

Das ist kein behaglicher Zustand und entspricht auch nicht einer Erkenntniss der Wahrheit, welche nach dem Stetigen, Ruhigen, Wechsellosen und Ewigen verlangt. Die Welt, welche uns bis dahin nur unter dem Proteusgesichte des ewigen Wandels und Wechsels erschienen ist und mit allen ihren Formen und Normen, Wesen und Erscheinungen nur unter der Kategorie des Werdens sich darbot, verlangt endlich, um von dieser Unsicherheit des Daseins befreit zu werden, nach dem Zustande dauernden Seins; verlangt nach Festigkeit, Stetigkeit, Ewigkeit, nach einem Zustande ruhiger Gleichmässigkeit, welcher über alle Unsicherheit und Veränderlichkeit erhoben und erhaben ist.

2. Alles Werden verlangt nach dem Sein. Alle seine Progresse und Prozesse gehen darauf hinaus; wenn wir auch in dieser Welt der Erscheinungen vergeblich nach dem Punkt suchen werden, wo wir dieses ruhige Sein zu erblicken und zu erfassen hoffen dürfen. Diese Erscheinungen sind nicht blosser Schein. Und was will das auch sagen: „ein blosser Schein!“ Einen Schein gleich dem Nichts giebt's überhaupt nicht; er ist nur nicht das, was er zu sein scheint, aber er deutet doch hin auf ein festes, gehaltvolles Sein welches diesem Schein zu Grunde liegt und ihn hervorgerufen hat. Der Schein ist der Herold des Seins, welcher uns dasselbe mit allen seinen Namen und Prädicaten ankündigt. Der Schein ist die Gewandung des Seins, allein eine wenig decente, durchsichtige, mehr enthüllende als verhüllende Gewandung. Der Schein ist das Aeussere, welches

in seinem ewigen Wechsel den ruhigen Geist des Seins auf das bestimmteste und markanteste durchblicken lässt.

Verachte niemand den Schein; wo kein Schein, da ist auch kein Sein. Das Sein ist nur zu finden und zu erkennen durch den Schein. Der Schein ist die Veräusserung, Versinnlichung und Verwirklichung des Seins. Wo keine Verwirklichung, da ist auch keine Wirklichkeit. „Das einfache, reine Sein ist gleich dem Nichts“, das heisst nach unsern schlichten Begriffen: es giebt gar keines, es ist ein blosses Hirngespinnst; es ist das Moment und Element einer Welt, welche sonst nirgends weiter existirt als im Kopfe des Philosophen; das wirkliche ist das verwirklichte, ist die Erfüllung und Enthüllung des Seins. Nach diesem ewig unvergänglichen Sein wollen wir jetzt suchen, und wir werden es finden, wenn wir danach suchen mit allem Fleisse und aller Liebe.

3. Wir haben zwei Welten durchstreift und betrachtet nach ihren Materien und Formen, nach ihren Höhen und Tiefen, nach ihren lebendigen und leblosen Wesen; wir haben zwei Reiche durchforscht — das Reich der Stoffe und der Formen in ihrem unendlichen Reichthume betrachtet und genossen — war das Alles blosser Schein, was uns allda begegnete? Nein, gewiss nicht! Wir haben sie bloss auf ihren äussern Schein hin geprüft. Wir wollten gar nichts mehr als diesen äussern Schein; er genügte uns, er konnte uns schon genügen, denn er bot des Schönen und Zweckmässigen so unendlich viel, dass das betrachtende Auge aus seinem Staunen und Entzücken gar nicht herauskam.

Wo aber Schönheit und Zweckmässigkeit, da ist doch auch das Gute und Wahre, und dieses ist doch schon an und für sich auch das Ewige und Unvergängliche. Ist vielleicht dieses das Sein, worauf wir unsern Blick gerichtet haben und das wir jetzt dem Verständniss und der Erkenntniss erschliessen sollen? Das wohl nicht! Das Wahre und Gute sind an sich noch kein Sein sondern nur Prädikate eines ewig unvergänglichen Sein's, sie geben uns aber nicht

zu unterschätzende und nicht zu verschmähende Fingerzeige, wo und wie wir dieses Sein zu suchen haben. Zunächst also, was ist wahr von Allem, was wir an und in diesen beiden Welten betrachtet, erkannt, eruirt, classificirt und generalisirt haben?

In der Stoffwelt erblickten wir Formen, Dinge, Arten, Gattungen, Natur, eine unendliche Vielheit von Wesen in ihren Erscheinungsweisen, Alles in unablässigem Werden und Wechsel begriffen, nur den Stoff selbst konnten wir in dieses fortdauernde Anderswerden nicht mit einbeziehen; er war das ruhige, stetige Princip, von welchem der Strom der Entwicklungen ausging und wohin er wieder zurückfloss. Ist er vielleicht das gesuchte Sein? —

Zunächst wissen wir garnicht, was wir uns unter diesem Stoff denken sollen. Er ist eine träge, indifferente, unqualificirbare Masse, welcher unmöglich zugetraut werden durfte, dass in ihr der Grund alles Seins, Wesens und Geschehens mit allen Vernünftigkeiten und Herrlichkeiten der Welt liegen könne. Wir wurden plötzlich inne, dass der Stoff, dieses ursprünglich und urheberische Wesen, gar nicht sein könne und glaubten statt des Stoffes die Kraft substituiren zu müssen. Diese Annahme erhielt eine um so grössere Wahrscheinlichkeit, als es sehr wohl denkbar, dass aus Kräften Stoffe, niemals aber, dass aus Stoffen Kräfte werden können. Also nicht am Anfang war der Stoff, sondern am Anfang war die Kraft. Ist vielleicht die Kraft das gesuchte Sein?

Welche Kraft? Die minutiös, punktuell und momentan wirkende Kraft, welche in alle Entstehung, Entwicklung und Wiederauflösung mit hineingezogen, wohl erhalten, aber doch niemals dieselbe bleibt, sondern uns in allen möglichen Wirkungsarten zu Gesichte kommt. Wohl ist sie die Ursache des grossen Ganzen, allein sie ist dieses Ganze doch nicht selbst, und das Ganze mit seinem allumfassenden, unvergleichlichen Mechanismus, Organismus und Kosmos soll

doch auch in jenem ewigen und unveränderlichen Sein mitgesetzt sein.

Hier verlässt uns und verlassen wir die uns umgebende Welt, um über sie hinaus zu einem transcendentalen Sein zu gelangen, zu jener apriorischen Welt der Speculation, die für das leibliche Auge unsichtbar, nur noch dem geistigen Auge sich bemerkbar und erkennbar macht; jene Welt, die geschieden von der Erscheinungswelt in höheren, geistigen Regionen ihre Existenz sucht, trotzdem sie in Conformität mit dieser irdischen Welt gehet und bestehet, und trotzdem in ihr die Urständigkeit, Ursächlichkeit und Urbildlichkeit dieser irdischen Welt zu suchen ist.

Alles Werden und alle Entwicklung sowohl in der Welt des Seins wie in der Welt des Wissens geht vom Stoffe aus. Indem wir uns zu der Entwicklung und Darstellung dieser rein geistigen und abstracten Welt anschicken, fragen wir auch hier, wo ist der Stoff? Ohne diesen Stoff, von welchem wir anzufangen haben, wird uns eine solche Darstellung gar nicht möglich werden. Haben wir aber einmal den Stoff, so muss auch diese Welt so gut wie von selbst sich vor uns aufbauen.

Vom Anfang ausgehend und den nun schon zweimal mit Glück betretenen Weg richtig und rüstig weiter verfolgend, gelangen wir sicher auch bis zum Endpunkte. Wir können gar nicht fehlgehen, da der Weg so genau vorgezeichnet und abgesteckt vor uns liegt, als ob wir auf einem Schienengeleise die Bahn zu durchmessen hätten. Und um diesen Stoff und Anfang brauchen wir wahrlich nicht verlegen zu sein. Um diesen am allerwenigsten; wäre dieser Stoff nicht, so gäbe es überhaupt keine Philosophen. Jeder Philosoph, welcher ein positives Resultat seiner wissenschaftlichen Forschung und Darstellung erstrebt hat, musste davon ausgehen oder aber schliesslich zu ihm hingelangen. Wie bezeichnen wir nun diesen Stoff für unsere speculative Welt? Oder fragen wir zunächst, wie muss der Stoff, um

daraus eine solche Welt zu bilden, beschaffen sein, die Bezeichnung wird sich alsdann schon von selbst finden.

4. Der Stoff zu einer solchen geistig-apriorisch-speculativen, jedoch mit der wirklichen conform laufenden Welt muss zunächst ein in seiner Art stoffliches Wesen sein; denn ohne Stoff keine Form, ohne Stoff und Form kein Einzelwesen. Allein ein Stoff mit greifbarer Materiatur und sichtbaren Formen darf's nicht sein, weil dieser selbst auf dem sogenannten Gebiete des Materiellen zur Bildung eines solchen Gedankenaufbaues sich untauglich erwiesen hat. Wir müssen nach einem Stoffe uns umsehen, der als Stoff schon ein transcendentales, rein geistiges Wesen, alle die Qualitäten an sich trägt, welche als Postulate jener wandellosen, unvergänglichen Welt betrachtet werden müssen. Dieser Stoff muss also schon an sich selbst als eben so wandellos und unvergänglich sich dargeben wie die Welt, welche aus und auf ihm sich aufbauen soll.

Welche Bezeichnung man diesem Stoffe auch von jeher gegeben haben mag — in der Philosophie darf er nicht gut fehlen, wenn diese nicht alles Realismus baar werden oder sich mit einem rein skeptischen oder kritischen Verlaufe begnügen will. Wir bezeichnen diesen Stoff am besten mit dem Namen, welchen ihm der grösste aller speculativen Philosophen beigelegt und daraus den gesammten Lehrgehalt seiner Weltweisheit hergeleitet hat. Die Substanz ist wohl der geeignetste Stoff zu dem angegebenen Zwecke; sie ist wesensmächtig und gehaltreich genug, um alle Beständigkeit und Selbstständigkeit einer speculativen Welt zu vergegenwärtigen und in ihr das unvergängliche, allseiende Substrat von Stoffwelt und Formenwelt, von Natur und Kosmos anzuschauen.

In anderer Weise können und wollen wir diese Substanz auch gar nicht betrachten, denn als die wandellose Essentialität von Natur und Kosmos. In der Natur erblickten wir eine Welt, welche aus den Stoffen eine Vielheit körperlicher Dinge und eine Einheit

dinglicher Körperlichkeit sich gebildet hatte; im Kosmos erblickten wir eine Welt, in welcher die Dinge und ihre Formen zu einem wohlgefugten Ganzen voll Schönheit und Zweckmässigkeit sich aufbauten. Aber alle diese Stoffe und Formen wie die Dinge selbst hielten nicht Stand der Betrachtung gegenüber, ihr wechselvolles Leben und Dasein liess solche Stetigkeit des Seins und Erkennens nicht zu; und dennoch deuteten sie in jeder Stoffverbindung, in jeder Formbeziehung, in jeder dinglichen Einheit und Gemeinschaft, in jedem Körpersysteme auf das Ewige und Unvergängliche hin, welches eine Welt für sich bilden, über allen Welten schwebend verharren und das unvergängliche und schöpferische Substrat der Stoffe und Formen enthalten müsse. Dieses Substrat nun ist die Substanz.

5. Spinoza hat diese Substanz nicht entdeckt, er hat sie nur am besten zu verarbeiten und daraus sich eine vollkommen einheitliche, aber auch vollkommen einförmige Welt zu bilden verstanden. Die Substanz ist ihm nicht Substrat und Resultat, sondern die einzige und wahre Essentialität, der gegenüber die Welt des Scheins als ein wirklicher, nichtsbedeutender Schein sich kundgebe. Die Substanz ist ihm der Stoff ohne Formen, die Einheit ohne Vielheit und die daraus hervorgehende Welt ein Bild ohne Farben und Gestalten, der ruhige Ocean, in welchem alle Reichthümer und Herrlichkeiten dieser materiellen Welt sammt aller ihrer Materiatur untergegangen sind. Nur durch ein ewiges Wogen und Wallen giebt dieses Meer kund, dass in ihm irgend eine Kraft thätig sein müsse, und das kundige, bevorzugte, ganz eigen organisirte, bis auf den Grund schauende Auge erblickt auch in der klaren Tiefe alle die versunkene Herrlichkeit, welche das Meer verschlungen hat.

Die Spinozistische Welt ist die Welt am ersten Schöpfungstage, da der Geist Gottes noch über den Wassern schwebte, aber nicht die Welt nach ihrer Vollendung am siebenten Schöpfungstage, da Gott von seinem Werke ausruhte und angesehen Alles, was er geschaffen und siehe, es war sehr

gut. Die Spinozistische Welt ist wohl mit mathematischer Folgerichtigkeit construirt, allein sie ist auch nicht mehr als eine mathematische Construction voll Evidenz und Consequenz und dennoch ohne Wirklichkeit. — Eine jede logisch oder mathematisch construirte Welt, welche die wirkliche Welt nicht zur Voraussetzung hat, ist bloss der Schatten einer Welt aber nicht die Welt selbst. Eine Welt lässt sich überhaupt nicht construiren, sondern der Weltgenesis nachgehend nur genetisch sich entwickeln. Eine solche Genesis ist nun freilich die Philosophie Spinoza's nicht, wohl aber die Gesammtphilosophie aller Zeiten; als solche betrachtet steht vielleicht die Substanz Spinoza's gerade an der richtigen Stelle.

Nach dieser Substanz haben die Philosophen aller Zeiten gestrebt und geforscht, und die Frage, was ist die Substanz der Welt, ist wohl die Mutter aller Philosophie. So haben sicher auch die ersten Jonischen Hyliker gefragt und sind zu der Antwort gelangt: Die Substanz der Welt ist der Stoff. Lange freilich hat sich die Philosophie bei dieser Antwort nicht zu beruhigen vermocht, bis sie statt des Stoffes — Form und Ding substituirte. Einer alle Materien des Seins und Denkens in Betracht ziehenden, wahrhaften Universalphilosophie begegnen wir zuerst bei Aristoteles. Allein er ist über die erste Stufe der dinglichen Welt noch nicht hinausgekommen. Substanz ist ihm nur das Ding, das wirkliche, reale, allen Prädicaten als ihr Subject zu Grunde liegende Einzelding; er geräth aber damit in einen auf dieser Stufe völlig unlösbaren Widerspruch: den Widerspruch zwischen Einzelnem und Allgemeinem, zwischen Sein und Wissen, zwischen Ding und Welt. Das wahre Sein ist das Einzelne, und dennoch ist alles Wissen von diesem Sein, nach des Aristoteles eigenem Zugeständniss, ein rein Allgemeines. Alle Wirklichkeit tritt nur in dem Einzeldinge zu Tage, und dennoch sehen wir vor uns eine grosse einheitliche Welt, in welcher das Einzelwesen seine Geltung verloren hat. —

Die Substanz der neuern Philosophie leidet gerade an dem entgegengesetzten Widerspruch. Sie ist ihr das Allgemeine schlechthin, neben welchem das Einzelding gar keine Seinsberechtigung hat. Das Einzelwesen ist von der Kategorie der Substanzialität gänzlich ausgeschlossen, und doch sind weder in der Begrifflichkeit noch in der Wirklichkeit die Welt ohne die Dinge, die Dinge ohne die Welt denkbar oder existirbar; Eines bedarf des Andern sowohl, damit es zu existiren vermöge, als auch damit es begriffen werden könne.

Die alte Philosophie hat mit dem Stoffe, die neuere mit der Substanz begonnen. Eine geschichtliche Abfolge zu construiren ist nicht unsere Sache, allein so viel scheint doch unverkennbar gewiss, dass Construction und Geschichte zum mindesten in ihren Anfängen zusammentreffen müssen; dass beide aber auch, wie noch mehrfach nachzuweisen Gelegenheit sein wird, wenn auch nicht Stufe für Stufe mit peinlicher Genauigkeit, so doch in ihren wesentlichen Momenten conform verlaufen. So war denn auch die formale Einleitung und der Uebergang in der Philosophie des Cartesius, die Basis des Materialen in derselben abgerechnet, eben sein Substanzbegriff.

Cartesius knüpft insofern an Aristoteles an, als er bei der Aufstellung des Substanzbegriffes von der Körperwelt ausgeht. Er bemerkt, dass die Existenz derselben vom Denken nicht alterirt werde, dass sie somit eine vom Denken abgetrennte Sonderexistenz haben müsse — Alles aber, was für sich allein existiren kann, nennt Cartesius eine Substanz. Die Consequenz dieser Annahme sind aber nicht eine sondern zwei Substanzen, die seiende und die denkende, die körperliche und die geistige. Durch diese Verallgemeinerung sind die erwähnten Widersprüche des Aristotelischen Substanzbegriffes nicht beseitigt sondern nur noch mehr verschärft; namentlich sind Sein und Wissen, das körperliche und das geistige, in eine Gegensätzlichkeit derart gerückt, dass sie einander gar nicht mehr in's Angesicht schauen können, dass

Eins für das Andere absolut nicht existirt, und alle Möglichkeit einer gegenseitigen Beziehung und infolge dessen auch eines Wissens des Einen vom Andern ausgeschlossen bleibt. Und diese beiden Substanzen verlieren durchaus nichts von ihrer widersprechlichen Natur, wenn man sie, wie Cartesius thut, auf Gott bezieht als das einzige, selbstständige, die Natur der Substanz offenbarende Wesen. Die Möglichkeit vorausgesetzt, dass zwei so widersprechliche, von Natur diametral verschiedene Wesen in einem Dritten Eins werden können, — bleiben sie doch an sich und unter sich stets dieselben, und das Sein wird stets ohne Wissen und das Wissen ohne Sein gedacht werden müssen. Im Grunde wird gar nichts gedacht werden können, und wir in jedem Denkact eine Instanz gegen eine solche Auffassung zweier entgegengesetzter Substanzen zu sehen gezwungen sein.

Die unmittelbaren Nachfolger des Cartesius haben diese Räthsel theilweise auf gar eigenthümliche Weise, wie beispielsweise der Occasionalismus zu lösen versucht. Die bessere Lösung ist offenbar der Spinozismus. Es giebt nur eine Substanz; es kann nur eine geben, denn sie ist die in sich seiende, durch sich begriffene, schlechthin unabhängige Ursache ihrer selbst, nicht begrenzt und nicht beschränkt und darum einzig. Spinoza kennt nur die eine Substanz, und weil er nur diese eine Substanz kennt, darum existirt für ihn auch nichts weiter. Sein und Denken widerspricht sich nicht mehr, denn es sind ihm nur noch die beiden Attribute, mittelst welcher der Verstand die Wesensbeschaffenheit der Substanz sich vergegenwärtigt. Diese Substanz ist ihm das Ein und das All, ist ihm Gott und Welt, ist ihm das Denkende und das Seiende, welches letztere charakteristisch genug als die blosse Ausdehnung gefasst wird. Etwas Widersprechliches kann es in der Substanz gar nicht geben, weil das angeblich Widersprechliche doch nur ein blosses Nichtseiendes wäre; es giebt überhaupt nur eine Existenz, und diese Existenz ist eben die Substanz. Wie in ihr weiter nichts existirt, so kann von ihr auch weiter nichts ausgesagt werden, selbst dass sie existire, dass sie die einzige sei, ist schon zu viel gesagt, weil Substanz, Existenz, Eins identische Begriffe sind.

Von der Substanz des Spinoza lässt sich weiter nichts sagen, als dass sie das mit sich selbst identische Wesen sei, und damit wären wir mit aller Weisheit am Ende, wenn der endliche, hausbackene Verstand nicht wäre, welcher in der Substanz Attribute, — Denken und Ausdehnung, Welt und Geist — und Modi, das individuelle und accidentelle Sein, unterschiede. Es werden die Unterschiede freilich allesammt wieder regulirt und modificirt durch die Substanz; sie sind nichts für sich und durch sich selbst und Alles durch die Substanz. Diese Substanz ist die Welt, etwa vorgestellt als eine in der Unendlichkeit sich hinbreitende Meeresfläche, welche zwei, die Gesammtheit erfassenden und aufregenden Erscheinungen zeigt, Ebbe und Fluth, ihre beiden Attribute, und eine bald gekräuselte, gewellte, gefurchte, oft auch mächtig schäumende und brausende, von bergehohen Wellenzügen bewegte Oberfläche, ihre Modi. Es kommen auch die mannigfaltigsten, lebendigen und leblosen Wesen an die Oberfläche, allein nur um sofort wieder unterzutauchen und in die Tiefe zu versinken.

Eine Welterklärung, welche in der reinen Substanz gipfelt, erweist sich eben so unmöglich als die Erklärung, die nur den blossen Stoff kennt. Beide Erklärungen führen zum Materialismus, Gedanken- oder Stoffmaterialismus — ein wesentlicher Unterschied wird dadurch nicht statuirt. Welcher von beiden der fruchtbarere, ist noch sehr zweifelhaft. Die Erklärung aus der blossen Substanz führt zum Akosmismus, die Erklärung aus dem blossen Stoffe zum Alogismus. Gegen beide sträubt sich das Gefühl und der gesunde Menschenverstand, die trotzdem nie aufhören werden, über das Dasein des Kosmos und Logos ihre Bewunderung und ihr Entzücken kund zu geben.

Wir bedürfen zur Erklärung und Darstellung der höhern, geistigen Welt einer Substanz, gerade wie wir zur Erklärung

der physischen Welt des Stoffes bedurften. Jedoch sowenig der Stoff schon die physische, ebensowenig ist die Substanz schon die geistige Welt. Beide sind bloss die reine an und für sich seiende Dynamis, ausgestattet mit der Energie, alles zu werden, ohne schon etwas zu sein. Selbst wenn wir wie Spinoza die Substanz als das Sein fassen — sie ist ihm ja das In-sich und Durch-sich-sein — so wird es doch niemals gelingen, die Lebensfülle, den Formenreichthum und die Farbenpracht der Welt als einen integrirenden Theil ihres Wesens, Willens und Waltens unterzubringen. Ihre Welt ist die noch in ihren Urnebel eingeschlossene Welt, in welcher wohl hie und da eine Wesensform auftaucht, aber alsbald wieder in das Nebelmeer versinkt und sich auflöst. Die Substanz ist noch nicht das Sein, sondern erst die Möglichkeit alles Seins, welche, um Wirklichkeit zu werden, sich erst auf bestimmte Weise documentiren und manifestiren muss.

Giebt es nun eine solche Substanz als die reale Möglichkeit aller Wirklichkeit des Seins? Giebt es eine Substanz als Mutterboden, in welchem alles Leben und Wesen aufgehoben ist, aus welchem es seine Existenz empfängt und an welchen es seine Existenz in ewigem Kreislaufe neuen Lebens und Wesens auch wieder zurückgiebt? Wir müssten die Frage verneinen, wenn wir die Welt mit dem Auge des subjectiven und absoluten Idealisten anschauen würden. Einem Berkeley ist die Welt nichts weiter als unsere eigene Vorstellung; ausserhalb des menschlichen Geistes giebt es kein Ding, und wenn ja eine solche ganze äussere Welt bestehen sollte, so könnten wir doch nichts von ihr wissen; nur die Vorstellungen einer Welt und ihrer Wesen existiren und zwar nur unsere Vorstellungen; Dinge als nicht vorgestellte ausser uns sind für uns nicht vorhanden. Eine solche, lediglich aus der Vorstellung hergeleitete Welt hat und bedarf weiter keiner Substanz, sie kommt, und man weiss nicht woher, und geht, und man weiss nicht wohin. Die Vorstellung entlässt sie aus sich und nimmt sie ohne Rückstand, ohne reelles und materielles

Substrat wieder in sich selbst zurück — wo bleibt da die Substanz?

Auch das A=A, aus welchem Fichte sein ganzes System des subjectiven Idealismus ableiten zu können geglaubt hat, lässt den Begriff einer Substanz nicht zu. Wenn die Welt und alles äussere Sein und Wesen weiter nichts ist als die Projection des zum Bewusstsein aufstrebenden Geistes; wenn der Geist alle Dinge hervorbringt, um in der Unterscheidung seines Seins von dem ihren zu sich selbst zu kommen; wenn das Nicht-Ich nur durch das Ich gesetzt ist, das Weltbewusstsein nur als Gegensatz des Selbstbewusstseins entsteht; wenn das Object weiter nichts ist als das hypothetische Wesen des sich selbst einschränkenden Subjects; wenn das empfindende Ich seine eigenen, ursprünglichen, aus dem Selbstgefühl entlassenen Empfindungen als ein vom Ich unabhängiges Ding anschaut und seine eigene, ursprüngliche Vorstellung für das Abbild dieses Dinges nimmt; wenn wir in aller Wahrnehmung nur unsere eigenen, innern Zustände, durch einen spontanen Denkact nur ausser uns herausgesetzt, wahrnehmen; wenn wir nur in uns hineingeschaut, was wir vorher aus uns herausgeschaut haben; wenn die Welt der Erscheinungen nur das Phantasiestück unserer eigenen Empfindungszustände ist: wo ist da noch Raum für eine unzerstörbare, unveränderliche, allerrealste — Sein und Wesen, Leben und Thätigkeit befassende Substanz?

Auch im absoluten Idealismus eines Schelling und Hegel ist noch kein angemessener Ort vorhanden, an welchem die Substanz am rechten Platze wäre. Wer mit Schelling sagt: „Ueber die Natur philosophiren heisst die Natur schaffen," der bedarf keiner weiteren Substanz. Freilich ist die also geschaffene Welt auch danach. Und Hegel ist durch sein reines Sein, welches gleich dem Nichts ist und mit diesem zusammen in das Werden eingeht, schon über die Substanz hinaus. Was kann überhaupt ein System reiner Gedanken, innerhalb dessen mittelst einer immanenten Dialectik, wie versichert wird, die Begriffe zur höchsten

Freude des zuschauenden Denkens sich selbst bewegen und entwickeln, mit einer so robusten und compacten Wesenheit gleich der Substanz anfangen? Müsste die Substanz nicht gleich einem unaufhörlichen Protest gegen diesen Entwicklungsprozess, wie überhaupt gegen diese nur aus dem reinsten Gedankensublimate construirte Welt betrachtet werden? Der reine Idealismus, er mag Namen haben und sich dargeben wie er will, bildet einen Widerspruch gegen den Substanzbegriff.

6. Aber auch dem reinen Realismus, der weiter nichts kennt als diese Substanzialität, muss die Welt in ihrer Macht und ihrem Reichthum, in ihrer Schönheit und Zweckmässigkeit ewig verschlossen bleiben. Die Substanz ist nicht allein Begriff, sondern auch Wesen und zwar — als wirkliche und wahrhafte Substanz — das allerrealste Wesen. Das ist ja das unterscheidende und entscheidende Merkmal der Substanz, das allerrealste Wesen zu sein. Giebt es ein solches Wesen? Mit Hülfe des alten, onthologischen Beweises wäre die Antwort rasch gegeben. In dem Begriff des allerrealsten Wesens ist ja das Dasein mitbegriffen, folglich existirt das allerrealste Wesen nothwendig. Dass dieser Schluss ein ungerechtfertigter sei, hat bekanntlich Kant in unwiderleglicher Weise dargethan. Es ist ein grosser Unterschied zwischen dem Dasein und dem Begriff des Daseins. In einen blossen Begriff kann ich Alles hineintragen. Der Begriff wird in dem Besitze seiner Merkmale nicht im geringsten verkürzt, selbst wenn ihm das Dasein fehlt. Der Begriff ist nichts Primäres, Ursprüngliches und Nothwendiges, welches berechtigte, aus seiner Nothwendigkeit die Daseinsnothwendigkeit realer Wesen zu folgern. Aus einem Begriffe können mit logischer Folgerichtigkeit andere Begriffe, aber kein Dasein abgeleitet werden. Es hilft uns dabei nichts, zu sagen: Wir schliessen ja nicht von dem Begriffe auf die Existenz, wir schliessen vielmehr auf die Existenz des allerrealsten Wesens, welches ohne die Existenz eben dieses allerrealste Wesen nicht wäre. Wohl wahr und richtig, allein wir haben keine Berechtigung in

den Begriff einer Sache zum Voraus aufzunehmen, was erst erschlossen und bewiesen werden soll. Der onthologische Beweis setzt bereits die Conclusion in der Prämisse voraus, das ist sein Fehler. Hegel hat bekanntlich dieses Argument Kant gegenüber in Schutz genommen, er hatte dazu von seinem Standpunkte aus volle Berechtigung. Vom Begriff aus als der Summe aller Realität muss nothwendigerweise auch schon auf das Dasein geschlossen werden können.

Allein nicht im Begriffe sondern im Dasein ist alle Realität befasst. Für uns und unsern speciellen Zweck hat darum das kosmologische Argument unwiderlegliche Beweiseskraft. Wenn überhaupt Etwas ist, so muss es auch einen Urgrund alles Seins geben, woher Alles gekommen und wohin auch Alles wieder zurückgeht, ein Etwas, welches in dem ewig kreisenden Wechsel als das unveränderlich Beharrende bestehen bleibt. Nun aber existirt wenigstens ich selbst — — nun ja, wenn ich es recht betrachte, so bin ich es, welcher von dem allen Kenntniss nimmt — denk' ich, so bin ich; ich habe also erst vermittelst des Schlusses von meiner Denkthätigkeit auf mein Dasein mich selbst gewonnen. Unmittelbar aber stellt sich mir im Dasein eine ganze Welt von Stoffen und Kräften, von anorganischen und organischen Wesen vor. Sagen wir also besser: Es existirt eine Welt von Dingen und Erscheinungen, die vor unsern Augen ihr Dasein vollbringen, folglich giebt es eine Weltsubstanz, welche Dingen und Erscheinungen als Grund und Ursache, als nothwendiger Haft und Halt dienen muss.

Gegen diesen Schluss könnte selbst Kant nichts einzuwenden haben, sofern er uns nur zugeben wollte, woran wir zu zweifeln durchaus keinen Grund haben, dass unsere Kenntniss und Erkenntniss der Dinge nicht allein unsere Kenntniss und Erkenntniss, sondern auch ebensogut objective Erkenntniss der Dinge selbst ist; dass ferner die Erkenntniss in uns dem Gegenstand der Erkenntniss ausser uns vollkommen entspricht, sofern nur der Erkenntnissapparat in Ordnung, und bei der Nachforschung alle logische Vor-

sicht gewahrt worden war; dass mithin die übereinstimmende Erkenntniss vermöge ihres bei aller Welt gleichlautenden Inhalts nicht trügt und wir sehr wohl auch vom Dinge ansich etwas wissen können. Zudem haben wir ja nicht auf das nothwendige Wesen Gottes, sondern nur auf eine nothwendige Ursache und Substanz der Dinge schliessen wollen. Gott ist diese Ursache und Substanz der Welt — gut! allein aus unserm Argumente heraus haben wir das nicht erschliessen wollen und erschliessen können.

Was ist nun diese also erschlossene Substanz? Sollen wir mit den alten Jonischen Hylikern antworten: „Die Substanz ist der Stoff.“ Aus dem Stoff allein, der ruhigen, trägen, indifferenten Masse, wird, wie wir auseinandergesetzt haben, keine Welt entstehen können. Da hilft kein günstiger Zufall, da helfen nicht lediglich mechanische Gewalten wie Trägheit und Schwere; selbst anziehende und abstossende Kräfte sind für sich allein nicht zureichend, um aus der Masse der Atome ein wohlorganisirtes Ganze hervorgehen zu lassen. Solche blindwirkende Eigenschaften und Kräfte können keine Ordnung schaffen; sie müssten im Gegentheil alle etwa vorhandene Ordnung wieder zerstören und in's ewige Chaos zurückversenken. Die Unruhe, in welche sie die Massen versetzten, wäre aller Ordnung und Gesetzmässigkeit baar und nicht einmal den Wellenbewegungen des Weltmeeres vergleichbar, die nach fester Ordnung und Gesetzmässigkeit verlaufen.

Sollen wir mit Pythagoras und Plato sagen: „Die Substanz ist die reine Form“ — entweder die mathematische Form von Mass und Zahl, oder die logische und ästhetische Form von Dingen und Ideen? Ohne grosses Nachdenken wird man sofort inne, dass ein rein begriffliches Sein niemals zur Substanz werden könne. Ohne materielles Substrat sind alle Begriffe blosse Schemata, die sonst nirgends ein Dasein haben als im geistigen Vermögen des Menschen. Selbst die höchsten Ideen — das ist der Sinn der transcendentalen Dialectik Kants — wären ohne Wirklichkeit auch ohne Wahrheit.

Aristoteles meint über alle die Schwierigkeiten durch die Annahme hinwegkommen zu können: „die Substanz ist das Ding“, geräth damit aber in einen sehr bedenklichen Zirkel. Das Ding besitzt nicht solch ein unitarisches Wesen, wie wir ein solches von der Substanz voraussetzen und verlangen müssen. Das Ding ist ja, wie Aristoteles selbst lehrt, die Einheit von Stoff und Form, auf welche es als seine ursprünglichen Substanzen zurückgeführt werden müsste. Mit dieser nothwendigen Zerlegung aber werden all die Widersprüche wieder erweckt, welche, wie eben erst dargelegt, Stoff und Form als untauglich zur Weltsubstanz erkennen liessen und den Aristoteles selbst nöthigten, nicht Stoff oder Form sondern das Ding als die Weltsubstanz hinzustellen. So zeigte die gesammte alte Philosophie sich unfähig, dem Begriffe der wahren Weltsubstanz näher zu kommen.

Wir können nicht behaupten, dass die neuere Philosophie bis auf Hegel herab glücklicher gewesen wäre. Was ist die Substanz der Welt? Das ist, wie gesagt, die Cardinalfrage wie der alten so auch der neuern Philosophie. Durch den Misserfolg der alten Philosophie gewitzigt, war die neuere Philosophie gegen die Aussenwelt misstrauisch geworden. Das einzige Gewisse ist ihr die Innenwelt. Denk ich, so bin ich — das Denken ist das einzige, wahrhafte, unwidersprechlich gewisse Sein. Spinoza hatte in consequenter und unauflöslicher Weise das Sein mit dem Denken verschmolzen und aus dieser Verschmelzung die Substanz gewonnen, aus welcher und in welcher er unmittelbar Gott und Welt zu schauen und zu erkennen oder, wie er meinte, deren begriffliches Wesen sich construiren zu können glaubte. Was wir von dem Substanzbegriffe der neuern Philosophen in dieser Beziehung zu halten haben, ist bereits gesagt.

Leibnitz, ein denkgewaltiger, divinatorischer Geist, hat das Richtige weit über seine Zeit hinaus genau erkannt und bestimmt: Die Kraft ist die Substanz der Welt. „Die

Kraft muss als Substanz, die Substanz kann nur als Kraft gedacht werden.“ Insofern aber kommt er über seine Zeit und die Entwicklungsstufe, welche seine Philosophie in der Geschichte bezeichnet, nicht hinaus, als er die Kraft nur als Vernunftbegriff, als Gedankenwesen bezeichnet, und im Gegensatze zu Spinoza eben diese Substanzkraft oder Kraftsubstanz nicht als eine auffasst, sondern als unendlich viele solcher Substanzen hinstellt. Leibnitz ist der Aristoteles der neueren Philosophie; dasselbe Weltgenie, derselbe allumfassende Polihistor. Wie dieser lehrt auch Leibnitz: Das Ding ist die Substanz. Seine Substanzkraft ist eine dingliche Kraft. Freilich nicht im Sinne der alten sondern der neuern Philosophie. Nicht das Ding an sich, meint er, wie es sich dem äussern und innern Sinn unmittelbar darstellt, sondern so ein abgezogenes, sublimirtes, aus speculativer Intuition resultirendes Ding. Die Kraft ist die Substanz, allein was ist diese Kraft? Die Antwort, welche Leibnitz giebt, ist vollständig richtig: die Kraft ist die Thätigkeit. Wo Kraft, da ist Thätigkeit, wo Thätigkeit, da ist Kraft, „actio sine vi agendi esse non potest“. Die Kraft ist untheilbar, mithin sollte es nur eine Kraft und eine Thätigkeit und demgemäss nur ein Ding mit Kraft- und Thätigkeitsäusserungen geben. Allein es giebt unendlich viele Kräfte und eben so viele specificirte und individualisirte Substanzen. Diese einfachen, ursprünglichen, streng geschiedenen und unterschiedenen Substanzen nennt Leibnitz die Monaden. Die Aristotelische Substanz als das Einzelding in seiner unendlichen Vielheit und spröden Einzelheit bildet einen Widerspruch gegen die Idealität und Allgemeinheit des Wissens. Die Leibnitz'sche Substanz als diese rein begriffliche und individualisirte Monas bildet einen Widerspruch gegen die Realität und Materialität des Dinges wie überhaupt der Körperwelt. Alle Vorstellungen von Materie und Ausdehnung sind nach Leibnitz nur verworrene Vorstellungen.

Kant, welcher von einem Ding an sich und einer Welt an sich nichts wissen will, kennt die Substantialität nur als

einen der Stammbegriffe des reinen Verstandes, als Kategorie der Relation. Diese, sofern sie auf die Zeitordnung sich bezieht und aus der Zeitordnung ihre Entstehung nimmt, kündigt sich als die Substanzialität an, wenn sie als das Beharrliche, das Reale in der Zeit gefasst wird. Kant und ebenso Fichte kennen nur eine Substanzialität, aber keine Substanz, ein transcendentales Begriffs-Schema, aber kein reales Sein.

Auch Hegel kennt nur ein „Verhältniss der Substanzialität.“ Die Hegel'sche Philosophie ist von gar eigenthümlicher Art. Es ist gar keine eigentliche Wissenschaft der Philosophie, sondern Wissenschaft der philosophischen Denkweise, Wissenschaft des Abstractions-, Constructions- und Intuitionsvermögens. Er nennt das alles „Logik“ und wir können von seinem Standpunkte aus nichts dagegen einwenden. Hegel ist dem philosophischen Denken bis auf seinen tiefuntersten Grund gegangen. Wer philosophisch denken lernen will, der studire Hegel; die philosophischen Begriffe sind von ihm am reinsten und tiefsten ausgesprochen worden. Hegel steht hierin als unerreichtes Muster, als das Non plus ultra im buchstäblichen Sinne des Wortes da. Er arbeitet immer und überall mit der reinen Negation, das kann und wird und will ihm keiner mehr nachthun. Eben diese reine und absolute Negation ist ihm die Substanzialität — nicht Substanz. — Als solche hat sie nur noch ein Verhältniss zu sich selbst, also die Negation der Negation, mithin die reine Position oder „das Sein“, das ist, weil es ist, das Sein als die absolute Vermittlung seiner mit sich selbst. Diese Substanzialität ist das Sein in allem Sein, die unmittelbare Wirklichkeit selbst als an und für sich seiendes Bestehen. Nun ja, das sind alles aus dem Substanzbegriffe abstrahirte Merkmale, welche die Substanz als solche an sich tragen muss; allein die Substanz selbst ist es nicht.

7. Gehen wir endlich an die Beantwortung der Frage: Was ist die Substanz? Wichtig genug ist diese Frage schon;

sie ist die wichtigste Frage aller höhern speculativen Philosophie, welche, als auf ihr beruhend, mit ihr beginnt und schliesst. Schon Aristoteles betrachtet die Frage „τίς ἡ οὐσία?“ „was ist die Substanz?“ als die Grundfrage seiner Metaphysik. Unsere Antwort kann aber unmöglich lauten wie bei Aristoteles. Nicht was ein Allgemeines, nicht was einen Gattungsbegriff, was eine Einheit für Vieles bezeichnet; nein! ein solcher Substanzbegriff trägt seinen Widerspruch in sich selbst. Der Begriff der Substanz schliesst schon an und für sich alle Vielheit und Besonderheit von sich aus; als Substanz nämlich als der Urgrund und die Essentialität, nicht nur von Diesem und Jenem, sondern von Allem, verkündet sie als eines ihrer ersten Merkmale — Einheit und Allgemeinheit.

Eben so wenig wie die Einzelheit des Aristoteles taugt die monadisirende Individualität Leibnitzens zur Substanz der Dinge. Logisch ist sie noch am richtigsten von Spinoza gefasst. Sie ist das eine, in sich seiende, durch sich begriffene und existirende Ewige und Unendliche. Es werden aber Begriffsbestimmungen in die Substanz hineingetragen, die in derselben gar nicht liegen und erst durch das System und seine Totalität postulirt werden. In seiner abrupten und unvermittelten Darstellung ist der Substanzbegriff bei Spinoza viel zu weit gefasst und die Besorgniss nahe gelegt, dass dieses „auf geometrische Weise begründete“ Lehrgebäude, falls seine Definitionen und Lehrsätze nicht correct und unwidersprechlich richtig gefasst wären, in sich selbst zusammenfallen müsse. In dem Begriff der Substanz liegt nur die eine logische Bestimmung, dass sie das Bleibende sei in allen Veränderungen, das Dauernde in allem Wechsel, weiter gar nichts. Unsere Aufgabe besteht nun darin, den realen Existenzen nachzuspüren, auf welche diese Bestimmungen widerspruchslos angewandt werden können.

Ist der Stoff die Substanz der Welt? Viele denkende und forschende Geister der alten und neuen Welt, Philosophen und Naturforscher, Gelehrte und Ungelehrte behaupten

es; man muss mit ihnen rechnen und rechten. Der moderne Materialismus hat den antiken nur genauer zu begründen und wissenschaftlich zu entwickeln gesucht. Abgesehen vom geistigen Leben des Menschen, mit welchem wir es zunächst noch gar nicht zu thun haben, hat man auch ohne ein immaterielles Princip mit der Vernünftigkeit und Zweckmässigkeit der Welt schliesslich nicht mehr sich zurechtfinden und abfinden können und hat sich genöthigt gesehen, dem Stoff als eine seiner „Eigenschaften“ die Kraft beizugesellen. Keine Kraft ohne Stoff, kein Stoff ohne Kraft, beide sind nur in unzertrennlicher Einheit und Zusammengehörigkeit zu denken, so lautet die ganz besonders von modernen Naturforschern vorgetragene Lehre, die denn auch die allerneueste Philosophie sich zu eigen gemacht hat. Mit dem reinen, starren, trägen und indifferenten Stoffe weiss selbst der Naturforscher nichts anzufangen, geschweige denn der Philosoph. Nicht einmal eine mechanische Verbindung rein stofflicher Atome und Molekule — und die erst recht nicht — zu einem ganz neuen, der Organisation aller Materie angepassten Stoffe vermag man ohne Beihülfe immaterieller Kräfte zu erklären. Wie gegen einen jeden Dualismus so sträubt sich ausserdem das philosophische Denken noch gegen ein solches Doppelwesen als die bleibende und treibende Weltsubstanz.

Das Denken ist nicht viel besser daran bei einem Stoff mit Kraft als ohne Kraft. Stoff bleibt Stoff, das Unmögliche, das Unfassbare des Denkens, welches sich mit Erdschwere an das geistige Princip hängt und einen jeden Aufschwung, eine jede Strebung nach Schönheit und Zweckmässigkeit in den Staub zurückzwingt. Nochmals, was ist der Stoff? Das Handgreifliche, Tastbare, Widerständige, Undurchdringliche, Raumerfüllende, welches jedoch nur so lange Bestand hat, als unser Auge geschlossen bleibt. Oeffnen wir die Augen, sofort tritt es zurück in die dunkelsten Winkel des Seins, von woher wir es durch das Erkennen vergebens hervorzulocken suchen. Statt seiner präsentirt es seine Formen,

es selbst bleibt unfindbar und unfassbar. Der Stoff ist ein überaus lichtscheues Wesen, ein Gespenst, das schon vor dem Lichte des Tages verblasst und verschwindet. Noch weit geringer kann der Stoff den Blick des geistigen Auges vertragen; der Stoff ist als das Handgreifliche, Tastbare, auch das Raumerfüllende und als solches das bis in's Unendliche Theilbare. Ob als unendlich Grosses oder als unendlich Kleines gedacht, als das Raumerfüllende bleibt es in alle Ewigkeit das unendlich Theilbare. Was ist da der Unterschied zwischen dem unendlich Grossen und unendlich Kleinen? Der Stoff ist der reine Widerspruch in sich selbst.

Denken wir uns nun Stoff und Kraft vereinigt, sei es nun im unendlich Grossen oder im unendlich Kleinen, so ergiebt das für den Denker selbst bei innigster und auflöslichster Einheit nicht eine sondern zwei Weltsubstanzen von gleicher Ursprünglichkeit und Ewigkeit, und damit ist wiederum allem Dualismus in der Weltanschauung, wiederum allem Geiste des Widerspruchs sowie allen Widersprüchen des Geistes Thür und Thor geöffnet. Beim unendlich Kleinen ist das noch nicht so schlimm wie beim unendlich Grossen.

Alles, was wir als ein Göttliches und Geistiges erkennen und bekennen, müssen wir von vornab aus unserm Katechismus streichen. Was soll die Schattenexistenz eines Gottes neben der ewigen Materie? Sie ist mit ihren Kräften das schaffende und erhaltende Wesen, und der Gott, von Ewigkeit her depossedirt, hat nicht einmal das Recht und die Macht, mit voller Energie seinen Unwillen durch Blitz und Donner erkennen zu lassen. Der Stoff, als Substanz gefasst, widerspricht sich selbst, widerspricht allen unsern höchsten und schönsten Idealen, widerspricht allem Denken und aller Erfahrung, und dennoch will der Eigensinn, die Starrköpfigkeit, der ketzerisch-ungläubige Sinn und Trieb der Menschen ihn nicht fahren lassen; sie sollen ihn ja haben, aber nicht als diese primitive und legitime Substanz.

Die Substanz kann nur eine sein, zwei Substanzen vertragen sich nicht neben einander und vertragen sich nicht mit unsern Begriffen von der Einheit, Ewigkeit und Unendlichkeit des absoluten Seins. Ob wir nun diese Begriffe den Substanzen selbst, ob wir dieselben einem andern Wesen ausser ihnen vindiciren, bleibt sich vollkommen gleich. Wo zwei gleiche Wesen neben einander bestehn, da begrenzt und beschränkt eines das andere auf jedmögliche Weise. Entweder wir müssen die Begriffe der Einheit, Ewigkeit und Unendlichkeit in unserm Begriffsvermögen auslöschen — was sollen wir mit unwahren, der Wirklichkeit nicht entsprechenden Unwesen — oder auf die Doppelsubstanz verzichten. Möglich auch, dass wir uns mit dem Doppelwesen von Stoff und Kraft leidlich zurechtgefunden haben; fangen wir jedoch an, auf die Einheit, Ewigkeit und Unendlichkeit des Geistes zu reflectiren, dann tritt uns dieses Wesen mit seinem Dualismus in jedem Momente hindernd in den Weg. Das Denken will zur Ruhe kommen, und diese Ruhe findet es nur in der Einheit; eben so sehr postulirt der ruhige, stetige, durch innere Wahrheit sich documentirende und manifestirende Weltgeist die Einheit des Weltprincips.

Wo zwei solche Principien sich darbieten, da entsteht die Frage, ist eines von beiden oder ist keines von beiden das richtige? Vielleicht ist weder Stoff noch Kraft die richtige Weltsubstanz, vielleicht ist es die reine Form? Allein so etwas wie eine reine Form existirt in Wirklichkeit gar nicht. Es giebt keine reine und einheitliche Form sondern nur Formen; es giebt auch keine an und für sich seienden Formen, sondern nur Formen als Gestaltungs- und Erscheinungsweisen des Stoffes. Wohl ist Stoff ohne Form, aber niemals Form ohne Stoff als Existenz denkbar. Der Form gegenüber ist der Stoff das Primitive.

Vielleicht aber ist der reine Begriff, der Gedanke, die Idee, der einheitliche Geist die Weltsubstanz? Es widerstreitet allem Denken und aller Erfahrung, dass

der Begriff zum Stoffe, das rein Ideelle und Spirituelle zum Materiellen sich verwandeln könne. Eines kann aus dem andern nicht hervorgehen, eines in das andere nicht übergehen. Wohl aber ist die Möglichkeit vorhanden, dass beides, Ideelles und Materielles, in einem Dritten sich vereinigen und in ihm zu vollkommen widerspruchslosem Ausgleich gebracht werden könne. Nach diesem Dritten haben wir als der angemessensten Weltsubstanz zu sehen und zu suchen. Giebt es ein Etwas, aus welchem sich das materielle Sein der Welt ableiten und das ebensogut mit allem Geistigen sich zur widerspruchslosen Einheit verbinden liesse, gleichermassen aber auch als das substanzielle Grundwesen der Welt genommen werden könnte? Nach Ablehnung aller übrigen wären uns nur noch zwei solcher Grundwesen übrig: Stoff und Kraft. Der reine form- und kraftlose Stoff kann seiner innern Widersprüche wegen nicht einmal sein eigenes Dasein behaupten, geschweige denn die Grundlage alles Weltdaseins werden. Es bleibt uns also nichts weiter übrig als die Annahme: Die Kraft ist die Substanz.

8. In der Kraft glauben wir das Wesen gefunden zu haben, welches, ohne erheblichen Widerspruch von irgend einer Seite befürchten zu müssen, zur Würde der Weltsubstanz erhoben werden darf. Die Kraft ist ein gesundes und starkes Princip; jene unheilbare Krankheit des Widerspruchs zehrt nicht an ihrem innern Leben. Sie entzieht sich nicht unserm Auge wie der Stoff; überall, wohin wir blicken, bemerken wir sie in voller Thätigkeit und Wirksamkeit. Kein Werden und keine Bewegung, kein Sein und Scheinen, hinter denen sich als ihre Ursächlichkeit nicht irgend eine Kraft verbirgt. Ob irgend ein Dasein in stetem und unaufhörlichem Flusse sich befinde, ob es in ruhigem, ungestörtem Beharren sich vor uns hinbreite, stets ist es eine Kraft, welche diesem Flusse oder diesem Beharren zu Grunde liegt. Kräfte sind es, welche jedem Wesen Haltung und Gestaltung verleihen. Kräfte sind es, welche das Leben erwecken und fördern, Kräfte, welche den Tod herbeiführen.

Kräfte sind es, welche dem Erdball Festigkeit verleihen, die Organisation seiner Stoffe bewirken, lebende und leblose Wesen unzähliger Arten daraus hervortreiben. Kräfte sind es, welche alle Weltkörper in der Schwebe erhalten, pünktlich, stetig und unentwegt ihren Kreislauf des einen um den andern vollbringen lassen. Wohin wir mit unsern Sinnen gelangen, was uns auch mittelst derselben bemerkbar werden möge, das besteht und geschieht vermöge der Kräfte. Und was sind denn diese Sinne selbst, was ist unser Bewusstsein, unsere gesammte Intelligenz? Nichts als Kräfte! Das Alles vermag die Kraft — der Stoff von diesem Allem nicht das mindeste.

Allein, so fragen wir, geht es uns mit allen diesen tausenden von Kräften nicht wie mit dem Stoffe auch? Wo wir diese Kräfte, sei es nun mit dem geistigen oder mit dem leiblichen Auge, erfassen wollen, da verschwinden sie und entwinden sie sich uns im Augenblicke; sie sind unfassbar und unnahbar, jederzeit etwas anderes, und niemand weiss was — ein vollkommen undefinirbares und unqualificirbares Sein. Bezeichnet das nicht auch einen innern, ihre Existenz in Frage stellenden Widerspruch? Nein! Das bezeichnet nur ihr immaterielles, geistiges Wesen. Mögen die Kräfte sich unserm Blicke entziehen, ihre Wirkungen bleiben in Ewigkeit, so dass wir aus diesen Wirkungen ganz genau auf ihre Wesenheit schliessen, sie messen und gradiren, erkennen und benennen können. Wo Wirkung ist, da ist Kraft; bleibt die Wirkung, so bleibt auch die Kraft, und stets folgt unter denselben Bedingungen aus derselben Kraft auch dieselbe Wirkung. Die Kräfte sind ganz unwidersprechliche Existenzen. Besteht und wird und wirkt überhaupt irgend etwas, so muss auch die Kraft vorhanden sein, durch welche Alles besteht und wird und wirkt. Die Kraft ist nicht bloss die Ursache aller Wirkungen, sondern auch alles Wirklichen.

9. Die Kraft als Ursache aller Wirkungen und alles Wirklichen ist eine vollständig widerspruchslose und unwider-

sprechliche Thatsache, welche sich eben so gut mit Entstehen und Bestehen alles materiellen, wie auch alles immateriellen Seins einigt und verträgt. Diese Eigenschaft ist es ganz besonders, welche uns die Kraft als zur wahren Weltsubstanz geeignet erscheinen lässt. Zwischen Stoff und Geist war irgend ein Compromiss nicht möglich und nicht denkbar. Selbst der mit Kraft ausgestattete Stoff blieb und bleibt gegenüber allen den Ansprüchen des Geistes spröde und unnahbar als eine ewig protestirende Instanz gegen ihre Einigung bestehen. Das verhält sich anders der reinen Kraft gegenüber; Kraft und Geist bekunden in allen Aeusserungen und Beziehungen ihre Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit. Keine Kraft ohne Geist, kein Geist ohne Kraft. Die Kraft ist der Geist als thätige und wirksame Ursache, der Geist ist die Kraft als Ursache aller Thätigkeit und Wirksamkeit. Kraft und Geist sind nicht allein verwandte, nein es sind identische Begriffe und Beziehungen.

Wenn wir sagen, die Kraft ist die Substanz der Welt, so heisst das auch eben so gut, der Geist ist die Substanz der Welt, nur mit dem Unterschiede, dass der Geist als Kraft und Substanz noch ohne das Bewusstsein, nur aus der innern Nothwendigkeit seines Wesens heraus wirkend gedacht wird. Der Geist ist die bewusste Kraft, die Kraft der unbewusste Geist.

Wäre der Geist nicht Kraft, die Kraft nicht Geist, dann könnte die Kraft niemals das Geistige bewirken und bethätigen, der Geist niemals thätig und kräftig sich erweisen. Wo wir auch auf den Geist rücksichtigen mögen, begegnen wir der Kraft. Die Kraft äussert sich immer in geistiger, der Geist in kräftiger Weise. Wir unterscheiden Kraft und Geist nur um deswillen so scharf und streng, weil wir die Kraft vorzugsweise im objectiven, den Geist im subjectiven Wesen und Leben anzuschauen und in Thätigkeit zu finden pflegen. In höchster Instanz und Potenz muss sich auch das Subjective und Objective als ein Identisches erweisen und darstellen.

10. Die Kraft ist die Substanz der Welt, darüber müssten wir uns bald klar geworden sein, wenn wir nicht diese Substanz als eine einzige, die Kraft dagegen als eine Vielheit von Kräften anzuschauen gezwungen wären. Wir reden von Kraft so im allgemeinen, indem wir lediglich auf das formale Wesen derselben rücksichtigen, welches stets auf allen Wegen und in allen Weisen als ein unsichtbares, von innen heraus wirkendes Dasein sich bekundet. Aus ihren materiellen Wirkungsweisen auf das Wesen der Kraft geschlossen, giebt es aber nicht bloss eine Kraft, sondern eine Unzahl von Kräften, womit nicht eine einzige, sondern eine grosse Anzahl von Weltsubstanzen angekündigt scheint. Hat nicht auch Leibnitz, die Kräfte differenzirend und individualisirend, eine unendliche Zahl solcher Weltsubstanzen oder Monaden statuirt?

Allein auch gegen eine solche Annahme, selbst wenn sie vom Begriffe der Kraft ihren Ausgangspunkt nimmt, sträubt sich nicht nur das schärfere, eindringlichere Denken, sondern auch das unmittelbare, aus der Denkgewohnheit hervorgehende Empfinden. Die Weltkraft ist nur eine und seien ihre Wirkungsweisen auch tausendfältig verschieden. Die Verschiedenheit der Wirkungsweisen lassen durchaus nicht schliessen auf Verschiedenheit der Kräfte. Ist die Kraft im Stande, eine ganze Welt aus sich hervorgehen zu lassen, so muss sie auch in den verschiedensten Wirkungsweisen sich zu produciren vermögen — in eben so vielen Wirkungsweisen, als da nothwendig sind, um alle die Werke und Wesen, welche gemeinsam zum Weltzusammenhange sich fügen und verbinden, hervorzubringen.

Zur Hervorbringung dieser Wesen und Werke sind durchaus nicht verschiedene Kräfte nothwendig, sondern nur eine Kraft in verschiedenen Wirkungsweisen. Ist die Welt nur eine, so ist auch die Kraft nur eine, welche diese Welt hervorgebracht hat. Um den wohlgeordneten Zusammenhang und Zusammenklang der Welt zu erklären, bedarf es keiner prästabilirten Harmonie des Alls; aus der

Einheit der Kraft folgt die Welteinheit mit Nothwendigkeit, wie andrerseits die Welteinheit auf Einheit der Kraft hindeutet.

Seien es der Wirkungsarten auch noch so viele, die Kraft kann nur eine sein. Die Kraft ist die immaterielle, die geistige Wesenheit, und diese ist immer und überall dieselbe. Reine Kraft und reiner Geist sind wie ein identisches, also auch ein einziges und einheitliches Wesen. Reine Kraft heisst unterschiedslose Kraft, und die unterschiedslose Kraft ist die eine Kraft. Kräfte, die sich von einander unterscheiden, sind schon keine Kräfte mehr, sondern Wirkungsweisen einer und derselben Kraft.

Was wir vermöge allgemeiner Denknothwendigkeit von der Kraft behaupten und aussagen, das wird durch die moderne Naturwissenschaft vollinhaltlich bestätigt. Die neue Naturforschung, welche ihre letzte Aufgabe darin erkennt, alle Erscheinungen der wahrnehmbaren Welt auf Atomkräfte zurückzuführen, ist dahin gelangt, die früher als eigenartig angesehenen, die Weltmassen bewegenden Kräfte, imgleichen Wärme, Licht, Electricität, Magnetismus, endlich auch chemische Affinität als Modificationen einer und derselben Kraft, der Kraft schlechthin zu betrachten. Diese Kräfte stehen zusammen in Wechselbeziehung derart, dass sich eine Kraft in die andere umsetzt, eine in die andere übergeht.

Durch die Klarlegung dieser Beziehung gelangte die moderne Naturwissenschaft zu dem „Gesetze von der Erhaltung der Kraft". Dieses Gesetz will darthun, dass wie die Materienmasse in der Welt an sich eine feste und unveränderliche, nur einem Wechsel ihrer Formen unterworfene ist, ohne dabei an ihrer Quantität etwas einzubüssen, so auch die Fülle der Kraft, welche jenen Form- und Erscheinungswechsel in und an der Materie hervorbringt. Auch diese ist eine stabile, welche sich weder vermehren noch vermindern, sondern nur in ihrer Qualität Aenderungen erleiden kann. Keine Spur von Kraft kann verschwinden, verwehen

und vergehen, sie setzt sich nur in andere Kräfte um. Dieser Kraftumsatz kann hier und da unserer Wahrnehmung entgehen, ist jedoch meistentheils bemerkbar, kann selbst schon vorher bestimmt, gemessen und berechnet werden. Was will das allesammt weiter bedeuten, als es giebt nur eine einzige Kraft, alle andern Kräfte sind lediglich Modificationen und Modalitäten, sind bloss besondere Wirkungsweisen der einen Kraft!

Die Kraft ist die Weltsubstanz. Schon Leibnitz hat auf das unwidersprechlichste dargethan, dass eine rein mechanische oder rein mathematische Welterklärung nicht durchzuführen sei. Selbst Spinoza hat die Ausdehnung, das eine der substanziellen Attribute, als Potenz gefasst; freilich nicht in Rücksicht auf die Körperwelt, in welcher er nur schillernde Schaumblasen, durch den Hauch der Unendlichkeit hervorgerufen, anschaut, sondern in Rücksicht auf das mit seiner Substanz identische, göttliche Wesen, welches ihm als das absolute Vermögen sowohl des Denkens als der Ausdehnung gilt. Aus reinen Stoffen und Formen entstehen noch keine Dinge und aus der reinen Ausdehnung noch keine Welt. Wären die Wesen der Welt und das Weltwesen nur die reine Starrheit, Unveränderlichkeit und Unbeweglichkeit, dann genügten zu ihrer Erklärung die ebengenannten Principien. Allein Entstehen und Vergehen, Werden und Wachsen, Leben und Bewegung, Denken und Thun und ganz besonders die mechanischen Bildungen, Verschmelzungen und Zusammensetzungen der Materie bedürfen zu ihrer Erklärung der Kraft.

Die Wissenschaft thut sehr wohl daran, einen jeden Erklärungsversuch der körperlichen wie der geistigen Welt auf rein mechanische Vorgänge zu gründen und zurückzuführen. Was man nicht auf mechanische Weise erklären kann, das ist überhaupt unerklärbar. Erklären ist ja weiter nichts als Darlegung aller mechanischen Vorgänge in der Genesis alles Bestehens und Geschehens; alles ist erklärbar, weil alles Geschehen mechanisch sich vollzieht, und alles

Bestehen einen complicirten Mechanismus bildet — nur die ersten Ursachen alles Geschehens und Bestehens, von welchen Alles aus- und auf welche Alles wieder zurückgeht, sind reine Dynamiden.

11. Was ist nun diese Kraft? Zunächst vereinigt sie in ihrem formalen Wesen alle die kennengelernten Bestimmungen, welche die bisherigen Philosophen als zur Substanz gehörig hingestellt haben; denn mit der einzigen Ausnahme Leibnitzens und wenn man will auch des Aristoteles haben sich alle andern Philosophen an ihren bloss formalen Begriffsbestimmungen genügen lassen, haben die Kraft zumeist auch nur als ein rein formales Agens angeschaut. Alle Kraft aber ist auch eine materielle Wesenheit; und nicht nur das, nein! sie ist überhaupt das materielle Wesen der Welt.

Mögen wir uns stellen, wie wir wollen — ohne diese wohlbegründete Annahme führt alle Philosophie consequenter und nothwendiger Weise zum Materialismus; denn an jener abstrusen Denkweise des absoluten oder subjectiven Idealismus eines Berkeley und Fichte kann das Denken und noch weit weniger die exacte Wissenschaft unmöglich ein Genüge haben. Die Kraft ist als die Substanz der Welt auch die Materiatur der Welt. Diese ist zunächst auch nur eine formale Bestimmung; allein damit ist doch auch schon ihr materiales Wesen angedeutet, zu welchem wir gelangen nicht wie die bisherigen Philosophen durch die Macht der absoluten Negation, sondern durch die Macht der absoluten Position. Kraft ist die Materie aller Materien — das ist ihre nächste und erste positive Bestimmung.

Die reine Kraft ist die reine Materie, also ist auch die reine Materie die reine Kraft, — mithin noch nichts Greifbares, Massives, Ausgedehntes und Undurchdringliches. Ohne Kraft keine Materie, denn wo sich dieselbe auch zeigen möge, ist sie niemals ohne Kräfte, welche ihr Wesen bestimmen und ihre Thätigkeit regeln und lenken. Ohne diese

Kräfte der Materie müssten uns die einfachsten, chemischen, physicalischen, mechanischen und organischen Thatsachen unerklärlich bleiben. Die Frage ist nur die, ist die Materie oder der Stoff noch etwas Besonderes ausser der Kraft, ist noch ein Residuum vorhanden, das in der Kraft nicht aufgeht?

Die Frage nach dem Wesen des Stoffes ist gleichbedeutend mit der Frage nach dem Wesen seiner Atome; denn das sind die als feststehend gedachten, kleinsten Theile, welche von der Theilbarkeit des Stoffes nicht mehr berührt werden. Räumlich ausgedehnt sind sie nicht, denn solange sie noch als räumlich ausgedehnt betrachtet werden, geht auch ihre Theilung weiter vor sich. Die Atome sind ausdehnungslos, sind reine Kraftpunkte. Sind die Atome also auch ohne Consistenz, so sind sie doch durchaus nicht ohne Resistenz. Keine Kraft ohne Resistenz. Der Widerstand ist die erste, ursprünglichste, reinste und einfachste Form der Kraft.

Mehr als solche Widerstandsfähigkeit wissen wir im Grunde auch dem Stoffe als Eigenschaft nicht beizulegen. Der Stoff ist nirgends das consistente Wesen, wofür wir ihn nehmen; überall, wo wir ihn fassen wollen, und besonders, wenn wir ihn mit dem Auge der Wissenschaft betrachten und durch ihre Experimente auf die Probe stellen wollen, entschlüpft und verschwindet er uns unter den Händen. Weitere Qualitäten als die einfache Resistenz können wir ihm nicht zubilligen.

Hier ist der Punkt, wo Stoff und Kraft als rein identische Wesen zusammentreffen. Ihre Consistenz gewinnt die Materie erst, wenn die Möglichkeit der Kraft in die Wirklichkeit tritt, die Dynamis zur Energeia wird, die Kraft sich in Kräfte umsetzt, welche zusammen ein festes, greifbares, zusammenstehendes und zusammenwirkendes System von Kräften ausmachen. Der Stoff bezeichnet nur eine Summe von Kräften, ein „Dynamidensystem“, wie J. Redtenbacher und nach ihm Hartmann sich ausdrücken. Diese

Consistenz ist eben die Räumlichkeit der Materie, sowie ihre Undurchdringlichkeit, vermöge welcher sie andern Stoffen und Kräften, besonders aber auch den Lichtstrahlen, den Durchgang versagt; daher die Dunkelheit, daher aber auch das Hervortreten und Sichgeltendmachen der unendlich vielgestaltigen, in allen Farben schimmernden und schillernden Formationen des Stoffes.

Der Stoff ist die consistent gewordene Kraft, sonst weiter nichts. Die Kraft als Stoff hat weiter keine Eigenschaft als die Consistenz; diese bezeichnet die Kraft in der ersten Potenz. Allein als Kraft ist sie die reale Möglichkeit, die Potenzialität und Dynamität im Allgemeinen und von unendlicher Vielseitigkeit und Vielmächtigkeit. So wirkt denn die Kraft potenziell weiter. Zunächst erwirkt lediglich diese Consistenz ihre Verbindung und Vereinigung zu einer rein massiven Körperlichkeit, — indem die Materie eben nach dem Gesetze der Consistenz, wonach dieselbe stets im engsten Raume zusammenzukommen und zusammenzubleiben strebt, zu jenen ungeheuern, consistenten, abgerundeten Weltkörpern sich zusammenballt.

Dasselbe Gesetz der Consistenz bewirkt jedoch nicht nur die Entstehung und Gestaltung, sondern auch die Bewegung der Weltkörper; diese Bewegung ist nichts weiter als eine Wiederholung desselben Gesetzes, welches dem Atom zur Bildung dieser Massen den Antrieb gegeben. Alles strebt nach Consistenz, nach Vereinigung im engsten Kreise, Eines strebt so zum Andern, das Kleinere stets zum Grössern hin, es kann dasselbe nicht erreichen, weil dieses doch wieder ein in ganz anderer Richtung liegendes Bewegungsziel verfolgt, und so dreht sich denn Eins um das Andere in Kreisbewegung.

Die Wissenschaft nennt dieses Gesetz der Consistenz das Gesetz der Schwere, die Schwerkraft, die Gravitation, das Gesetz des Falles — unbestimmt und ungenau genug, indem sie die Wirkung für die Ursache nimmt. Möge die Wissenschaft doch auf die Ursache zurückgehen, und sie

wird nicht mehr nöthig haben, durch eine Mehrheit und Vielheit von Kräften zu erklären, was nur auf einer einzigen Kraft beruht. Es kann die exacte Wissenschaft durchaus nicht verunehren, auch einmal etwas vom einfachen Denken gelernt zu haben. So schreitet denn die in den Weltkörpern consistent gewordene Kraft immer weiter zu höhern Potenzen fort, zur Bildung und Organisation ihrer Materien, zur Entwicklung und Gestaltung der Organismen in ihren verschiedenen Abstufungen, bis sie endlich im Geiste mit dem Bewusstsein Alles dessen, was sie geleistet hat und zu leisten vermag, wieder zu sich selbst gekommen ist.

12. Das Alles wird bewirkt, wie man sofort erkennt, nicht durch Kräfte, sondern durch die Kraft. Die Kraft ist nur eine, sie ist die Kraft der Kräfte oder die Allkraft. Was ist nun diese Allkraft? An sich ist sie das reine Vermögen, die uneingeschränkte Potenz oder Dynamis, alles werden und bewirken zu können. Für die Welt jedoch ist sie weit mehr, denn da ist sie die volle Actualität und Energeia, die uneingeschränkte Wirksamkeit und Wirklichkeit. Eine Möglichkeit und Potenzialität ist nur vorhanden in Bezug auf die Einzelkraft oder bei den von der Allkraft zu Gestaltung und Erhaltung des Ganzen bestimmten und beauftragten Einzelkräften; denn diese treten nur auf in dem ewigen Wirken, Werden und Wachsen, Entstehen, Bestehen und Vergehen, bald als latent, bald als patent, in allen Weisen und Stadien ihrer Wirksamkeit und Wirklichkeit.

Nicht also die Allkraft. Die Allkraft ist die Allwirksamkeit. Es ist schlechterdings unmöglich und undenkbar, dass die Allkraft zu irgend einer Zeit unthätig und unwirksam gewesen wäre, sonst wäre sie eben nicht die Allkraft. Kraft ist Wirksamkeit; das gilt von der Einzelkraft wie von der Allkraft. Auch die Einzelkraft ist nur dann oder in so weit Kraft, als sie wirksam ist und sein kann. Eine Kraft, die nicht wirken kann, ist nicht etwa eine unwirksame, eine latente Kraft, sondern überhaupt keine Kraft. Die Kraft

ruht nicht. Wirkt sie nicht Dieses, so wirkt sie ein Anderes, und ist sie nicht diese Kraft, so ist sie eine andere; denn aus der Allkraft stammend, kann sie auch alle Kräfte sein und Alles bewirken. Es giebt also richtig betrachtet keine latente, sondern bestenfalls eine consistente Kraft. Der Schein von einer ruhenden und latenten Kraft entsteht nur vermöge der örtlichen und zeitlichen Wirksamkeit der Einzelkräfte und Kraftübergänge. Eine solche örtliche und zeitliche Wirksamkeit bedeutet jedoch nicht die Allkraft, sondern nur Modificationen derselben. Als Allwirksamkeit bewirkt die Allkraft Alles zu gleicher und zu jeder Zeit.

13. Kraft ist Wirksamkeit, realiter angeschaut die Wirkung; Allkraft ist Allwirksamkeit, Allwirkung. In dieser Erkenntniss liegt eine dreifache Bedeutung. Zunächst ist damit gesagt und bedeutet, dass die Allkraft niemals denkbar ohne die Allwirkung. Es ist schlechterdings unmöglich und undenkbar, dass zu irgend einer Zeit diese Allkraft ohne diese Allwirkung oder ohne dieses durch sie bewirkte und geschaffene Weltall gewesen wäre. Alle Wesen und Werke, alle Formen und Phasen dieses Alls, sowohl was das ständige Sein als auch was das fliessende Werden betrifft, alle Weltkörper und Systeme von Weltkörpern mit allen darauf befindlichen lebendigen und leblosen Wesen in allen Stadien ihrer Entwicklung und Wiederauflösung müssen gleichzeitig vorhanden sein. Eine jede Voraussetzung ist ausgeschlossen, dass in irgend einem Momente irgend eine Form und Phase, ein Werk und Wesen des Seins und Werdens, des Entstehens und Vergehens, des Wechselns und des Bleibens nicht vorhanden gewesen wäre. So weit das Auge der Wissenschaft reicht — und das reicht mit seiner modernen Bewaffnung und Beobachtungsgeschicklichkeit bis in die Unendlichkeit — wird man diese Consequenz des Denkens bestätigt finden.

In diesem Begriffe der Allwirkung und Allwirksamkeit der Allkraft liegt ferner, dass eine jede Einzelkraft der Ausdruck und Ausfluss sei der Allkraft; dass eine für alle und

alle für eine schaffen und wirken, dass somit auch eine in die andere übergehen, sich umsetzen und durch diese ausgedrückt werden könne, dass die Allkraft die Summe sei aller Einzelkräfte, und alle zusammen nur ein einziges, grosses, von der Allkraft bestimmtes, geordnetes und geregeltes Ganze bewirken können; dass die Vielartigkeit und Vielgestaltigkeit des Alls nichts anderes sei als die Verwirklichung der in der Allkraft liegenden Möglichkeiten und dieses All aus dem Vermögen der Allkraft seine Einheit, Ganzheit, seinen harmonischen Zusammenklang und Zusammenhang erhalten habe.

Die beiden vorbezeichneten, schon genug folgeschweren Consequenzen werden überwogen von der dritten. Allkraft ist Allwirkung und Allwirksamkeit; das muss bedeuten: Die Allkraft ist an jedem Punkte des Alls, was sie im Grossen und Ganzen des Alls ist, ihre Wirksamkeit ist eine minutiöse; sie ist im Allerkleinsten das, was sie auch im Allergrössten ist — die Allkraft. Wäre sie nicht diese punctuell und minutiös wirkende Kraft, so wäre sie eben nicht diese Allkraft; erst dadurch, dass sie überall an jedem Punkte wirksam ist, wird sie zur Allkraft.

Von diesem Punkte aus können wir ganz genau zwischen Allwirkung und Allwirksamkeit unterscheiden. Die Allkraft ist die Allwirkung rein und unmittelbar in voller Identität der Wesenheit derart, dass das Weltall und die Kraft, welche es bewirkt und aus dem Nichtsein hervorgerufen hat, beide zusammen nur das eine A=A ausmachen. Diese Erkenntniss erschliesst sich aus dem Begriffe der Kraft, die nie ohne Wirkung ist, sonst wäre sie eben nicht Kraft. Kraft ist Kraft, nur sofern sie Wirkung ist. Ohne Kraft keine Wirkung, ebensogut aber auch ohne Wirkung keine Kraft. Damit aber die Kraft zur Wirkung werde, muss sie wirksam, sie muss thätige Kraft sein. Thätige Kraft ist minutiöse, ist punktuelle Kraft. Nur die punktuelle Kraft können wir als die rein thätige bezeichnen, denn diese allein ist noch nicht Wirkung sondern erst Wirksamkeit. Die

punktuelle Kraft ist die allein thätige Kraft; jede andere Kraft ist nicht sowohl erst Kraft sondern schon Wirkung.

Die Kraft, welche noch nicht Wirkung sondern nur erst wirksam sein soll, die reine, abstracte Kraft, die reine, noch nicht actuell gewordene Potenz muss ein durchaus Einheitliches und Einfaches sein, welches eine Verbindung und Zusammenwirkung von Kräften absolut ausschliesst, und das ist allein das Minutiöse und Punktuelle. Alle Einzelkräfte sind bloss Resultate, sind blosse Combinationen und Compositionen von Urkräften, und wenn sie sich als solche auch thätig und wirksam erweisen, so geschieht das nur vermöge der in ihnen thätigen und wirksamen Urkräfte. Alle Wirksamkeit der Kraft ist punktueller Art; fragen wir die Naturwissenschaft — sie wird uns das bestätigen. Sie ist, von ganz anderm Gesichtspunkte ausgehend und einen ganz andern Weg einschlagend, zu demselben Resultate gelangt: Alle Kräfte sind Atomkräfte.

14. Die Allkraft ist die Allwirksamkeit, heisst also: die Allkraft ist die Atomkraft und kann nur wirksam sein, insofern sie atomistisch das gesammte All durchdringt. Keine Wirkung ohne Wirksamkeit, ohne die Dynamis, die reale Möglichkeit, wirken zu können. Dieses Können ist es, welches zunächst vorhanden sein und in Thätigkeit gesetzt werden muss, wenn das Wirkliche als Wirkliches sich manifestiren und in der Wirklichkeit hervortreten soll. Zuerst die Möglichkeit, dann die Wirklichkeit des Allseins. Die Möglichkeit des Allseins aber liegt in der Möglichkeit der Allkraft oder in der Atomkraft; die Atomkraft ist ja gerade die reine Möglichkeit der Kraft. Sie ist selbst noch nichts, aber sie kann alles werden. Sie ist noch nichts, weil sie die reine, unqualificirbare, in sich seiende, auf sich selbst gestellte Einheit ist, weil alle Mehrheit, Vielheit und Allheit auf der Einheit beruht. Wie im mechanischen, ganz ebenso auch im dynamischen Bestehen und Geschehen. Die Einheit fügt sich zunächst zu einer Mehrheit von Dynamiden zusammen; sofort beginnt die Beziehung und Differenzirung

der molekularen oder in Mehrheiten gruppirten Kräfte, welche zur Organisation der gesammten Materie führt.

Die Atomkraft geht in den Molekulen nicht unter, sie wird durch diese nur qualificirt und differenzirt, sie wirkt in dem Verschiedenen verschieden — die Kraft wird zu Kräften. Schon hier beginnt jene scharfgeschiedene Zweitheiligkeit der Kräfte hervorzutreten, welche schon so viel Verirrung und Verwirrung im Leben und in der Wissenschaft, in dem bewusst und unbewusst sich vollziehenden Entwicklungsprozess des menschlichen Geistes hervorgerufen hat, dadurch hervorgerufen hat, dass man die thätige und die consistent gewordene Kraft sowohl in der unmittelbaren, sinnlichen als auch in der vermittelten, geistigen Erkenntniss als zwei grundverschiedene Wesen als Stoff und Kraft unterschied. Sie sind aber nicht verschieden; das eine Mal sind es die Dynamiden in ihrer Mehrheit, das andere Mal in ihrer Einheit, das eine Mal ist es die Molekularkraft, das andere Mal die Atomkraft, welche beide in alle Ewigkeit neben und in einander bestehen bleiben und bestehen bleiben müssen, wenn die Welt nicht in fester, unentwegter Resistenz und Consistenz erstarren, oder aber, in ihre Atome aufgelöst, verflüchten soll.

Aber weder diese Weltmumie noch dieser Weltdunst wären eine wirkliche Welt. Eine Welt ist ein ewiges Sein, das gleichzeitig auch ein ewiges Werden, ein Bestehen, das gleichzeitig auch ein Geschehen, ein Entstehen und Vergehen ist. Mit demselben Rechte konnte der eine Philosoph behaupten: die Welt ist ein ewig flüssiges Werden, und der andere: sie ist ein ewig ruhiges Sein. Sie ist beides mit einem Male zu gleicher Zeit und in gleicher Beziehung; sie ist ein lebendiger Organismus, der alles mit einem Male ist. Die Allkraft ist nicht nur die Allwirksamkeit sondern auch die Allwirkung, und diese Allwirkung bestimmt und regelt auch die Allwirksamkeit. Jedes Atom ist die Allkraft, aber als reine, einfache Dynamide. Wie aber jedes Atom gleich der Allkraft angesehen werden muss („parvus

in suo genere deus", wie sich Leibnitz ausdrückt), also aber auch die Allkraft gleich einem einzigen Atom, nämlich als eine Einheit, die unwandelbar das, was sie von Ewigkeit her war, auch in Ewigkeit bleiben wird.

Sind auch die Wirkungen oder Werke der Allkraft unendlich verschieden, begegnet uns auch das Verschiedene in den verschiedensten Formen und Entwicklungsphasen, so dass selbst jedes Einzelne des unendlich Verschiedenen wieder in unendlicher Verschiedenheit sich darstellt — in ihrer Wirksamkeit, wir meinen in ihrer Atomkraft, bleiben sie ewig dasselbe. Jedem Atom ist von Urbeginn an sein Wesen, seine Bestimmung, seine Stelle und Stellung im All angewiesen, die es niemals verändern kann. Alle sind vom All und mit Rücksicht auf das All bestimmt und geregelt. Wie das All im Atom vorgebildet liegt, so ist das Atom vom All prädestinirt; niemals kann ein Atom seine Qualität verändern; die Atome des einen Elements können niemals in die Atome eines anderen Elements auf- und übergehen Die Elemente können unter einander vermöge ihrer Atomkräfte die verschiedensten Verbindungen eingehen, jedoch das Element muss Element bleiben.

15. Das Element ist das von dem All prädestinirte und determinirte Atom und als solches der eigentliche Ur- und Grundstoff. Das Atom ist die reine Dynamis; allein vermöge dieser seiner Determination wird es zum Stoffe. In dieser Determination liegt seine Resistenz und Consistenz, liegen in einer und derselben Beziehung alle die Merkmale mit einbegriffen, welche die Kraft zum Stoffe machen. Diese Determination ist keine Negation sondern gerade im Gegentheil die feste, unabänderliche, unentwegte Position. Dieses Gesetztsein ist das Festsein der Kraft, ihre Widerständigkeit, Handgreiflichkeit, Undurchdringlichkeit, mit einem Worte ihre Stofflichkeit.

Im Elemente wird die Kraft zum Stoffe. In dem Elemente ist selbstverständlich auch der Grad seiner Resistenz und Consistenz mitbestimmt; diese sind gleichbedeutend

mit dem Grade der Anziehung der Atome unter einander sowie auch mit der specifischen Schwere des elementaren Stoffes. Vermöge der Anziehung und Schwere der elementaren Stoffe erlangt die ganze Welt erst ihre Consistenz und Resistenz. Anziehung, Schwere, Resistenz, Consistenz, Stofflichkeit, das ist alles eins und dasselbe, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten angeschaut und mit verschiedenen Namen benannt. Auf diese Anziehung der Atome und der Elemente ist der Weltzusammenhang zurückzuführen. Von einer gleichzeitig angenommenen Kraft der Abstossung ist nirgends etwas zu merken. Die Atome der Elemente ziehen einander an bis zur Verschmelzung zu Stoffen, die Stoffe bis zur Berührung. Wenn die verschiedenen Stoffe sich auch nicht verschmelzen können, so stossen sie einander doch noch nicht ab; bis zur Berührung suchen sie jederzeit einander nahe zu kommen.

Die Atome dieser Elemente sind es, welche die mannigfaltigsten Verbindungen zu all' den Stoffen eingehen, aus welchen die Weltkörper und die Körperwelt sich zusammensetzen. Als von der Allkraft gelenkt und determinirt ist diese Verbindung keine willkürliche. Mit der Determination des Atoms ist auch schon Art und Grad der chemischen Verwandtschaft und Affinität gegeben, wodurch ihre Zahl und ihr Mass, ihr Quale und ihr Quantum genau bestimmt und geregelt ist. Der Stoff lässt sich in seine Elemente zerlegen, die Elemente können gezwungen werden, allerlei Verbindungen einzugehen, aber freilich nur Verbindungen, welche die chemische Verwandtschaft zulässt. Wasserstoff und Sauerstoff wird Wasser, Wasserstoff und Kohlenstoff wird Zucker, Kohlenstoff, Wasserstoff und Sauerstoff wird Fett, wenn eine gewisse festbestimmte Anzahl von Atomen der genannten Elemente sich finden und verbinden.

Im Grossen und Ganzen ist durch Qualität und Affinität der elementaren Atome Mass und Zahl aller Stoffe, woraus Weltkörper und Körperwelt sich zusammensetzen, genau bestimmt. Kein Stoff kann überwiegen und die übrigen ab-

sorbiren. Es ist gesorgt, dass die Welt uns nicht etwa einmal in lauter Luft verflüchte oder gar zu Wasser werde. Das All liegt in den Stoffen vorgebildet, die Stoffe sind durch das All determinirt, das Ganze bestimmt das Einzelne, das Einzelne findet und fügt sich zum Ganzen.

Gleichermassen wie alle diese mechanischen, so liegen auch alle organischen Verbindungen und Beziehungen in den elementaren Stoffen vorgebildet, und alles ist dirigirt, regulirt, conformirt und moderirt durch das All. Alles für Eines und Eines für Alle. Alles in Einem und Eines in Allem. Vom Atom bis zum All herauf, vom All bis wieder zum Atom herab ist Alles in seiner elementaren Bestimmung, mechanischen Verbindung und organischen Gestaltung, ist Alles in seinen Einwirkungen und Gemeinwirkungen, in seinen thätigen und leidenden Beziehungen, in seinem Entstehen, Bestehen und Vergehen, — ist Alles in seinen Eigenheiten, Situationen und Associationen, in welche es überhaupt gerathen kann, von Urbeginn an durch die Allkraft ganz genau bestimmt und geregelt, und in allem Werden, Wandel und Wechsel ist sie allein das ruhig Verharrende, das ewig Beständige, das Feste und Bleibende — die Kraft ist die Substanz der Welt.

16. Die Substanz ist sonach das Ursprüngliche und Seiende in allem Werdenden und Gewordenen, das thätige und vorbildliche Princip, durch welches alle Einheit, Ganzheit und Harmonie prädestinirt und präterminirt ist; sie ist das Innere in allem Aeusseren, das Eins in aller Vielheit und Mannigfaltigkeit, das in allen seinen vielfachen Anregungen, wechselreichen Beziehungen, unzählbaren Verbindungen, Gestaltungen und Wiederauflösungen sich selbst gleichbleibende und sich selbsterhaltende Princip.

Also deutet auch Moritz Carrière die Substanz, indem er ausführt: „Die ursprüngliche Thätigkeit, durch welche etwas ein Ganzes ist, sein Inneres äussert, in der Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen sich selbst erhält, in welcher also sein Wesen und durch welche alles an ihm Erscheinende

besteht, nennen wir seine Substanz; sie ist das Bleibende, wie auch die Modificationen wechseln, sie ist z. B. im Organismus das Organisationsprincip, das die Stoffe hereinzieht und ausscheidet, und ohne das er in die chemischen Elemente und deren organische Verbindungen zerfällt. Die Substanz ist die wesentliche Grundkraft, durch welche etwas in seiner Eigenthümlichkeit bestimmt wird und ist die inwohnende bleibende Wesenheit im Nebeneinander der Theile, im Nacheinander der Thätigkeiten; sie ist also die Ursache der Modificationen, in welchen sie sich selbst mannigfaltig bestimmt, und bleibt als solche in ihrem Werke gegenwärtig, während sie nach aussen hin auf andere Substanzen thätig auch Wirkungen übt, die sich von ihr ablösen, wie die Bewegung vom Stossenden auf das Gestossene übergeht, die Schwingungen der Aetherwellen in uns zur Farbenempfindung werden.“ Die Substanz wirkt auf andere Substanzen, heisst doch wohl nur: die Allkraft offenbart sich in den verschiedensten Einzelkräften, eine Kraft kann sich umsetzen in alle andern. In allen ihren Wirkungen und Veränderungen bleibt sie stets die eine, einzige Grundkraft als Weltsubstanz.

B. Die Accidenz.

1. Diese Weltsubstanz ist der Träger der ihr formales Wesen ausmachenden Accidenzen. Was wir wohl unter diesen Accidenzen zu verstehen haben? Nichts anderes, als was der gewöhnliche Wortsinn besagen will: das Zufällige, Wechselnde, Veränderliche im Gegensatze zu dem Nothwendigen, Bleibenden, Unveränderlichen. Unser Bestreben muss überhaupt dahin gehen, dass nicht nur unsere philosophischen Lehrsätze mit der Wirklichkeit und Wissenschaft der Wirklichkeit im Einklange sich befinden, sondern dass auch unsere philosophische Sprache und Ausdrucksweise mit dem vulgären und populären Wortsinne sich deckt.

Unsere Kenntniss und Erkenntniss der Wirklichkeit kann uns nicht täuschen, so wird auch unsere menschliche Sprache, in welcher all' unser Erkennen einen exacten Ausdruck sucht und findet, schon überall für einen klaren, der Wirklichkeit entsprechenden Gedanken auch einen klaren, der Wirklichkeit entsprechenden Ausdruck bereit haben.

Jedoch werden die Accidenzen der Substanz eine besondere Art des Zufälligen, Wechselnden und Veränderlichen bezeichnen müssen, als man sonst sich im Leben unter einer solchen denkt. Gewöhnlich versteht man darunter ein Zufälliges zweiter und dritter Ordnung, ein Zufälliges des Zufälligen, ein Unerwartetes, Unwesentliches, Unmotivirtes und Einzelnes; das ist die Accidenz aber nicht. Als das Wechselnde und Veränderliche ist sie nothwendig auch das Zufällige — es ist zufällig, dass mir das Veränderliche gerade jetzt in dieser bestimmten Form entgegentritt — allein als das Zufällige des Nothwendigen ist die Accidenz ebensogut auch selbst ein Nothwendiges. Sie ist das Allgemeine und Motivirte in Form des Zufälligen, sie ist die nothwendige Erscheinungsform der Substanz.

Die reine Substanz ist noch das reine In-sich, An-sich und Für-sich-sein, ein vollkommen Unbestimmbares und Unbewegliches; erst in ihren Accidenzen erlangt sie Halt und Gestalt, Leben und Bewegung, Modification und Individuation. Die Accidenz ist die verwirklichte Substanz oder die Substanz in ihrer Wirklichkeit und Leiblichkeit. Jedes Einzelne an ihr ist ein Zufälliges und Veränderliches; allein nicht das Zufällige als solches, als Einzelnes und Unwesentliches, sondern das Zufällige in Form der Allgemeinheit und Wesenhaftigkeit, — ein Wechselndes und Veränderliches, das gleichzeitig ein Beständiges und Nothwendiges bezeichnet.

Substanz und Accidenz sind nichts von einander Verschiedenes; es ist beide Male eine und dieselbe Wesensidentität. Verschieden sind sie nur in ihren Betrachtungs- und Erscheinungsweisen. Die Substanz ist die ruhige, stetige, in sich bleibende, ewig in ihrer Selbstidentität verharrende Wesenheit. Die Accidenz ist dasselbe, aber als ein unruhiges, unstetiges, aus sich herausgehendes, in keinem Augenblicke mit sich selbst identisches Wesen. Diese Widersprechlichkeit ist durchaus kein Widerspruch. Substanz und Accidenz sind dasselbe, sie unterscheiden sich nur wie Möglichkeit und Wirklichkeit, wie Innerliches und Aeusserliches, wie Kraft und Bethätigung.

Wie beide eins und dasselbe sind, so können sie auch promiscue für einander gelten. Die Substanz ist die Accidenz in ihrer Innerlichkeit und Dynamität; die Accidenz ist die Substanz, aber in ihrer Aeusserlichkeit und Wirklichkeit. Wie die Substanz zur Accidenz, so kann die Accidenz aber auch zur Substanz werden. Gemeint ist, wie die Substanz in unmittelbarer Betrachtungsweise als Accidenz sich darstellt, also giebt sich auch die Accidenz wieder als Substanz; wenn man nämlich die Accidenz nicht in Theilbetrachtung zieht, sondern in Form der Ganzheit anschaut. Das Ganze als Ganzes ist Substanz, das Ganze als Einzelnes ist Accidenz. Das Einzelne ist das getheilte Ganze, das Ganze ist die Summe alles Einzelnen. Beide sind also auch nicht verschieden, und doch zeigen sie ganz verschiedene, geradezu entgegengesetzte Eigenschaften. Als Ganzes ist es das Seiende, Unveränderliche, Ewige, als Einzelnes ist es das Werdende, Veränderliche, Zeitweilige. Das Ganze ist das ruhige Beharren, das Einzelne ist die unablässige Thätigkeit und Veränderlichkeit. Die Substanz ist die Kraft; die Substanz als Ganzes ist die Kraft in ihrer Wirkung und Aeusserung. Diese Wirkungen und Aeusserungen aber sind eben die Aeusserlichkeiten der Accidenz.

2. Substanz und Accidenz sind also mit Kraft und Aeusserung vollkommen identisch. Welches sind denn nun aber die Accidenzen und Aeusserungen dieser Substanzkraft? Als die reine, unbestimmte und unqualificirbare Kraft ist sie zunächst die reine, unbestimmte und unqualificirbare Aeusserung. Als Aeusserung der Kraft ist sie die Kraft der Aeusserung, ein festes, resistentes, widerstandsfähiges

Sein. Der Stoff ist die erste Accidenz der Substanzkraft. Der Stoff ist die veräusserte Kraft; alles äussere Sein ist ein accidentelles Sein. Diesen Satz können wir und müssen wir allem Materialismus gegenüber, welcher im Stoffe die wahre und einzige Substanz erkennt, absolut festhalten. Als äusserliches, raumerfüllendes, theilbares, compositionsfähiges ist der Stoff ein durchaus accidentelles Sein, schon wegen seiner quantitativen, an keinem Orte und zu keiner Zeit feststehenden Beschaffenheit.

Der Stoff ist aber nicht bloss die Kraft der Aeusserung, sondern auch die Aeusserung der Kraft. Durch ihn wird die innere Kraft in die Aeusserlichkeit ein- und übergeführt. Alle Qualitäten der Kraft sind im Stoffe veräussert und verwirklicht. Sind alle Stoffe Kräfte, so sind hinwiederum aber auch alle Kräfte Stoffe, bloss die Allkraft ist die rein in sich, an sich und für sich seiende und bleibende Kraft. Als Allwirksamkeit, als Aeusserung der Kraft an jedem Punkte des All wird die Allkraft zur Atomkraft und beginnt ihren Lebenslauf als Stoff. Alle Kräfte sind Atomkräfte und somit Stoffe. Die Naturforscher haben das Richtige gefunden, als sie alle sonst als reine Kräfte angeschauten Potenzen nur als die ursprüngliche oder übertragene Thätigkeit und Wirksamkeit der stofflichen Atome betrachteten. Durch die verschiedenen Kräfte erhält der Stoff erst seine rechte Qualification, und durch diese Qualification wird er accidentell.

3. Vermöge dieser Qualification der Stoffe mittelst der Kräfte gelangt der Spinozistische Satz: „Omnis determinatio est negatio“ in gewissem Sinne zu seinem Rechte. Diese Qualification ist nicht die absolute, sondern nur eine relative Position. Qualification ist Determination, Bestimmtheit und eigenthümliche Beschaffenheit. Diese Determination ist allerdings eine Negation. Durch ihre Determination negirt eine Bestimmung alle anderen und wird von allen andern negirt; indem sie aber alles Andere negirt und von ihm negirt wird, entsteht eben jene doppelte Verneinung, welche, wie jedes

Kind weiss, eine Bejahung ist, jene Negation der Negation, die eben die Position ausmacht. Gerade in der Negation alles übrigen stellt die Wesenheit sich in Position als dieses eigenthümliche, individuelle An-sich-sein. Die Qualification und Determination ist insofern eine Negation, als dadurch das Sein in den Strudel der Accidenz gerissen wird. Die Determination ist nicht Negation sondern Variation und zwar nicht bloss in Bezug auf alles andere, dem gegenüber es eine bestimmte Variation in der Harmonie des Alls bildet, sondern auch in Bezug auf sich selbst — seine Qualität ist seine Variabilität; sie bleibt nie dieselbe, sondern ist in ewigem Wechsel begriffen, ist ein Momentanes, Zeitliches, Wechselndes, Accidentelles.

4. Die Accidentalität der Substanz zeigt sich darum weniger am Stoffe als an der Form. Die erste Wirkung der Kraft ist der Stoff. Keine Kraft ohne Stoff. Jede Wirkung ist eine Aeusserung, ein Heraustreten in die Wirklichkeit und Erkennbarkeit; wäre das nicht der Fall, wie sollten wir von dem Vorhandensein der Kraft auch nur eine Ahnung erlangen? Die Wirkung ist als Aeusserung und Aeusserlichkeit eine Form; kein Stoff ohne Form. Die Form ist die zweite Accidenz der Substanz. Die Form, das ist ja eben die Qualität und als solche die Accidentalität. Die Form ist es, wodurch eines vom andern sich unterscheidet, alles andere negirt, von ihm negirt wird und dadurch in seiner Qualität sich herstellt; die Form ist es aber auch, welche im Flusse des Werdens und Wechselns die Skala der Veränderungen vorstellig macht.

Ebenso wie der Stoff ist auch die Form ein veränderliches und accidentelles Sein; allein es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen der Accidenz des Stoffes und der Accidenz der Form. Der Stoff ist nicht durch sichtbare Erscheinungsweisen qualificirt und trotzdem nicht wie die Kraft ein inneres, unfassbares, spirituelles Vermögen. Der Stoff ist die formell unbestimmte, unqualificirbare Aeusserlichkeit. Als diese durchaus formlose Aeusserlichkeit können

sich alle am Stoffe wahrnehmbaren Bestimmungen und Veränderungen gar nicht sichtbar, sondern nur greifbar in nur räumlichem Bestande und Widerstande geltend machen.

Mit der Form verhält es sich gerade umgekehrt. Die Form ist die reine Qualität, nur sichtbar und nicht greifbar; alle an der Form vorkommenden Bestimmungen und Veränderungen stehen ausser aller Beziehung mit dem Raume und können nur zeitlich sich darstellen. Beide in der Betrachtung streng auseinandergehalten erweist sich der Stoff als die räumliche, die Form als die zeitliche Accidenz. Nur das in der Wirklichkeit völlig untrennbare Ineinander von Stoff und Form vermag in der Wirklichkeit weder eine rein räumliche Accidenz des Stoffes noch eine rein zeitliche Accidenz der Form zuzulassen, sondern beide auch nur in untrennbarem Ineinander. Der thatsächliche Unterschied beider Accidenzen bleibt trotzdem bestehen und empfängt seine unbestreitbare Realität in dem thatsächlichen Unterschiede von Raum und Zeit.

5. Erst an dieser Stelle erlangen wir die wahre Bedeutung und Erklärung von Raum und Zeit. Die Substanz der Welt ist die Allkraft. Die Allkraft ist die Allwirksamkeit, wie sie in Stoff und Form, in der Unendlichkeit des Raumes und in der Ewigkeit der Zeit sich kundgiebt. Als solche sind Raum und Zeit die unabweisbaren Postulate der Allkraft als die Schauplätze und Thatorte ihrer Allwirksamkeit. Raum und Zeit sind nicht bloss subjective Anschauungsformen, sondern es sind echt objective Realitäten, ohne welche die thätige Aeusserung einer Weltsubstanz unmöglich und undenkbar wäre. Raum und Zeit, welche unmittelbar nur als die leere Dimension und Consecution erscheinen, geben sich, genauer und eindringlicher betrachtet, als die äussere Möglichkeit aller Wirksamkeit der Allkraft oder Weltsubstanz zu erkennen. Damit die Kraft sich äussern, nämlich in die Wirklichkeit heraustreten könne, bedarf es der Möglichkeit einer Veräusserung, und diese Möglichkeit haben wir in Raum und Zeit.

Die Kraft will und muss sich äussern, das Wie ist ihre eigne internste Angelegenheit, aber das Wo und Wann muss ausser ihr vorhanden sein als externe Möglichkeit eines Vollzugs ihrer Wirksamkeit. Diese externe Möglichkeit, dass die Kraft zum Stoff sich verdichte und verbreite, ist der Raum; die externe Möglichkeit hinwiederum, dass die Kraft in allen Phasen und Metamorphosen der Formen sich auspräge, erblicken wir in der Zeit. Raum und Zeit sind die rein äussere, reale Möglichkeit schlechthin, die Möglichkeit ohne alle Wirklichkeit.

Raum und Zeit sind darum nicht etwa Dinge an sich, abgetrennt von Stoff und Form; sonst hätten wir ja wieder den allerschönsten Dualismus vor uns. An sich sind Raum und Zeit nur mehr erst das reine Nichts, jedoch mit der Möglichkeit ausgestattet, alle die Aeusserungen der Kraft aufzunehmen, zu localisiren und zu temporisiren. Diese Möglichkeit ist aber nicht ihre eigene, sie haben keine Möglichkeit, weil sie auch keine Wirklichkeit haben können; sie sind das reine Nichts, und aus Nichts wird nichts. Die Raum und Zeit inwohnende Möglichkeit ist nicht ihre sondern die Möglichkeit der Kraftäusserung, die nach aussen hin projicirte innere Möglichkeit der Allkraft. Die Allkraft ist die Alläusserung; ihr Inneres und ihr Aeusseres sind identische Beziehungen, sowohl was die Wirklichkeit als was die Möglichkeit betrifft.

6. Stoff und Form sind Accidenzen der Weltsubstanz mithin auch beide in ihrer Einheit als Ding. Alle Accidentalität, alles ihr vorübergehendes, wechselvolles Dasein trifft sie nicht einzeln, sondern beide in ihrer untrennbaren Vereinigung als Ding. Die dritte und Hauptweise, in welcher die Substanz sich accidentelle Verwirklichung giebt, ist das Ding. Das Ding als die Einheit von Stoff und Form zeigt die Accidentalität beider; es ist räumliche und zeitliche Accidenz zu gleicher Zeit. Die Vergänglichkeit und Eitelkeit, das will sagen, die Accidentalität, Unbeständigkeit und Veränderlichkeit aller Dinge ist ja sprüchwörtlich. Vergänglichkeit ist das freilich nicht; in der Wirklichkeit giebt's

keine Vergänglichkeit. Der Stoff- und Formwechsel ist ein unablässiger, nie ruhender; allein das bedeutet kein Aufhören, keine Vernichtung und kein Verschwinden, sondern eine blosse Umgestaltung und Umsetzung des Einen in das Andere, schlimmstenfalls eine Zersetzung und Auflösung. Der Gegenstand, an welchem sich dieser Wechsel und Wandel vollzieht, ist das Ding. Alle Veränderungen in Raum und Zeit, in Stoff und Form treffen nur das Ding, weil weder reine Stoffe noch reine Formen vorkommen, sondern nur beide in ihrer Vereinigung aller Dinge. Die Wissenschaft nur muss, um alle diese Veränderungen aufzeigen und erklären zu können, die Dinge entweder als Stoffe oder als Formen betrachten.

Trotzdem alle Veränderungen an dem Dinge vorgehen, muss dieses bei genauer Betrachtung dieser Veränderungen aus dem Spiele bleiben, denn alle Veränderungen der Dinge sind nur Veränderungen ihrer Stoffe und Formen. Kant hat darum doch nicht Recht, dass wir vom Dinge an sich nichts wissen und nichts wissen können, weil es Dinge an sich gar nicht gebe, sondern nur in ewigem Wechsel kreisende, geformte Stoffe. Will man diese als die Dinge an sich nehmen, so kann uns hierzu die Berechtigung nicht abgesprochen werden, denn die geformten Stoffe sind eben die Dinge.

7. Also betrachtet ist das Ding die wahre und einzige Accidenz, weil es die Vereinigung aller anderer Accidenzen darstellt. Sagen wir besser und richtiger, weil die Accidentalität aller Accidenz zum Dinge sich gestaltet. Die Accidenz ist die Mutter der Dinge; das Ding ist die verkörperte Accidenz. Wäre Stoff und Form kein accidentelles Sein, dann gäbe es überhaupt keine Dinge. Die Accidenz ist die Verwirklichung der Substanz. In die Wirklichkeit heraustreten, das bedeutet für die Substanz nichts weiter und nichts anderes als der Accidentalität sich überantworten. Alles Wirkliche ist ein Accidentelles; seine Actualität ist eben seine Accidentalität; Wirklichkeit und

Thätigkeit ist gleich Wechsel und Wandel. Die Substanz verwirklicht sich; ihre erste Verwirklichung ist der Stoff. Die Accidentalität des Stoffes zeigt sich in der Form, die Accidentalität der Form gestaltet sich zum Dinge, so in allen Phasen und Stadien der Entwicklung und Wiederauflösung. Das Ding ist die reine Accidentalität sowohl im Raume als auch in der Zeit. Auf welche Weise auch die Form den sich darbietenden Stoff zum Dinge gestalten möge, es kann das nur in rein accidenteller Weise geschehen. Es giebt keine zwei Dinge im Raume, die einander vollkommen gleich wären, und es giebt auch kein Ding, das in verschiedenen Zeitpunkten sich selbst vollkommen gleich bliebe. Alles Dingliche ist kein Sein sondern ein Werden. In Bezug hierauf ist die Lehre des alten Heraklit vom ewigen Werdefluss der Dinge eine vollberechtigte.

8. Eines jedoch darf dabei in keinem Augenblicke ausser Acht gelassen werden. Alle Accidenz ist nicht die Accidenz an und für sich, sondern die Accidenz der Substanz; sie ist die Substanz selbst in Form der Accidenz, die Substanz in ihrer Verwirklichung. Die Accidenz ist selbst Substanz, aber nicht mehr als das ruhende, sondern als das thätige Princip. Der Stoff ist Accidenz, weil er in keinem Momente sich gleichbleibt, sondern vermöge Verbindung und Trennung, Assimilation und Dissimilation, Anziehung und Abstossung, Aufnahme und Ausscheidung in ewigem Wechsel begriffen ist; er ist aber auch Substanz, denn er beharret in seinen Elementen; diese sind in den Stoffwechsel nicht miteinbezogen und verbleiben ewig dieselben, von welchen alle die Wandlungen des Stoffes ausgehen, und auf welche sie immer wieder zurückkommen.

Die Form ist Accidenz, weil sie in allen Wechsel der Stoffe mit hineinbezogen wird, alle Veränderungen mitmachen muss, und weil sie auch schon an und für sich selbst eine solche unendliche Abwechslung bietet, dass selbst im Nebeneinander ihrer Erscheinungen bei unzähligen

Aehnlichkeiten niemals eine Gleichheit zweier Formen zu Tage tritt, und auch die Formähnlichkeit eine Skala ewig abwechselnder, auf- und absteigender Formveränderungen darstellt. Die Form ist aber auch Substanz, denn eine jede Form hat ihren idealen Prototyp, der in allem Wechsel der Ungleichheiten und allen Veränderungen der Aehnlichkeiten ewig derselbe bleibt.

Das Ding ist eine Accidenz; denn aller Wechsel und alle Veränderungen treffen in letzter Beziehung doch nur das Ding. Das Ding ist aber auch eine Substanz; denn in seinen Arten, zum wenigsten in seinen Gattungen, ist es bleibend und unsterblich. Wir können sehr wohl begreifen, wie im historischen Fortgange der Philosophie zuerst der Jonische Hyliker den Stoff, hierauf Plato die Form und endlich Aristoteles das Ding als die Substanz der Welt proklamiren konnte. Wie alsdann die neuere Philosophie, auf ganz anderm Standpunkte stehend, einen ganz andern Ausgangspunkt nehmend, in langem Werdegange ganz analoge Erscheinungen zu Tage fördernd, endlich und ganz besonders auch die Erfahrungen und Erforschungen der Naturwissenschaft zu Hülfe nehmend, zu dem Resultate kommen konnte, nicht Stoff, Form oder Ding, sondern die Kraft ist die Substanz der Welt.

C. Das Sein.

1. Substanz und Accidenz sind gar nichts von einander Verschiedenes; sie verhalten sich zu einander wie Stoff und Form. Die Substanz als Allkraft ist das stoffähnliche, ruhige In-sich-selbst-beharren aller Möglichkeit und Dynamität; die Accidenz als die Alläusserung ist die formähnliche, in die Wirklichkeit herausgetretene, energische, überaus wechselvolle Dinglichkeit. Wenn wir nun beide in ruhiger Einheit, erfüllt mit allem Wesen und Leben, betrachten, was stellt alsdann sich dem forschenden Blicke dar? Substanz und

Accidenz nicht mehr jedes für sich und auch nicht mehr die accidentelle Substanz in stets unruhiger Bewegung und Thätigkeit; nicht mehr das ewige Gewoge, das von der Substanz zur Accidenz, von der Accidenz zur Substanz hin- und zurückströmende, ewig flüssige Werden: — sondern das zur Ruhe gekommene, alles Wirkliche und Gewordene umfassende, ewig ruhige Sein.

Land! ruft begeistert das lange genug auf dem ewig unruhigen Meere des Entstehens und Geschehens umhergetriebene Denken, festes, trag- und ertragsfähiges, einen sichern, unverrückbaren Port gewährendes Land nach langer, unruhiger Fahrt in dem schwankenden Schifflein der Betrachtung auf dem stürmischen Meere der Gedanken.

Das Sein ist der erste, unverrückbare und unzerrinnbare Anhaltspunkt, an welchem sich der Gedanke nach langem Schweifen auf dem Gebiete des Werdens, des Entstehens und Vergehens festklammert. Er hat dazu alle Ursache, denn das Werden an und für sich ist nicht festzuhalten, weder in der äussern noch in der innern Welt. In der Werdewelt ist alles ein ewiger Flug und Strom, welchem der Gedanke nicht zu folgen vermag. „In dieselben Ströme steigen wir hinab und steigen auch nicht hinab, denn in denselben Strom vermag man nicht zweimal zu steigen, sondern immer nur im Verrinnen, und sammelt es sich wieder, fliesst zugleich ab und fliesst zu“, wie Herakleitos der dunkle den Werdefluss im Verhältniss zu seiner begrifflichen Fixirung beschreibt.

Das Werdende ist das „unfassbare“ in der innern und in der äussern Welt. Alles, was wir in der Erkenntniss festzuhalten vermögen, alles, was wir von der Welt wissen, bezieht sich auf ihr Sein und nicht auf ihr Werden. Vom Werden wissen wir bloss, dass es ist, aber nicht, was es ist. Was ist nun aber dieses Sein? An und für sich abgelöst von allem Seienden betrachtet, ist es vollkommen bestimmungslos; denn mit dem allem Sein zukommenden Prädicate: „es ist“, ist noch gar nichts gesagt; dieses „Ist“ ist überhaupt

noch kein Prädicat, sondern nur erst die Copula. Positive Bestimmungen haben wir daher für das Sein zunächst nicht, sondern nur erst negative. Wir fragen also besser nicht darnach, was das Sein ist, sondern, was es nicht ist.

2. Die erste Antwort auf diese Frage wird lauten: Das Sein ist nicht sein Gegentheil, das Nichtsein. Mit diesem Nichtsein ist aber nicht etwa das Anderssein gemeint. Das Anderssein ist so gut ein Sein wie das Sosein. Das ist so und nicht anders, oder das ist anders und nicht so, ist wohl einerlei. Negation und Position sind eins und dasselbe. Die Negation ist unter Umständen die Position, die Position unter Umständen die Negation. Weiss ist nicht schwarz, allein beides sind Farben; gut ist nicht schlecht, allein beides sind Eigenschaften, und beide können unter Umständen als positive Prädicate einem Subjecte beigelegt werden, nur nicht zu gleicher Zeit und in gleicher Beziehung. Das Sein ist nicht das Nichtsein, heisst darum nicht, die Position ist nicht die Negation. Ueber solche Specialitäten sind wir hinaus, hier ist vom Allsein die Rede. Das Gegentheil des Allseins ist das All-nicht-sein oder das reine Nichts. Das Sein ist nicht das Nichtsein heisst also, das Sein ist nicht das Nichts.

Wir sagen das mit Betonung, weil Hegel, der grösste, genialste und universalste Heros in der Geschichte der deutschen Philosophie, von dem Sein gleich dem Nichts seinen Ausgangspunkt genommen hatte, wogegen sich jede richtige Erfassung der Sachlage in doppelter Beziehung sträuben wird. Erstlich ist das Sein nicht das erste, dem Werden vorausgehend, denn wir gelangen zu demselben erst durch einen langen Werdegang und Gang durch das Werden. Und zweitens ist das vom All erfüllte Sein nicht gleich dem Nichts, und ebensowenig vereinigt es sich mit dem Nichts, um das Werden zu bilden. Ein Sein gleich dem Nichts und Nichts gleich dem Sein ist kein Werden, sondern bestenfalls ein Noch-nicht-geworden-sein, das zum Werden noch keinen Anlauf genommen hat. Einer nähern Ausführung bedarf es nicht, denn diese ist durch den Gesammtverlauf der Darstellung gegeben.

Das Sein ist ferner nicht die blosse Copula, sonst stünde es um das Sein durchaus nicht viel besser, als wenn man mit Hegel das Sein gleich dem Nichts setzen wollte. Wüssten wir von den Dingen und von der Welt weiter nichts, als dass sie seien, dann freilich wäre alle Negation wie überhaupt jede Determination aufgehoben. „Nur das Sein ist, das Nichtsein ist gar nicht", dieser Satz des grossen Eleaten wäre die Wahrheit. Es wäre aber alsdann nicht abzusehen, wie wir von diesem Sein etwas wissen könnten, denn alles Wissen von einem Gegenstande ist ein Unterscheiden desselben von allem Uebrigen. Jede Eigenschaft eines Dinges — und jedes Ding ist doch wohl der gesammte Inbegriff seiner Eigenschaften — wird nur erkannt und benannt mittelst Beziehung auf ihr Gegentheil und ihren Gegensatz und das eine Ding mittelst Beziehung auf den Gegensatz aller übrigen. Mit dem Setzen eines Dinges und einer jeden seiner Eigenschaften ist alles Gegentheilige und Gegensätzliche mitgesetzt. Indem ich das eine setze, wird es bejaht, während alles übrige für denselben Moment verneint wird. Zu einer andern Zeit bejahe ich wieder das Verneinte und verneine das jetzt Bejahte, das kommt alles auf Zeit und Umstände an. Unter Umständen kann das Verneinte bejaht und das Bejahte verneint, die Position zur Negation und die Negation zur Position werden.

Das Sein ist, das Nichtsein ist nicht, oder das Sein ist die blosse Copula, ist weiter nichts als das rein identische Urtheil: die Welt ist Welt, das Ding ist Ding; damit ist noch gar nichts gesagt. Wir kommen nicht weiter damit als bis zum eleatischen Sein, von welchem alle positive Bestimmung, entnommen aus Werden und Vergehen, Räumlichkeit und Zeitlichkeit, Qualität und Quantität, Thätigkeit und Bewegung, ausgeschlossen ist. Alle Veränderlichkeit und Mannigfaltigkeit, alle Vielartigkeit und Vielgestaltigkeit ist im Sinne dieses Seins das Nichtseiende. Doch hat dem

Eleaten dieses Nichtseiende, wie es scheint, eben so nahe gelegen wie das Sein, denn er hat sich eben so eifrig und eingehend mit dieser Welt des Nichtseins beschäftigt wie mit dem Sein. Woher wir jedoch von diesem Nichtseienden überhaupt etwas wissen können, wenn nur das Sein ist, das hat er uns zu erklären unterlassen.

3. Alles Sein ist ein bestimmtes Sein, und diese seine Bestimmungen erhält es aus den Beziehungen des Seins. Das Sein ist die Substanz, aber die bestimmte und beziehungsvolle Substanz. Diese Bestimmungen und Beziehungen erhält das Sein nicht von der Substanz schlechthin, diese ist zunächst bestimmungs- und beziehungslos, sondern vielmehr von den Bestimmungen und Beziehungen der Substanz, das sind ihre Accidenzen. Im Sein haben jedoch die Accidenzen aufgehört, Accidenzen zu sein; im Sein haben sich Substanz und Accidenz zusammengethan, wodurch alle accidentellen Bestimmungen und Beziehungen Werth und Bedeutung von Substanzen erlangen.

Die Bestimmungen des Sein sind bleibende Bestimmungen. Als von den Accidenzen der Dinge stammend behalten diese Bestimmungen zwar deren Art und Character bei, aber es sind nicht mehr accidentelle, sondern substanzielle, feste und fortdauernde Bestimmungen. Der Stoff wird im Sein zur Quantität oder zur blossen Grössen- und Massenbestimmtheit, sonst weiter nichts. „Die Quantität ist das reine Sein, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem Sein selbst, sondern als aufgehoben oder gleichgültig gesetzt ist", sagt Hegel. Mag sein bei einer aus dem reinen Denken construirten Quantität; eine solche giebt's aber nicht, es giebt nur eine seiende Quantität oder die als bleibendes Sein bestimmte Grösse oder Masse. In ihrem Verhalten zur Quantität ist kein Unterschied zwischen Grösse und Masse. Die Quantität ist das einfache Wiegrosssein; ob sich dieses nun bezieht auf den leeren und abstracten Raum oder auf dasjenige, was diesen Raum erfüllet, den Stoff, das ist dabei völlig gleichgültig — Quantität ist Quantität, nur die mit sich selbst gleiche Grösse. Als solche ist die Quantität aber auch noch eine in sich selbst völlig ununterschiedene Grösse und gleichgültig gegen jede Bestimmtheit. Jede Grösse ist gleichzeitig auch Quantität; ob Quantität des Leeren oder des Raumes oder Quantität des Vollen oder des Stoffes — ist einerlei.

Diese Seinsbeziehung ändert sich erst, wenn man auf die Theilbarkeit des Raumes und Stoffes oder, wenn man das Wort lieber hört, der Materie rücksichtigt. Alle Bestimmtheit und Unterschiedenheit ist bei der reinen Beziehung auf sich selbst dieses quantitativen Seins nur in seiner Theilbarkeit zu suchen. Mittelst Beziehung auf ihre Theilbarkeit wird die Quantität der Materie zum Quantum, die Quantität des Raumes zur discreten und continuirlichen Grösse. Das Quantum ist der Theilbegriff des Stoffes, während die discrete Grösse der Theilbegriff des Raumes ist.

Hegel hat diese Unterscheidung einer Doppelbeziehung der Quantität zu Raum und Materie nicht, kann sie nicht haben, weil er sich auf ganz andere Voraussetzung stützt; darum muss er alle Kunst seiner abstrusen Dialektik aufbieten, um die so einfachen, aller Welt geläufigen Begriffe sich — nicht der Welt — zu construiren. Alle diese durchaus realen, auf empirische Daten sich stützenden Bestimmungen und Beziehungen sollen von Hegel aus einem rein abstracten Begriffe, dem Für-sich-sein hergeleitet werden. Da müssen selbst die physikalischen Erscheinungen der Repulsion und Attraction mithelfen — o, der gewandten Escamotage Hegel'scher Dialektik gelingt das alles auf die eleganteste Weise. Sein zu Nichts und Nichts zu Sein zu machen und aus der reinsten Abstraction den correctesten Schulbegriff herzuleiten, das vollzieht sich alles nur so im Handumdrehen. Es fördert und fruchtet wenig, sich auf solche gegnerische Meinung näher einzulassen. Ein jeder hat Recht von seinem Standpunkte aus, und der Standpunkt war vielleicht auch zeitweilig der richtige. Die geschichtliche Entwicklung geht schliesslich über uns alle hinweg zur

Tagesordnung über, so auch über Hegel sowie über alle Philosophen, die vor ihm gewesen sind, und die nach ihm kommen werden.

4. Quantum und Discretion, die beiden Bestimmungen der in sich noch unbestimmten Quantität wirken vereint, um den Begriff des quantitativen Seins weiter zu bilden. Discrete Quanta ergeben eine Anzahl, davon ein jedes ein bestimmtes, von andern genau unterschiedenes, allein noch nicht qualificirtes, sondern nur erst quantitativ bestimmtes Sein, nämlich ein Eins ist. Einheit und Mehrheit abstract genommen, das heisst, an und für sich abgelöst vom discreten Quantum genommen, bilden die Zahl.

Die Zahl ist nicht das Resultat irgend einer dialektischen Construction, sondern rein empirischen Ursprungs als Ableitung aus der Discretion des Quantums; ja auch das qualificirte, genau unterschiedene Ding beansprucht einen grossen wenn nicht den grössten Antheil an der Zahlenbildung; selbst die regelmässige Zeitabfolge scheint mitgewirkt zu haben, dass die Einheitsunterschiede, welche wir die Zahl nennen, ins Bewusstsein traten. An und für sich genommen ist jedoch das Eins nur das discrete Quantum nicht in Rücksicht auf dieses oder jenes, sondern in Rücksicht auf jedes Einzelsein. Alle die einzelnen sind lauter Eins, und in seiner Beziehung auf Alle wird das Eins zum Selbstbegriff oder zur Einheit. Die Einheit in der Mehrheit und die Mehrheit in der Einheit ist die Zahl.

Die Zahl, obwohl aus der Empirie abgeleitet, ist kein empirischer, sondern ein reiner Verstandesbegriff, welcher ohne alle Rücksicht auf Erfahrung und sinnliche Wahrnehmung durch reine Verstandesthätigkeit in methodischer Weise zu einer besondern Wissenschaft sich aufbaut und ausbildet. Discrete und continuirliche Grössen sind, als der Anschauung des abstracten Raumes entnommen, reine Verstandesbegriffe ursprünglichster Art und sind in unmittelbarster Weise zu einer reinen Verstandeswissenschaft verwendbar. Als auf sicheren und unwandelbaren Elementen beruhend, erlangt diese Wissenschaft der Zahl und der Grösse eine Evidenz und Gewissheit, welche keine andere Wissenschaft, die alle mehr oder minder auf der Basis von mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit ausgestatteten Hypothesen beruhen, jemals erlangen kann. Wie die Zahl zur Zahlenwissenschaft oder Arithmetik, die Grösse zur Grössenwissenschaft oder Geometrie sich entwickeln muss, wie beide sich wieder vereinigen, um das Gebäude der Mathematik zu vollenden, zu erklären und nachzuweisen, das überlassen wir am besten diesen Wissenschaften selbst; für unsere Zwecke genügt es, die Genesis ihrer Elemente, als im Wesen des quantitativen Seins begründet, aufgezeigt zu haben.

Mit allen diesen Bestimmungen ist das quantitative Sein aber nur in seinen Extensionen, aber nicht in seinen Intensionen klargelegt. Wenn Zahl und Grösse sich einigen, um das quantitative Sein in seinen Intentionen darzulegen, so nennen wir das den Grad. Das quantitative Sein beansprucht nicht allein in Bezug auf seine äusseren Dehnungen, sondern auch in Bezug auf seine inneren Spannungen eine Erklärung. Diese Bestimmungen seiner expansiven Hinbreitung wäre eine nur höchst unvollkommene Erklärung des quantitativen Seins, wenn nicht auch noch die Bestimmung seines innern Gehalts hinzugenommen würde. Ein Pfund Wasser ist nicht schwerer als ein Pfund Luft, allein in Bezug auf ihren Raumgehalt sind beide doch sehr wesentlich von einander verschieden, dieselbe Verschiedenheit zeigen auch flüssige und luftartige Körper in ihren gegenseitigen Verhältnissen. Sauerstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff und Stickstoff, vier verschiedene Luftarten, sind, was ihre Intensität betrifft, graduell verschieden; ebenso Wasser und Quecksilber, zwei flüssige Körper, und jeder einzelne Körper, feste wie flüssige und luftartige, zeigen an und in sich selbst grosse Gradverschiedenheit in gewissen Lagen und Verhältnissen, beispielsweise in ihrem Ver-

hältnisse zur Wärme, welche ihrerseits wieder an sich selbst die vielfachste Gradverschiedenheit zeigt.

Der Grad ist die bestimmte, intensive Grösse. Die bestimmte, extensive Grösse — diese Definition möchten wir Hegel gegenüber zur Geltung bringen — ist jedoch nur Quantum in Bezug auf die Materie, in Bezug auf den abstracten Raum ist sie die blosse Discretion, also wohl eine Quantität, aber kein Quantum. Der abstracte Raum hat auch keine intensive Grösse, weil er überhaupt keinen Inhalt hat, er hat bloss Discretion und Continuität; nur in Bezug auf das materielle Sein sollte man füglich von intensiver im Gegensatz zur extensiven Grösse reden. Und um ein Mass zu gewinnen, wodurch die Extensionen und Intensionen des quantitativ-materiellen Seins genau bestimmt werden könnten, müssen Continuität und Discretion des quantitativ-immateriellen Seins sich verbünden und zu bestimmten Normen sich ausbilden.

Wenn Hegel sagt: „Gleichfalls sind extensive und intensive Grösse auch nicht zwei Arten, deren jede eine Bestimmtheit enthielte, welche die andere nicht hätte; was extensive Grösse ist, ist eben so sehr als intensive und umgekehrt", — so ist dieser Satz auch nur vermöge einer kleinen Escamotage der Hegel'schen Diakletik erklärbar, indem in den Schluss des Satzes eine Specialisation eingeflochten ist, welche im allgemeinen Begriffe der extensiven und intensiven Grösse nicht liegt. Allerdings, „was extensive Grösse ist, ist ebensosehr als intensive Grösse und umgekehrt". Allein als Verhältnissbestimmung ist, was extensive und intensive Grösse betrifft, der eine Körper vom andern doch sehr wesentlich verschieden. — Zur Entschuldigung Hegels kann doch auch wieder geltend gemacht werden, dass er alle seine Bestimmungen als an und für sich seiende, als reine Gedanken ohne alle Beziehung auf die Körperwelt vor und über allem körperlichen Sein in die Existenz getreten, betrachtet.

Aber auch wir, die wir nicht gern ein Wort sagen

mögen, welches sich nicht in genauester Uebereinstimmung mit der Körperwelt befindet und in ihr fest und ewig begründet liegt, gelangen zu dem Endergebniss, dass sowohl in Bezug auf jeden einzelnen Körper, als auch in Bezug auf die gesammte Körperwelt extensive und intensive Grösse nichts Verschiedenes ausdrücken können. Sie sind beide dasselbe quantitative Sein. Die extensive Grösse ist die Grösse in Bezug auf Vielheit und Ganzheit, die intensive Grösse ist die Grösse in Bezug auf Einzelheiten und Einheiten, aus welchen sich das Ganze zusammensetzt, und das Ganze ist doch wohl mit seinen Theilen, die Anzahl mit ihren Einheiten identisch. Ob die quantitative Grösse gezählt, ob sie gemessen, oder um beide Messungen auf ihre Richtigkeit zu prüfen, ob sie gewogen wird — das Quantum muss doch ewig dasselbe bleiben. Freilich giebt es auch körperliche Zustände bezeichnende Wesensbeschaffenheiten, welche, obschon als blosse Zustände gar keine quantitative Grösse besitzen, dennoch vermöge ihres Einflusses auf die quantitative Beschaffenheit der Körper einer Gradmessung fähig sind. Diese, wie z. B. Wärme und Kälte, fallen aber nicht in den Bereich der quantitativen Kategorien; es sind blosse, quantitativ gemessene Qualitäten.

5. Mit dem Grad erfährt das quantitative Sein seine vollendete Bestimmtheit. Die intensive Grösse ist nach der extensiven, die extensive nach der intensiven normirt, und beide sind in ihrer Einheit und Dieselbigkeit erkannt. Allein wo befindet sich ein solch quantitatives Sein? Wem ist jemals ein solches zu Gesichte gekommen? Die Wirklichkeit bietet uns keine dergleichen an und für sich seienden Seinsbestimmtheiten. Alle die Anstösse und Anregungen, womit sich diese bemerkbar machen, woran und worin wir dieselben erkennen und benennen, all unser Wissen und unsere Wissenschaft vom Sein ist das Ergebniss seiner Qualitäten und nicht seiner Quantitäten. Die Quantität existirt in Stoff und Raum, allein sie erscheint nicht. Jeder Anhalt und jeder Schein, womit sie sich uns zu erkennen giebt, bezeichnet

irgend eine ihrer Qualitäten. Selbst der räumliche Widerstand, worin wir das Quantitative glauben erkennen zu können, ist nur eine seiner Qualitäten und zwar diejenige, welche uns in unmittelbarster Weise auf die Spur des quantitativen Seins hinlenkt.

Keine Quantität ohne Qualität; freilich ist der Satz umgekehrt eben so richtig: keine Qualität ohne Quantität. Die Qualitäten schwimmen und schweben nicht so als hohle Schemen in der Luft umher, sie haben ihren Haft und Halt an einem materiellen und quantitativen Substrat, mit welchem sie auf das engste und unauflöslichste verbunden sind, dessen Bestimmtheit sie ausmachen.

Ob wohl nach Abzug aller Qualitäten vom quantitativen Sein noch etwas übrig bleibt? Etwas Bestimmtes sicher nicht, denn alle Bestimmtheit ist Qualität. Die Behauptung, dass darum das Quantitative weiter nichts als die Summe aller seiner Bestimmtheiten sei, muss trotzdem abgelehnt werden. Der Quantität gegenüber kommt der Ausspruch des Spinoza zur Geltung: „Omnis determinatio est negatio", „Alle Bestimmtheit ist Verneinung". Sie verneint alle andern Bestimmtheiten und wird von ihnen verneint; aber gerade in diesem und durch dieses Verneinen und Verneintwerden behauptet die Bestimmtheit sich selbst, ihre Verneinung wird verneint, sie selbst aber bejaht. Ihre Bejahung hat also die Bestimmtheit an der Verneinung aller übrigen Bestimmtheiten, würde sie nicht von andern verneint und verneinte sie nicht alle andern Bestimmtheiten, dann hätte sie an sich und für sich selbst keine Bejahung; jede Bestimmtheit hat ihre Bestimmtheit nur an den andern Bestimmtheiten.

An und für sich ohne die andern Bestimmtheiten wäre die Bestimmtheit bestimmungslos. Man verstehe! bestimmungslos aber nicht existenzlos; existent bliebe sie darum vor wie nach, nur bestimmt, erkannt, gewusst könnte sie nicht werden ohne die anderen. Eine Farbe bleibt Farbe auch ohne alle andern Farben, aber bestimmt wird sie nur im Unterschiede, im Gegensatze, in der Verneinung aller übrigen

Farben, ebenso verhält es sich mit jeder Form, ebenso auch mit einem jeden bestimmten Dinge. Ohne Beziehung auf alles übrige ist das Bestimmte unbestimmt, es versinkt in das rein bestimmungslose. Seine Qualität fällt mit seiner Quantität in Eins zusammen. Indem aber die Quantität als die Qualität und vice versa die Qualität als Quantität sich erweist, erhält die eine an der andern ihre bleibende Documention und beide in ihrer Einheit begründen erst ihre festbestimmte, unwandelbare Existenz.

6. Quantität ohne Qualität ist bestimmungslos, Qualität ohne Quantität ist existenzlos. Durch die Qualität wird die Existenz oder das Sein — beides ist durchaus Eins und dasselbe — qualificirtes Sein. Worin besteht nun aber diese Qualität? Diese Qualität ist die mittelst Negation gewonnene Position oder bestimmte Besonderheit. Diese bestimmte Besonderheit erscheint und besteht zuerst und zunächt als an und für sich seiende Einzelbesonderheit oder Eigenschaft. Es sind das die vielen Merkmale, welche wir an der dinglichen Welt wahrzunehmen Gelegenheit haben.

Wir haben einen deutschen Philosophen, welcher die dingliche Eigenschaft, das Einzelmerkmal zum Ausgangspunkte alles seines Philosophirens gemacht und darin, obschon nur hindeutungsweise, die alleinige Wahrheit des Seins gefunden hat, Johann Friedrich Herbart. Nur die Bestimmtheit, die Qualität, ist, das Unbestimmte und darum auch das Quantitative ist gar nicht. Die Bestimmtheit ist die Negation, allein nicht an sich sondern am Dinge. Das Ding mit seinen verschiedenen, widersprechenden Merkmalen vermag er sich nicht zu denken, ebensowenig eine im Werden und Entstehen begriffene Veränderung. Es giebt nur einfache, widerspruchslose, für sich seiende Bestimmtheiten oder Reale. Nur das qualitative Sein in seiner Einzelbestimmtheit ist nach Herbart das alleinig wahre Sein. So wie uns diese Einzelbestimmtheiten zunächst als die vielen Merkmale der Dinge erscheinen, sind sie freilich nur Schein; allein sie

sind die einzigen, untrüglichen Hinweise auf das Sein; wie viel Schein, so viel Hindeutung auf's Sein. Das Seiende ist nach Herbart die absolute Position, vollkommen positiv und affirmativ, die einfache und unwandelbare Bestimmtheit. Es ist diese Bestimmtheit ohne alle Einmischung des Negativen und darum auch ohne alle Beziehung auf ein anderes Seiendes. Wie aus solch indifferentem, beziehungslosem „Realen" eine dingliche Einheit, wie aus solch indifferenten dinglichen Einheiten eine dingliche Welt entstehen könne, das wird von Herbart in sehr kunstvoller und scharfsinniger Weise dargethan. Jawohl, eine Welt! aber nicht die lebensfrohe, gestaltungskräftige, weisheitsvolle und schönheitsstrahlende, wirkliche Welt, sondern eine erstarrte, leb- und bewegungslose „wie eine geschminkte Königsleiche" sich ausnehmende Herbart'sche Welt.

Ein jeder unserer neuen Original-Philosophen hat so sein eigenes Weltbild. Dem Einen ist die Welt eine Art Kupferstich, Kreide- oder Federzeichnung nur aus Licht und Schatten, hell und dunkel, unter der Hand des Künstlers hervorgegangen. Dem Andern ist sie ein farbenreiches Bild in echtharmonischer Abtönung gleich einem Oel- oder Pastellbilde, aber doch nur ein aus Farben bestehendes, auf die Fläche hingebreitetes Bild. Dem Dritten ist sie gar ein Haut- oder Basrelief, wohl auch ein plastisches Kunstwerk mit oder ohne Farben: keinem aber ist sie ein lebendiger Organismus. Und diese ihre Welt ist lediglich ihre eigene, durch die Wirklichkeit nur inspirirte Machenschaft, nicht aber ein getreues Abbild der wirklichen Welt selbst.

Das qualitativ bestimmte Sein ist zunächst Einzelbestimmtheit oder Eigenschaft. Als Seinsbestimmtheit ist diese Eigenschaft ein sinnlich wahrnehmbares Etwas. Sie wird bemerkbar vermöge des Eindrucks, welchen ihre Bestimmtheit auf den Sinn hervorbringt, und wird bestimmbar vermöge ihrer Verschiedenheit oder ihres Gegensatzes in Beziehung zu andern Eigenschaften. Die Verschiedenheit ist die Eigenschaft in ihrem Anderssein. Dieses Anderssein ist ein absolutes, wenn es in einer ganz andern Sphäre liegt und mit der Eigenschaft, worauf es sich bezieht, gar nicht in Verwandtschaft steht. Die auf ein solches Anderssein begründete Verschiedenheit ist eine Wesensverschiedenheit, schliesst einen jeden Vergleich aus und kann darum auch nichts zur näheren Bestimmung der Eigenschaft beitragen. Warm und blau kann eines am andern und durch das andere nicht gemessen und bestimmt werden. Nur verwandte, in einer und derselben Sphäre liegende, aus einem und demselben Grunde hervorgegangene Eigenschaften bestimmen sich gegenseitig in ihrer Nuancirung, in ihrer Verschiedenheit und ihrem Gegensatze. Sie sind verschiedene Nuancirungen, wenn die Eigenschaften trotz ihrer Verschiedenheit dieselben sind; das einfache Anderssein bildet die Verschiedenheit, diametrale Verschiedenheiten bilden einen Gegensatz. Die Eindrücke ihrer Nuancirungen, ihrer Verschiedenheiten und ihrer Gegensätze fallen in die Sinne und werden eins im Vergleich zum andern genau unterschieden. Die Vergleichung findet nur eine Nuancirung, wenn das Anderssein innerhalb derselben Eigenschaft liegt, so findet eine Verschiedenheit, wenn das Anderssein sich auf zwei Eigenschaften bezieht, findet aber einen Gegensatz, wenn das Anderssein durch alle Eigenschaften und Merkmale derselben Sphäre hindurchgegangen und, am Ende angelangt, der Eigenschaft, von welcher es ausgegangen, gegenübertritt. Zwei Eigenschaften, welche die Endpunkte von allen ihren relativen Verschiedenheiten bezeichnen, sind Gegensätze.

7. Wie steht es nun aber um Wahrheit und Wirklichkeit dieser Sinneseindrücke, können wir uns auf dieselben verlassen, oder müssen wir dieselben bezweifeln oder gar verneinen? Der Zweifel an der Wahrheit der Sinneseindrücke und sinnlichen Erkenntniss ist so alt wie die Philosophie und hat allermeist zu dem Resultate geführt, dass die Sinneswahrnehmung und Sinneserkenntniss Trug und Täuschung sei. Ob man nun auf speculativem, skep-

tischem, kritischem oder aber wie zuletzt Herbart auf logischem Wege zu diesem Resultate gekommen, ist einerlei. Die Philosophen sind nur von sehr geringer Anzahl, welche der Sinneserkenntniss Wahrheit zugesprochen haben.

Weder subjectiv noch objectiv, meinte man, kann uns die Sinneserkenntniss die Wahrheit vermitteln; wenigstens nicht unmittelbar ohne Richtigstellung und Umbildung derselben durch die denkende Vernunft. Subjectiv nicht, denn alle Sinneserkenntniss ist nur die Erkenntniss dieses Sinnes, dieser subjectiven Betrachtungsweise; wäre Sinn und Subject anders veranlagt oder wäre der erkennenden Menschheit der in Betracht kommende Sinn gar nicht verliehen, so würden die betreffenden Eindrücke sich anders, oder aber gar nicht geltend machen Objectiv nicht, denn alle Sinneserkenntniss ist rein relativer Art, ist nur beziehungsweise richtig; sie hat ihre Wahrheit am andern; eins wird immer durch das andere erkannt, wüsste ich nichts von dem einen, so wüsste ich auch nichts von dem andern, hätte die ganze Welt nur eine Farbe, so käme der Farbenbegriff überhaupt nicht zum Bewusstsein. Da nun alles nur subjectiv und relativ wahr sein soll, so haben uns die Philosophen auf speculative, skeptische, kritische, logische und auch sophistische Weise die Welt ausgelehrt und vernichtet, um sie uns nach ihrem Gutdünken wieder zu schaffen oder auch in unseres Nichts durchbohrendem Gefühle, dumpfer Verzweiflung an aller Wahrheit uns preiszugeben. Wäre nicht der allgemeine und ordinäre Menschenverstand gewesen und geblieben, der da seine liebgewordene Sinneswahrnehmung nicht abschwören wollte und stets fest und unentwegt bei seiner Behauptung geblieben ist: „Und sie besteht und bewegt sich doch!“ — wir wären ohne Erkenntniss und ohne Wissenschaft.

Alle diese Zweifel und Verzweiflung sind durch die mächtigen, nie geahnten Erfolge der neuzeitlichen Naturforschung, welche eine jede Erscheinung auf ihre letzten, wohlbegründeten Ursachen zurückzuführen weiss, beseitigt.

Jedes Ding ist so gefärbt und gestaltet, geworden und gewachsen, weil es so hat werden müssen vermöge ewiger und nothwendiger Naturbestände und Gesetze; so das Ding mit seinen Eigenschaften, so unsere Sinne, welche das Ding und seine Eigenschaften wahr- und aufnehmen. Nachdem ein Charles Darwin gelebt und gelehrt, darf niemand mehr der sinnlichen Erkenntniss ihre Wahrheit absprechen wollen. Gerade in diesem Bereiche liegt das höchste Verdienst dieses grossen Forschers und Gelehrten. Er ist in der That „der Kopernikus in Bezug auf die organische Welt“, wie ihn Du Bois-Reymond nennt, weil er doch eigentlich der Erste war, welcher so aus dem Grunde heraus und zur allgemeinen und dauernden Umgestaltung alles Wissens von organischem Wesen und Leben, seine unvergleichlich tiefen und gründlichen Forschungen der Welt erschlossen und zugänglich gemacht hat. Er war der Erste, welcher uns Wesen und Werden des Organismus im Objectiven, sowie das sinnliche Wahrnehmen und Erkennen im Subjectiven als einen und denselben organischen Vorgang aufzeigte.

Ist aber Sein und Erkennen desselben Ursprungs, folgen das erkennende Subject und das erkannte Object denselben Entwicklungsgesetzen; ist es die objective Beschaffenheit des Dinges, welche dem subjectiven Sinnesorgan zu seiner Entstehung und Ausbildung die Anregung giebt; ist die Beschaffenheit des erkennenden Organs lediglich aus der Beschaffenheit des erkannten Gegenstandes herzuleiten; empfängt und erlangt alle sinnliche Erkenntniss ihre Entstehung, Weiterbildung und schliessliche Vollendung nur vermöge des regen Verkehrs von Subject und Object: nun, so sind beide auch gleich wirklich und wahr, eins kann das andere nicht täuschen und vom andern nicht getäuscht werden; eins legt vom andern Zeugniss ab und liefert ihm den Wahrheitsbeweis; der Sinn liefert uns den Beweis von der Wahrheit des Eindrucks, der Eindruck von der Wahrhaftigkeit des Sinnes; das Objective wird durch das Sub-

jective und das Subjective durch das Objective bezeugt und bewiesen; beide vereinigen sich, um uns die ewig unumstössliche Gewissheit und Wahrheit der sinnlichen Erkenntniss zu versichern.

8. Charles Darwin hat das ausserordentlich einfache Gesetz entdeckt, wonach diese Wechselbeziehung von Subject und Object, welche die Ausbildung der Sinne zur Folge hat, sich vollzieht. Dieses Gesetz ist nichts weiter und nichts anderes als das Anpassungsvermögen. Vermöge dieses Anpassungsvermögens an die natürlichen Existenzbedingungen bildet sich der Gesammtorganismus, bildet sich eins am andern, bilden sich auch die subjectiven Sinnesorgane, welche alle objective Erkenntniss vermitteln. Man hat sich gewöhnt, diese Anpassung immer nur im Verhältniss des Gesammtorganismus zur Aussenwelt zu betrachten und zu behandeln und darin „einen Kampf ums Dasein“ zu erblicken, durch welchen gewissermassen eine „Naturzüchtung“ bewirkt werde. Wenn die widerstrebenden Existenzbedingungen, welche zum Theil selbst in gegensätzlichem und gegnerischem Verhalten anderer lebender Organismen ihren Grund haben, dem Organismus diese Anpassung sehr schwer machen; wenn der Selbsterhaltungstrieb bis zur Kraft der Verzweiflung sich anstrengt, um alle Existenzhindernisse zu besiegen: — so sieht das in der That aus wie ein Kampf und das siegreiche Verhalten und Erhalten gegenüber diesen Schwierigkeiten und Hindernissen wie eine Naturzüchtung.

Allein sowohl dieser Kampf ums Dasein als auch diese Naturzüchtung bezeichnen doch nur gewisse auf die gesammte Natur übertragene Verhältnisse, welche den Lebensbeziehungen vernünftiger Wesen entnommen sind und die Verkehrsweise der Menschen untereinander und zur Natur regeln sollen. Der logisch-richtige Ausdruck für dieses Bildungsgesetz in der Natur ist die Adaption oder Anpassung an die natürlichen Existenzbedingungen und erstreckt sich nicht allein auf den Gesammtorganismus sondern

auch auf alle seine Theile, Glieder und Organe. Und dieses Gesetz, insofern es sich lediglich auf die Glieder und Organe bezieht, hat nicht die geringste Aehnlichkeit mit einem Kampfe. Allerdings dient ein jedes Organ der Selbsterhaltung, ist vom Erhaltungstrieb erzeugt und erhält von ihm die erste Erziehung und Ausbildung. Das einzige Erziehungsmittel ist jedoch die Adaption, die stetige und unaufhörliche Anpassung an alle die für dieses Organ in der Aussenwelt sich darbietenden Eindrücke — die Anpassung des Auges an alles Sehbare, des Ohres an alles Hörbare und so fort.

Das sinnliche Erkennen ist darum kein rein subjectives und relatives Erkennen sondern ein echt objectives und absolutes. Der Sinn schafft und gestaltet sich ja nicht seinen von aussen kommenden Eindruck, sondern der Eindruck schafft und gestaltet sich seinen Sinn und zwar in einer vieltausendjährigen, durch die mannigfaltigsten Metamorphosen hindurchschreitende Entwicklung. Jeder Sinn, besonders aber der menschliche, hat seine Geschichte, und der Versuch so einer Entwicklungsgeschichte der menschlichen Sinnesorgane, besonders aber des Auges und Ohres, müsste ein äusserst interessantes und lehrreiches Werk ergeben, welches von der Wahrheit unserer Sinneswahrnehmung und Geisteserkenntniss untrügliches Zeugniss ablegen würde.

So ein Sinn hat eine gar vielseitige Entwicklung durchgemacht, bis er die Stufe der Vollkommenheit erreicht hatte, auf welcher wir ihm heute begegnen. Welch' ein ungeheurer Abstand zwischen dem Sinnesorgan des Urthiers und des Culturmenschen. Jedoch so weit zu greifen ist gar nicht einmal nöthig; sehen und sagen wir nur, welch ein Abstand beispielsweise zwischen dem Auge des Höhlenbewohners und eines Malers wie Peter von Cornelius, und dem Ohre eines Pfahlbautenmenschen und eines Mozart. Wir reden hier nicht von der Schärfe des Gesichts und Gehörs, — darin übertrifft meist der wilde Naturmensch den Culturmenschen, sondern von dem fein- und schönsinnigen Unter-

scheidungsvermögen des gebildeten und ausgebildeten Sinnes. Eine solche Geschichtsentwicklung wäre gleichzeitig der genetische Beweis für die unumstössliche Wahrheit des Satzes: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu". Nichts ist im Intellect, in der denkenden Einsicht, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen wäre, oder alle Erkenntniss nimmt ihren Ursprung aus der sinnlichen Wahrnehmung.

9. Das qualitativ bestimmte Sein ist ein gar mannigfaltiges, denn schliesslich verliert sich das quantitative auch in das qualitative. Nur als qualitatives kann sich uns das Sein zu erkennen geben; alles unser Wissen ist qualitatives Wissen. Die quantitativen Bestimmungen sind rein an sich und in sich seiende und bleibende Bestimmungen; insofern sie sich erkennen und benennen lassen, sind sie Qualitäten, — allein eben wegen ihres An-sich- und In-sich-Seins und -Bleibens feste, greifbare, unentwegte Qualitäten, welche für alle andern den soliden Bestand, die materielle Basis bilden. Zu diesen quantitativen Qualitäten gehören alle rein räumlichen und mathematischen Bestimmtheiten und Eigenschaften. So vorzugsweise alle Bestimmungen der Dimensionalität, welche, vom Raumpunkte beginnend, diesen in Continuität versetzen und auf diese Weise die Linie bilden, während ein Dimensional-Continuum der Linienlänge zur Flächenbreite und ein solches Flächen-Continuum zur Körperhöhe sich gestaltet.

Diese Continuitäten bilden in ihrer verschiedenen Discretion die verschiedenen mathematischen Formen und Figuren. Die Raumerfüllung führt wieder zu einem andern Kreise quantitativer Qualitäten. Die nächste Bestimmtheit der Raumerfüllung ist die Ausdehnung nach allen Dimensionen; insofern ist durch die Raumbestimmtheit auch die Körperbestimmtheit vorgebildet und vorbereitet. Die Ausdehnung unterliegt jedoch an allen Enden und Punkten der discretionären Macht der Begrenzung. Ueberall bilden und gestalten sich durch Flächen und Linien genau umschriebene, bestimmte Körper.

Diese Körperräume oder Raumkörper streben jedoch allesammt zu dem punktuellen Sein der ersten Raumbestimmung wieder zurück mittelst ihrer bis in's Unendliche gehenden Theilbarkeit. Diese Theilbarkeit ist die Auflösung aller Raumerfüllung, aller Körperlichkeit in ihr Urelement, den Raumpunkt. Vermöge seiner Ausdehnung und Raumerfüllung beweist der Körper andern Körpern gegenüber seine Undurchdringlichkeit und sein körperliches Zusammenhalten. Vermöge seiner Theilbarkeit documentirt sich seine Porosität. So löst sich die Quantität in lauter Qualitäten auf, wird Object des sinnlichen Erkennens, wird Wissen und Wissenschaft. Wer sich von der Wahrheit des Satzes: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu" überzeugen will, der braucht sich nur dieses Wissen und diese mathematischen und physikalischen Wissenschaften der Quantität genauer anzuschauen.

10. Von diesen räumlich-materiellen Qualitäten unterscheiden sich die reinen an sich seienden Qualitäten, welche aus dem Werden und der Bewegung resultiren. Im Gegensatze zu jenen als den festen und stabilen sind diese die wechselnden und veränderlichen. Das Werden als qualitatives Sein gefasst ist auch weiter nichts als eine Bewegung; allein keine Körperbewegung sondern eine reine Molekularbewegung, eine Bewegung der Theile und Atome innerhalb des Körpers selbst, welche die Ganzgestaltung und Vollentwicklung des Körpers zum Ziele hat. Das Werden, abgesehen von jenem speculativen Werdebegriff, wie wir demselben bei Heraklit und in der Neuzeit bei Hegel begegnen, ist in der Naturwissenschaft und der auf dem Werden basirten und fundirten, hier und da auch in einer eigenen Philosophie entwickelten Weltanschauung von solch' fundamentaler Bedeutung und solch' scientivischer Tragweite, dass es zur vorherrschenden Lehrmeinung geworden, dem Werden entstamme alle qualitative Seinsbestimmtheit. Alle körperlichen Eigenschaften sind Eigenschaften des Werdens, nur im Werdeprozess sind sie geworden und aus dem

Werdeprozess lassen sie sich erklären. Das ist alles ganz richtig; alles was ist, ist ein Gewordenes, und es macht sich kennbar und wissbar durch seine qualitative Bestimmtheit. Allein als Qualitatives ist es ein Seiendes und muss das Werden selbst, wenn es erkennbar und wissbar werden soll, als eine seiende und bestimmte Qualität gefasst werden.

Wir haben es hier nur mit den aus Bewegung und Werden folgenden Eigenschaften zu thun, mögen dieselben nun als Entstehen oder Vergehen, als Bildung oder Auflösung — Etwas wird dabei immer — gefasst werden; ein anderes als dieses reale Werden ist überall nicht vorhanden. Wenn wir von jung oder alt, blühend oder welk, lebendig oder todt reden, so sind das nur aus dem Werden abgeleitete, auf das Werden bezügliche Eigenschaften. Das Werden, auf alle die verschiedenartigen Naturkörper bezogen, ist sehr reich an solchen Seinsbestimmtheiten.

11. Eine ebenso reiche Quelle an Qualitäten haben wir in Bewegung und Thätigkeit, beides wirkliche und extensive Bewegung bedeutend, welche sich ausserhalb des bewegten Körpers ein Ziel gesteckt hat. Wir müssen uns stets gegenwärtig halten, dass bei allen den bisher genannten Seinsbestimmtheiten Ursachen, Kräfte und Beweggründe aus dem Spiele zu bleiben haben und einzig und allein der thatsächliche Bestand des Seins, welcher als ein gewisses Quale sich darstellt, in Betracht kommt. Auch diese Bewegung hat man zum Grundprincipe der Philosophie zu machen und alles qualitative und begriffliche Sein daraus abzuleiten versucht. Adolf Trendelenburg, ein ebenso gründlicher Forscher als geistreicher Philosoph, hat in seinen „logischen Untersuchungen“ der Bewegung diese Stelle angewiesen: „In der äussern Welt ist jede Thätigkeit mit Bewegung verknüpft; die mechanischen Eindrücke, die chemischen Erregungen, die organischen Verrichtungen sind ohne Bewegung, und zwar räumliche Bewegung, nicht zu fassen. Alles, was geworden ist, jede Form, die da ist, sei es die Form des Krystalls oder des Erdsphäroids, ist durch

die wirkende, die Materie beherrschende Bewegung erzeugt. Was im Menschenleben als ein festes Verhältniss dasteht, ist durch eine stille oder unruhige Bewegung so geworden, wie es ist. Diese letzte Bewegung, von denkenden Mächten bestimmt, scheint eine andere zu sein als jene erste räumliche, und doch ist sie nicht ohne diese. Die Bewegung ist die verbreitetste Thätigkeit im Sein“. Auch das Denken ist nach Trendelenburg nur eine innere Bewegung: „Das Denken tritt durch die Anschauung aus sich heraus und dies geschieht durch die Bewegung“. „Der innere Raum, in welchem die Vorstellung gleichsam sich zeichnet, entsteht für den Gedanken nur durch die Bewegung, und was sich darin zeichnet, wird wiederum nur durch die vor dem geistigen Blicke umlaufenden Punkte, durch die sich dehnenden und biegenden Linien, durch die sich hebenden und senkenden, öffnenden und schliessenden Flächen. Wenn die innere Bewegung alle diese Thätigkeiten wie mit einem Schlage vollführt, so ist das ein Wunder der Geschicklichkeit und der geistigen Gegenwart, aber es darf doch um dieser Schnelligkeit willen, welche das auf die eigene That aufmerksame Bewusstsein fast überholt, nicht übersehen werden, dass dieses Wunder nur durch die Bewegung geschieht“. Bewegung ist das dem Denken und Sein Gemeinsame, bringt uns Alles zu Bewusstsein, lässt das Sein zum Wissen, das Wissen aus sich heraus treten und zum Sein werden. — Alles gut und richtig, zeigt auch den grossen, qualitativen Reichthum, der uns aus Bewegung und Thätigkeit zufliesst; trotzdem ist und bleibt die Bewegung nur eine rein mechanische, alle die mechanischen und organischen Vorgänge begleitende Ortsveränderung und ist weder im Sein noch im Denken von prinzipieller Bedeutung. Mehr als eine von den vielen und reichen Quellen qualitativer Bestimmtheit ist die Bewegung nicht.

12. Eine eben so reich ausgestattete und noch weit eindrucksvollere Seinsbestimmtheit ist die Farbe. Sie bezeichnet das Verhalten des Körpers zum Lichte, wie sie denn

überhaupt eine jede Qualität erst in das rechte Licht treten lässt. Diese Farbe hat im Reiche des qualitativen Seins eine solche dominirende Stellung, dass es uns grosses Wunder nehmen muss, noch keinem Philosophen begegnet zu sein, welcher der Farbe als der Königin aller Qualitäten gehuldigt und dieselbe so gut wie die Bewegung als den Ursprung alles Wissens und als das Princip aller Weltweisheit hingestellt hat. Nur vermöge der Farben weiss der Körper sich den Besitz seiner Qualitäten zu sichern, diesen Besitz streng zu sondern und von dem Besitze anderer Körper abzugrenzen; nur vermöge der Farben weiss er diesen Besitz recht eindrucksvoll der sinnlichen Erkenntniss zu präsentiren.

Farbe ist qualificirtes Licht, und Licht ist sinnfällige Existenz; ohne Licht wäre das Sein allerdings gleich dem Nichts. Wenn es kein Licht gäbe, kein äusseres, strahlendes, lebenverkündendes, wohlgefallenerweckendes, freudeverklärtes Licht; wenn alle qualitative Vielfarbigkeit und Vielgestaltigkeit, Pracht und Herrlichkeit des Seins allein durch das innere Licht der Erkenntniss zum Bewusstsein gebracht werden müsste: dann, ja dann müssten wir behaupten, das erste und einfache, reine Sein ist gleich dem Nichts. Erst allmählig, je intensiver es vom Lichte der Erkenntniss bestrahlt wird, ringt es sich auf zu immer höhern und reicheren Qualitäten.

Vermöge der Farben von Ewigkeit her mit dem Lichte vermählt, ist das Sein von Uranfang an aller Qualitäten voll. Alles Sein ist qualitatives und qualificirtes Sein, ein qualitätsloses Sein ist eine contradictio in adjecto, ein Widerspruch in sich selbst, und alle Qualität wird nur durch Licht und Farbe erkennbar und unterscheidbar. Licht ist Leben. Thiere wie Pflanzen verkommen im Dunkeln, welches jeden Lebensprozess hemmt und hindert und selbst das geistige Leben wie mit Todesfurcht umschauert. Licht ist Freude; in seinem rosigen Strahle geht uns das Herz auf, und der Schmerz des Daseins verliert sich in den dunkelsten Winkeln der Herzenskammern. Licht ist Schönheit; Licht und Farbe

bilden die eigentliche Gewandung der Schönheit. Licht ist Wahrheit und Erkenntniss, ihre Offenbarungen vermittelt uns nur das Licht; ohne dieses müsste alle Erkenntniss dem geistigen Auge ewig dunkel und verborgen bleiben. Alle Wesen scheinen aus Licht gewoben; das Farbenspectrum ihrer Elemente scheint hierauf hinzudeuten.

Wäre es hiernach nicht angemessener, anstatt der Bewegung lieber Licht und Farbe als das Grundprincip der Philosophie zu statuiren? Aber nein! Mag das Licht auch die grössten und schönsten Schätze des Seins als sein Eigenthum beanspruchen, es ist das alles doch nur ein auf die äussere Beschaffenheit bezüglicher Qualitätenreichthum.

13. Das Reich des Qualitativen als der äussern Beschaffenheit, als Eigenschaft des den Sinnen sich eindrückenden Seins ist hiermit noch lange nicht erschöpfend begrenzt; wir haben nur die Qualität, wie sie unmittelbar dem Auge sich darbietet, registriren und einigermassen systematisiren wollen. Der Mensch hat aber doch noch mehr Sinne; er hat neben dem Auge auch das Ohr, welches ihm eine ganz neue und eigenartige Welt der Qualitäten vermittelt, nämlich die Welt der Töne in allen ihren Nuancen, Verschiedenheiten und Klangfarben. Zudem ist das Ohr der historische Sinn und als solcher nicht bloss dem Auge, sondern auch all den übrigen Sinnen in allem correspondirend. In Töne gekleidet vermag man dem Ohre mittelst des Wortes alle Sinneseindrücke zu recapituliren, sie aller Welt mitzutheilen und zum Gemeingut werden zu lassen. Was so Gemeingut aller Menschen geworden, ist für die Geschichte aufgespart.

Der eigentliche historische Sinn ist ursprünglich ganz allein das Ohr. Allein seitdem die Menschheit gelernt hat, das Wort der Rede wieder für das Auge in sichtbare Zeichen zu fassen und so für die Ewigkeit zu fixiren, ist die Geschichtsmission des Ohres gleichmässig auf beide Sinne

vertheilt. Durch alle diese Vorgänge erfährt das qualitative Sein wieder eine bedeutende Erweiterung und wird gleichzeitig vertieft, verinnerlicht, vergeistigt, verewigt. Sein Fortbestand ist damit für alle Ewigkeit gesichert, wenn auch der Eindruck, dem es sein Dasein verdankt, längst vergangen und verschwunden ist.

Durch solche Vorgänge erst wird das Sein zum Sein; es wird dem flüssigen, nie zu fassenden und zu befestigenden Werden entnommen und beginnt ein eigenes, von jedem Werdeprozesse des Gegenstandes abgetrenntes, unsterbliches Leben. Lasset den Gegenstand werden, wechseln, wandeln, entstehen und wieder sich auflösen und vergehen, — alle die Qualitäten, welche er besitzt, und die sein reales Sein ausmachen, alle die seine Beschaffenheit ausdrückenden Eigenschaften in allen ihren Entwicklungsphasen, in allen Stadien des Werdens und Wachsens, des Auflösens und Vergehens sind durch die Sinne in das Schatzhaus des Gedächtnisses gelangt, werden dort aufgespeichert, gehegt und gepflegt, gebildet und veredelt, von allen Schlacken, von allem unnützen Beiwerk gereinigt, geschliffen und polirt und schliesslich in Wort und Schrift gefasst für die Ewigkeit bewahrt.

Aber nicht nur Auge und Ohr sondern auch alle übrigen Sinne sind nothwendig, um das qualitative Sein zu vervollständigen, vorzugsweise jedoch, um der sinnlichen Aufnahme dieses Seins noch vor der Ueberführung an den innern Aufbewahrungsort Vielseitigkeit und untrügliche Sicherheit zu verleihen. Das Tastgefühl vermittelt nicht allein einen eignen Kreis von Qualitäten, sondern dient auch dazu, die Thätigkeit und Empfänglichkeit des Auges zu controlliren und der reinen, nur auf blossem Scheine beruhenden Qualität jene Sicherheit und Gewissheit zu bieten, dass hinter dem Scheine auch ein Sein stecke, dass die nur in der Erscheinung lebende Qualität der reellen und materiellen Basis nicht ermangele. Erst mittelst des Tastgefühls erlangt die sinnliche Erkenntniss jene Beruhigung und Gewissheit, dass

sie durch den Eindruck nicht getäuscht wurde, dass die Qualität nicht lediglich ein flüchtiger, unsicherer, in der Luft schwebender Schein sei, sondern in einer materiellen Unterlage einen sichern und greifbaren Halt habe.

Die Skepsis hat zu mancher Zeit grosse Erfolge errungen, ihrem Zweifel und ihrer Verneinung alles qualitativen Seins grosse Wahrscheinlichkeit beizugeben gewusst; allein so bald und so oft sie daran ging, auch die durch den Tastsinn gewonnene Realität alles Seins zu bezweifeln, hat sie sich lächerlich gemacht; denn dass dasjenige, was man in der Hand hat und hält, nicht wirklich existiren solle, das hat ihr doch kein Mensch geglaubt. Selbst der Kant'sche Kriticismus und Fichtes subjectiver Idealismus sind an nichts weiter als an der durch den Tastsinn gebotenen Sicherheit und Gewissheit gescheitert. Kant hat allein dieser Rücksicht wegen nicht gewagt, das Ding ganz zu leugnen; er hat nur behauptet, wir wissen nicht, was es an sich ist. Es muss wohl schon vorhanden sein, denn wir können es ja betasten; allein von seiner qualitativen Beschaffenheit können wir nichts wissen.

Schon vom Standpunkte Kants aus musste es als völlig unglaublich erscheinen, dass nur der Tastsinn Wahrheit enthalten, alle andern Sinne, besonders aber das Auge, nur täuschende Ungewissheit bieten solle, weil dasjenige, was sich mit dem Anspruche auf objective Wahrheit präsentire und nur auf subjectiver Anschauungsweise beruhe, uns offenbar irre geführt und hintergangen haben müsse. — Ehe man jedoch so weit geht, nimmt man doch lieber an, Kant selbst habe sich getäuscht, das Ding ist so, wie es sich darstellt, wenigstens muss es sich beim Untersuchen und Forschen auch nach der Ansicht Kants erkennen lassen, sonst wären ja auch schliesslich alle die Resultate unseres Untersuchens und Forschens nur Trug und Täuschung. Auch Fichte hat an seinen Idealismus, welcher die objective Welt mit ihren Stoffen und Formen aus der schöpferischen Thätigkeit des vorstellenden Ich hervorgehen lässt, die Welt überhaupt

nur als das von dem Selbstbewusstsein versinnlichte Material, um daran sein Wissen auszubilden und seine Pflicht auszuüben, betrachtet, schliesslich selbst nicht mehr geglaubt. Der vom Dinge für das Erkennen ausgehende „erste Anstoss“ war ohnedies schon eine dem Tastsinne gemachte Concession Fichtes.

Das qualitative Wesen der Seinswelt und deren Erkenntniss wäre durchaus unvollständig, wenn sie nicht auch für Geschmack und Geruch ein ausgiebiges Material in Bereitschaft hätte. Diese beiden Sinne, obschon ursprünglich und fortdauernd lediglich dem materiellen Wesen des Organismus und seiner Erhaltung dienend, tragen trotzdem nicht wenig dazu bei, auch das intellectuelle Wesen zu bereichern und zu vervollständigen. Sie bieten dem qualitativen Sein und Wissen eine reiche Ausbeute von Bestimmtheiten, die sich eben so gut als Bausteine des Wissens in das Gebäude der Wissenschaft einfügen lassen, wie das durch die andern und edlern Sinne gelieferte Material auch. Sind doch selbst schon Versuche gemacht worden, den Intellect im eigentlichen Sinne des Wortes auf Geschmack und Geruch zurückzuführen.

Wenn auch eine jede Materie ihren besondern, für gewöhnlich jedoch in ihrem gebundenen Zustande nicht wahrnehmbaren Geschmack und Geruch haben mag, so ist damit doch weiter nichts angedeutet, als dass die verschiedenen Materien verschiedene Wirkungen auf Geschmacks- und Geruchsnerven ausüben; daraus auf den Geist, der die Materie durchwehen und durchdringen soll, schliessen zu wollen, ist mehr als voreilig, insofern, als zunächst Existenz und Wesen dieses in dem Geschmacks- und Geruchssinne sich offenbarenden Geistes festgestellt werden müsste. Wir gestehen offen, eine solche Verfeinerung der Sinne noch nicht erreicht zu haben, um aus der Witterung der Nase und Fütterung des Mundes ein geistiges, immaterielles Wesen erkennen zu können. Wir müssen auch die Möglichkeit und Fähigkeit hierzu sowohl der Gesammtheit wie auch

jedem Einzelnen bestreiten, so lange Nase und Mund nicht auch die Functionen von Auge und Ohr versehen können. Ein jeder Sinn hat seine besonderen, den qualitativen und quantitativen Bestimmungen des Seins correspondirenden Fähigkeiten und Functionen; mit dem geistig-intellectuellen Wesen haben diese zunächst gar nichts zu thun. Das ist Sache nicht der äussern sondern der innern Betrachtung.

14. Durch die Sinne erhalten wir Nachricht von der Bestimmtheit der Dinge, und aus dieser Bestimmtheit erkennen wir ihre Bestimmung. Das wirkliche Sein der Dinge ist nicht ihre Bestimmtheit sondern ihre Bestimmung. Gemeint ist Stellung und Leistung jedes Einzelnen innerhalb der Wohleinrichtung des Ganzen. Die Bestimmtheit ist wohl schon ein Seiendes aber noch immer kein Sein; erst in seiner Bestimmung als Ganzes und für das Ganze erkennen wir das Sein des Dinges. Das Sein ist die Einheit und Ganzheit des Seienden oder der Bestimmtheiten oder der Eigenschaften oder der Qualitäten; das sind alles bloss verschiedene Ausdrücke für verschiedene Betrachtungsweisen einer und derselben Sache.

Ebenso dürften wir uns vergebens bemühen, einen Unterschied zwischen Sein und Wesen zu entdecken. Das Wesen ist das Sein, das Sein ist das Wesen. Ein Sein, das nicht Wesen wäre, giebts ebensowenig als ein Wesen, das nicht Sein wäre. Das Wesen ist das Was-Sein, das Sein in seinen Qualitäten, Eigenschaften, Beschaffenheiten, Bestimmtheiten und diese ihrerseits nicht so, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie sich zur Einheit und Ganzheit des Dinges finden und verbinden und ihre Bestimmung innerhalb des Ganzen kundgeben. Alles Wirkliche ist ein Sein, jedes Sein ist ein Wesen, jedes Wesen hat seine Bestimmung. Nur die Abstractionen der Hegelschen Logik, welche von aller Wirklichkeit und damit wohl auch von aller Wahrheit absehen und die reinen Gedanken vor, hinter und über der geschaffenen Welt zum Ausspruche bringen wollten, haben eine Scheidung zweier identischen

Beziehungen wie Sein und Wesen zu Wege bringen können.

Das Sein ist die fixirte, dem Werden entnommene, das will sagen, dem Werden entzogene und darüber hinausgestellte Bestimmtheit. Die Bestimmtheit ist die Qualität, die Beschaffenheit, die Eigenschaft. Jede Eigenschaft ist Eigenschaft eines Dinges. Diese Eigenschaften, von denen viele sich erst zum Dinge einigen, bilden sein Wesen und machen das Ding selbst zu einem einheitlichen Wesen. Auch hierbei muss wiederholt gesagt werden, wenn man wie Hegel von aller Wirklichkeit und damit auch von aller Wahrheit absieht, und sich ein Qualitatives ohne Qualitäten, ein Quantitatives ohne Quantitäten abstrahirt und aus der Einheit beider sich ein Mass construirt ohne alle Beziehung auf Form und Gestalt, auf Gross und Klein und alle sonstigen Masseinheiten, — ja dann vermag man mittelst derselben Abstraction Sein und Wesen zu trennen und in das letztere hineinzutragen, was wir als das eigentliche Wesenhafte des Seins und von diesem untrennbar und ungetrennt zu betrachten haben.

Das Seiende ist Bestimmtheit, das Sein ist Bestimmung; das Sein ist die Bestimmung des Seienden, die Bestimmung aller Bestimmtheit. Als solche ist die Bestimmung zunächst Summe, Einheit und Ganzheit der Bestimmtheiten, die an sich seiende Bestimmung eines jeden Dinges oder Wesens. Das Ding ist die Summa seiner Eigenschaften, welche seine Wesenheit ausmachen und in ihrer Einheit und Ganzheit jedes Ding als Einzelwesen situiren und qualificiren, ihm auch eine Sonderexistenz allen andern existirenden Wesen gegenüber verleihen. In dieser Sonderexistenz oder Bestimmung an sich liegt gleichzeitig die Bestimmung für alles andere. Jedes Ding ist um seiner selbst willen vorhanden; es hat seine Fonds, seinen Werth in sich selbst; es befindet sich gleichsam im Mittelpunkte alles Daseins, alles scheint sich um dasselbe zu drehen, alles strahlenförmig seine Richtung nach und von diesem Mittelpunkte aus ins Unendliche zu nehmen, und so scheint es auch seine Einwirkungen zu üben und seine Gegenwirkungen zu erfahren von allen übrigen Wesen der Welt. Eins ist für Alle und in demselben Masse und Grade sind Alle für jedes Einzelne; so erfüllt sich die Bestimmung eines jeden Wesens.

15. Eine so wichtige Angelegenheit wie die Bestimmung eines jeden Wesens muss jedoch näher in Bedacht und Betracht genommen werden. Was die Bestimmung im Allgemeinen ist, wissen wir ja, es ist die Geltung und Bedeutung des Einzelnen für das Allgemeine. Allein damit das Allgemeine genau erkannt und verstanden werde, muss es sich besondern; wie besondert sich nun diese allgemeine Bestimmung der Wesen? Bestimmung ist Beziehung und zwar, wie gesagt, des Einzelnen auf das Allgemeine. Alle Bestimmung bestimmt sich durch die Bestimmtheit, aber nicht die Bestimmtheit an sich, — als solche ist sie noch bestimmungslos, — sondern erst in ihrer Beziehung und in ihrem Verhalten zu andern Bestimmtheiten. In dieser Bestimmung der Wesenheiten unterscheiden wir nun eine dreifache Verhältnissbeziehung: Die Bestimmtheit des Besonderen für das Allgemeine, des Theiles für das Ganze, der Einzelheit für die Gesammtheit.

16. Alle Bestimmung ist zunächst Besonderheit, für sich seiende Unterscheidbarkeit von allem andern. Durch diese Unterscheidbarkeit ist aber die Beziehung zu allem andern schon mitgesetzt. Diese Beziehung und Bestimmung ist vorzugsweise Erkenntnissbestimmung. Dadurch, dass wir das Besondere im Verhältnisse zum Allgemeinen unterscheiden, gelangt es zu unserer Kenntniss und Erkenntniss. Der Eindruck, welchen Etwas auf die Sinne hervorbringt, wäre bald verwischt, verlöre sich unter der Masse, käme garnicht zum Bewusstsein, wenn er nicht scharf von allem andern unterschieden, angelegentlich auf alles andere bezogen würde. Die Erkenntnissbestimmung ist die elementare Bestimmung, auf welcher alle weitere Bestimmung und Beziehung des Gegenstandes beruht. Ohne diese Erkenntniss

oder genaue Unterscheidung des Besondern vom Allgemeinen würden wir von der Bestimmung irgend eines Wesens nie Kenntniss erhalten.

Die Hauptbestimmung ist die Erkenntnissbestimmung oder das Urtheil: Das Besondere ist ein Allgemeines. Mit einem jeden Worte, das wir sprechen, haben wir auch schon der Bestimmung des Besonderen Ausdruck gegeben, wir haben seine Bedeutung und Beziehung zum Allgemeinen erkannt und benannt. Das ist ja das eigenthümliche Wesen der Sprache, dass jedes ihrer Worte in jedem Einzelnen und Besonderen dessen Dignität als Allgemeines hervorhebt und bezeichnet. Ich sage „das Blatt" und meine damit einen Theil des Baumes, deren er unendlich viele hat, von denen keines dem andern ähnlich ist, nicht einmal an demselben Baume, geschweige denn an den unendlich vielen Bäumen anderer Art. Allein alle sind Blätter und sind als solche genau unterchieden von allen andern Theilen des Baumes, denen gegenüber ihnen ihre besondere Beziehung und Bestimmung angewiesen ist. Ich sage „grün" und meine damit eine Farbe unterschieden von allen andern Farben und allen deren Nuancen, womit die bestimmte Farbe in ihren allgemeinen Beziehungen und Bestimmungen jedermann vor Augen gestellt ist. Jedes so ausgesprochene Wort ist kein Ausruf innerer Empfindung, welcher unwillkürlich als bezeichnungsloser Ton der Verwunderung beim Anblick der Sachen hervorbricht, sondern die überlegsame Bezeichnung der Sache, selbst wenn diese dem Auge entrückt, selbst wenn sie uns niemals vor Augen gekommen und nur durch Beschreibung bekannt geworden wäre. Ursprünglich mag vielleicht ein solcher Vorgang der Verwunderung zu der conventionellen Bezeichnung geführt haben, wenn wir jedoch eine Sache mit dem conventionellen Namen bezeichnen, so ist die Bezeichnung schon mittelst vorangegangener verschiedener Urtheile „dieses Einzelne ist ein Allgemeines" erfolgt. Das Wort „Blatt" enthält unmittelbar die Urtheile: „Dieses Ding ist ein Theil des Baumes; dieses Ding heisst

Blatt"; alle andern Urtheile, worauf der Gebrauch der angewandten Wörter beruhet, unberücksichtigt lassend. Ebenso erhält das Wort „grün" unmittelbar die Urtheile: „Diese Erscheinung ist eine Farbe; diese Farbe heisst grün". Ausserdem werden solche Wörter wieder auf einander bezogen und zu Urtheilen gestaltet, das will sagen, das Allgemeine wird als Einzelnes genommen und davon wieder ein Allgemeines ausgesagt, dessen Bestimmung und Beziehung gleichzeitig damit bezeichnet wird.

In einem jeden Urtheile liegt also die doppelte Beziehung und Bestimmung: „Das Besondere ist ein Allgemeines", „das Allgemeine ist ein Besonderes". Die erstere ist die Intellectual- oder Erkenntnissbestimmung, die andere ist die Real- oder Sachbestimmung. Verharrt und verbleibt man bei der ersten, ohne weiter auf die zweite zu rücksichtigen, wie das fast immer geschieht, ja dann behalten schliesslich auch alle die Anhänger des Idealismus, Skepticismus und Kriticismus Recht, nicht beim Sein sondern beim Wissen ist die einzige Realität; was das Ding an sich ist, können wir nicht wissen; denn was wir von ihm wissen, das ist nur unser Wissen, dessen nothwendige und formale Bedingungen wir als zu dem realen Wesen der Dinge gehörend betrachten. Alles ideale Wesen und Wissen ist nur Eigenthum unseres Innern, dort wird es theils bewusst, theils unbewusst, als unveräusserlicher Schatz aufbewahrt; alles Lernen ist blosses Erinnern; die Welt existirt gar nicht, der Mensch schafft sie nur, indem er sie denkt — und wie diese Aussprüche sonst noch lauten mögen, welche sammt und sonders auf die einseitige Auffassung des primitiven Urtheils als das Allgemeine des Einzelnen zurückzuführen sind.

Die Allgemeinheit im Urtheil ist zunächst nur die subjective Zuthat der urtheilenden Intelligenz. Sage ich: „das Besondere ist allgemein", so habe ich damit nur die ausschliesslich subjective Bestimmtheit und Bestimmung des Seins beurtheilt; sage ich aber auch: „das Allgemeine ist

ein Besonderes", für sich seiendes Selbstständiges, vom subjectiven Urtheile Unabhängiges, so habe ich damit seine objective Realität anerkannt. Die erste und nächste Bestimmung des Seienden, welche sich als Verhalten und Beziehung des Besondern zum Allgemeinen dargiebt, ist nicht bloss der Erkenntnissgrund, sondern auch der Realgrund alles Seins.

In dieser Beziehung des Besondern zum Allgemeinen steht Qualitatives und Quantitatives noch völlig geschieden, eines dem andern gleichgültig gegenüber. Ob Qualitatives, ob Quantitatives, alles zerfällt in seine „Ur"-Theile, welche das Besondere zum Allgemeinen erheben und das Allgemeine wieder als ein Besonderes von anderm Allgemeinen scheiden. So gelangt der Intellect zu scharfer Unterscheidung, klarer Erkenntniss, reicher Erfahrung und umfassendem Wissen. Das Ding wird aller Verhüllungen entkleidet, es stellt sich uns in voller, ungeschminkter Beschaffenheit und in allen seinen Eigenschaften vor Augen, und wo das blosse Auge nicht mehr zureicht, da wird die Sehkraft durch die den Naturgesetzen conformirten Instrumente verhundert- und vertausendfacht. Durch andere Hülfsmittel wird das Ding zertheilt, zerfasert, zerkleinert, aufgelöst, atomisirt; es wird gemessen, gewogen, verglichen, associirt und isolirt, um sein Inneres und Aeusseres vollkommen zu ergründen und all sein Sein und Wesen in klare Urtheile zu fassen; um alle seine Realität in das Wissen überzuführen und durch das Wissen alle seine Realitäten festzustellen. Ob diese sich nun anf sein quantitatives oder sein qualitatives Sein beziehen, ist noch völlig gleichgültig; es gilt nur alle seine Besonderheiten zu verallgemeinern, um sie dem Wissen zu erschliessen und das Allgemeine wieder zu besondern, um seine Realität festzustellen. Solchergestalt wird uns der Zugang zu aller Bestimmtheit und aller Bestimmung des Seins eröffnet.

17. Indem durch solche Urtheilung das Besondere sich verallgemeinert, das Allgemeine sich wieder besondert, wird

das Allgemeine vereinzelt, tritt die Einzelheit zu Tage, welche sich als Theil eines Ganzen zu erkennen giebt. Als Theil eines Ganzen tritt die Bestimmung des Einzelnen schon weit klarer hervor; schon auf dieser Stufe blickt uns diese Bestimmung in aller Klarheit und Verwirklichung entgegen. Wir haben das Ding sozusagen ver- und zerurtheilt, allein das wäre gar nicht möglich gewesen, weder nach Seiten seiner Realität noch nach Seiten seiner Intellectualität hin, wenn nicht ein jedes Ur-Theil den Theil eines Ganzen ausmachte. Nur als Ganzes lässt es sich urtheilen, nur als Ganzes lässt sich das Urtheil begrifflich vollziehen, erfassen, erkennen, verstehen und im Gedächtnisse behalten. Das Besondere und Einzelne als solches in beziehungslosem Für-sich-sein ist ein begrifflich Unfassbares und Unerkennbares; erst in seiner Beziehung zum Allgemeinen wird das Besondere erkannt, erst als Theil eines Ganzen wird es verstanden. Erkennen und Verstehen bedeutet jederzeit Etwas im Allgemeinen und Ganzen zu erfassen und zu begreifen. Das Besondere wird nur begriffen aus seinem Allgemeinen, der Theil aus seinem Ganzen, und nur in Beziehung hierauf kann es im Gedächtnisse behalten und Erfahrungsgegenstand werden, kann es unser Wissen vermehren und zur Wissenschaft sich gestalten.

Erkenntniss und Bestimmung des Besonderen in Bezug auf das Allgemeine und des Theils in Bezug auf das Ganze erweisen sich als grundwesentlich verschiedene Erkenntniss und Bestimmung. Das Besondere bildet einen Gegensatz zum Allgemeinen und wird nur in diesem Gegensatze zum Allgemeinen erkannt und verstanden. Der Theil dagegen ist seinem Ganzen vollkommen gleichartig und wird in dieser seiner Gleichartigkeit erkannt und verstanden. Das Besondere bleibt dem Allgemeinen gegenüber als ein scharfgetrenntes Für-sich-seiendes bestehen, der Theil verbindet sich mit den übrigen Theilen zur Einheit des Ganzen. Gleichheit und Unterschiede zwischen Besonderm und Allgemeinem sind lediglich qualitativer Art, selbst die Quan-

titäten werden diesem Unterschiede entsprechend als Qualitäten genommen. Gleichheit und Verschiedenheit von Theil und Ganzem sind sowohl quantitativer als qualitativer Art, denn beim Ganzen und seinen Theilen ist das Quantitative mit seinen Qualitäten zu einer unzertrennlichen Einheit zusammengegangen. Einheit des Qualitativen und Quantitativen ist die Signatur des Ganzen und darum auch seiner Theile. Das Allgemeine ist dasjenige, was in der Erkenntniss eines jeden Menschen dasselbe bleibt, ist gleichzeitig auch das All, welches der Erkenntniss Aller gemeinsam angehört. Als Gegenstand der Erkenntniss ist das Allgemeine, selbst wenn es ein Quantitatives ist, nur ein Qualitatives und nur als Qualitatives kann etwas Gegenstand unmittelbarer Erkenntniss werden. Das Ganze dagegen ist ausser und abgesehen von aller Erkenntniss ein für sich bestehendes und auf sich gestelltes Eins und Alles. Ein solches muss aber auch ein Quantitatives sein, denn als rein Qualitatives wäre es ein blosser Schein. Allgemeines und Besonderes erhalten erst durch das Ganze und seine Theile Verwirklichung, wie das Ganze und seine Theile nur in der Form des Allgemeinen und Besondern zu unserer Kenntniss gelangen.

Beziehung und Bestimmung des Theils zum Ganzen ist verschiedener Art. Zunächst nennen wir in rein formaler Beziehung einen Theil des Ganzen jedes unwillkürlich abgesplitterte Stück, das an sich formlos nur als Bruchstück zum Ganzen Beziehung hat und in seiner Bestimmung erkannt wird. Selbstverständlich ist das Ganze, von welchem ein Bruchstück abgesplittert, selbst nur ein Bruchstück. Erst mit der Wiedervereinigung beider Bruchstücke mittelst vollkommen angepassten und verwischten Bruchflächen ist das Ganze in seiner Integrität wieder hergestellt. Diese rein formale Beziehung und Bestimmung erkennen wir auch noch in den willkürlich vom Ganzen getrennten, in ihren Linien und Flächen genau bestimmten und begrenzten Theilen. Solche Theile sind die mathematischen Formen und Figuren

sowohl an sich selbst in ihrer Einheit und Ganzheit als auch in allen ihren weiterhin mit diesen vorgenommenen Proceduren und Parcellirungen, wie das Theilen des Kreises und der Kugel, die Kegelschnitte etc. Es sind regelrecht construirte, genau begrenzte Theile des allgemeines Raumes, welche der willkürlichen Theilung und Messung besonderer und bestimmter Räume und Körper zu Grunde liegen. Analog diesen rein formalen sind die rein materialen Beziehungen der Theile zum Ganzen zu verzeichnen; so der ganz unbestimmte oder der genau bestimmte und gemessene Theil eines Haufens, einer Masse, eines Rohstoffes.

Beziehung und Bestimmung des Theiles zum Ganzen finden ihre Vollendung in jener vollkommenen Einigung und Verschmelzung des Formalen und Materialen, wie wir dieselbe in dem Verhältnisse seiner Theile zu dem mechanischen und organischen Ganzen bemerken. Mechanische und organische Ganze sind solche, deren Theile durch das Ganze und deren Ganzes durch ihre Theile in allen ihren Formen und Functionen genau bestimmt und geregelt sind. Der Theil hat seine bestimmte Function innerhalb des Ganzen, und diese Function macht seine Bestimmung aus. Durch diese seine Bestimmung ist aber auch gleichzeitig seine in der Materiatur sich ausprägende Form ganz genau mitbestimmt; die geringste Abweichung von der Form würde den Theil besonders beim mechanischen Ganzen auch für seine Functionen innerhalb des Ganzen untauglich machen und damit das Ganze zum Stillstande bringen. Aber auch das organische Ganze, obschon vom Leben, welches das Ganze durchwaltet, getragen und gehalten, duldet keine zu grossen Abnormitäten der Theile, weil diese sonst durch solche Abweichungen von der regulären Form das Ganze in seinen Functionen hemmen, auch dessen organische Verrichtungen irritiren, wenn nicht gänzlich stören würden. Jeder Theil eines solchen Ganzen ist sonach selbst wieder ein Ganzes, welches zu seinen Theilen ganz und gar in

demselben Verhältnisse stehet wie das Hauptganze zum Theilganzen.

Zu allernächst ist es die Zweckmässigkeit, welche die Bestimmung und Beziehung der Theile zum Ganzen und umgekehrt regelt und lenkt. Diese Zweckmässigkeit bedeutet hier die durch genaue Anpassung an die ihnen zustehenden Functionen gewonnene Gestaltung des Ganzen wie seiner Theile. Allein es giebt eine Beziehung der Theile zum Ganzen, welche nicht durch Zweckmässigkeitsgründe, sondern durch die reine Formlust und den Formsinn bestimmt und geleitet wird, wie das Werk der bildenden Kunst. Hier ist es allein die Idee der Schönheit und das Streben nach naturwahrer Gestaltung, welche bei der Beziehung des Theiles zum Ganzen in Betracht kommt. Das Kunstwerk will nur Wohlgefallen erwecken, nur dem Formensinne dienen; das Verhältniss des Theils zum Ganzen ist hier zwar auch ein rein formales, allein wie beim organischen Ganzen ist beim Kunstwerk ein jeder Theil eines Ganzen wieder ein Ganzes, das Schönheit und Naturwahrheit anstrebt, wie das Ganze selbst. Da der Theil zum Ganzen auf das innigste und angemessenste sich fügen und eine durch nichts gestörte Harmonie des Ganzen und seiner Theile erkennbar sein muss, so redet man auch wohl beim Kunstwerk von organischer Beziehung der Theile und des Ganzen, jedoch offenbar nur im figürlichen Sinne, denn es fehlt ja das pulsirende und regenerirende Leben und die functionirenden Organe.

Der bildende Künstler producirt nur die äusseren Formen, sei es nun dem Schein nach vermöge Schattirung, Färbung und Perspective oder aber in Wirklichkeit aus hartem, sprödem Stoffe. Von einer Zweckmässigkeit im Sinne des Naturproducts kann bei diesen Schöpfungen des Künstlers nicht die Rede sein; interesselose Schönheit und Naturwahrheit ist der alleinige Zweck des Kunstwerkes. Anders die Natur. Sie bildet und schafft nur nach Zwecken. Aus dem belebten und beseelten Keime entwickeln sich aus

und durch sich selbst die Theile ihren Functionen innerhalb des Ganzen gemäss in zweckentsprechender Weise. In dieser Zweckmässigkeit der Selbstbildung ist Form und Gestalt mit einbegriffen. Die Natur erstrebt stets die zweckmässigste Form, sowohl für den Theil als auch für das Ganze. Indem nun aber die Formen des Theils durch das Ganze, die Formen des Ganzen durch die Theile bestimmt und regulirt werden, so ist mit dieser Zweckmässigkeit auch die Schönheit verbunden. Schönheit tritt überall da zu Tage, wo Harmonie der Form im Verhältnisse der Theile zum Ganzen besteht und waltet. Die Natur ist darum die grösste Künstlerin; sie weiss allein und überall höchste Schönheit und höchste Zweckmässigkeit zu vereinigen.

18. Bestimmung und Beziehung von Einzelheit zur Allheit ist vollkommen analog der Bestimmung und Beziehung von mechanischem und organischem Theil zum Ganzen. Die Einzelheit correspondirt diesem Theil, insofern derselbe gleichsam ein Ganzes darstellt wie jedes Einzelwesen, welches ein Theil des Weltalls oder des Naturganzen bildet, und das Weltall selbst bildet gleichfalls ein einheitliches Wesen wie jedes einzelne mechanische und organische Ganze. Allein diese beiden analogen Beziehungen unterscheiden sich in anderer Rücksicht doch auch wiederum sehr wesentlich. Der Theil steht in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Ganzen, lebt und besteht nur im Leben und Bestande des Ganzen und ist verurtheilt, mit dem Ganzen seinen Bestand zu wechseln und zu Grunde zu gehen. Obschon ein Ganzes, bildet er doch kein selbstständiges Individuum, sondern ist in die individuelle Existenz des Ganzen einbezogen. Nicht also die Einzelheit im Verhältniss zur Allheit. Das Einzelding ist ein, abgetrennt vom Allsein für sich bestehendes Wesen mit Lebens- und Individualbesonderheit und findet seine Bestimmung und Beziehung nur in gewissen Relationen und Modalitäten, welche es mit der Allheit verbinden.

Die modalen Seinsbestimmungen.

1. Quantität und Qualität, Relation und Modalität, welche Kant aus den verschiedenen Arten der Urtheile althergebrachter Logik abgeleitet, und Fichte von Kant übernommen hatte, bezeichnen nur die Art und Weise, wie die Seinsbestimmungen und Beziehungen von Statten gehen und müssen sich bei genetischer Entwicklung derselben von selbst ungesucht ergeben. Freilich machen sich diese Bestimmungen ganz anders, wenn man sie unmittelbar aus dem Buche der Natur, als wenn man sie aus einem alten Scharteken der Logik auf- und übernimmt. Aus der Weltbetrachtung extrahirt, erstehen sie vor Allem zu wirklichem, wahrem und warmem Leben und erheben sich freudig über jenes schematische und automatische Scheinleben, welches sie bei Kant und seinen Nachfolgern führen.

Allgemeines und Besonderes oder das Ding mit den vielen sich besondernden Eigenschaften, von welchen eine jede in Sprache und Erfahrung ein Allgemeines ausdrückt, war im Ganzen und seinen Theilen auf- und untergegangen; es hatte sich gezeigt, dass weder dieses Allgemeine noch dieses Besondere ein für sich seiendes Dasein zu führen im Stande wäre, wenn beide nicht als integrirende Beschaffenheiten eines Dinges an sich, von nur begrifflichen zu existenten Merkmalen sich zu verwirklichen die Macht hätten. Dieses Ding bildet ein Ganzes, das in seine Theile zerlegbar ist; Ganzes und Theile sind wieder in der Einzelheit aufgehoben, welche nur noch Beziehung zur Allheit hat. Die Allheit ist ein Ganzes, die Einzelheit ein Theil dieses Ganzen, aber ein selbstständiger für sich seiender Theil. Als solcher ist er zunächst ein vollkommen gleichgültiger, indifferenter Theil, der ein ganz selbstständiges und gesondertes Dasein und Leben führt, dessen einzige Differentiirung, Beziehung und Bestimmung nur darin zu bestehen scheint, einen grössern oder kleinern Theil des grossen Weltganzen zu bilden.

Das Einzelne tritt uns zunächst als ein Unabhängiges entgegen; es ist ja ein durchaus selbstständiges Ganzes, das in sich selbst sein Genüge hat, indem es in innigster Beziehung und Uebereinstimmung mit allen seinen mechanischen oder organischen, zu dieser Einheit verbundenen Theilen sich befindet. Allein das Weltall ist auch kein beziehungslos zusammengewürfelter Haufe, kein blosses Conglomerat, keine unbegrenzte Anzahl nur sich selbst lebender und für sich selbst bestehender Dinge, Lebewesen, Weltkörper, das beweist uns der mechanische und organische Zusammenhang dieses Weltganzen, von welchem wir ausgegangen waren. Ein absolut unabhängiges Ding giebts nicht, das beweist uns schon die Schwerkraft, vermöge welcher der kleinere Körper stets nach dem grösseren Körper hin gravitirt und mit ihm in die engste und innigste Gemeinschaft zu kommen trachtet. Von dieser Gravitationsbeziehung werden alle Weltkörper gleichmässig umfasst und umfangen, indem alle die kleinern sich immer nach dem nächstgrössten Körper hinzubewegen verlangen, welcher seinerseits wieder irgend einem andern Centrum zustrebt. Ein jeder einzelne Weltkörper und alles, was zu ihm gehört, wird durch diese Gravitation in die ewige Kreisbewegung hineingezogen, derart, dass jedes Einzelne zum All und das All wieder zu jedem Einzelnen in Beziehung tritt. Die Gravitation versinnlicht und verständigt am alleraugenscheinlichsten, klarsten und eindringlichsten die Beziehung und Bestimmung jedes Einzelwesens für das All und zu dem All, sowie die Beziehung des All zu jedem Einzelwesen. Der grössere Körper scheint dem von ihm abhängigen kleinern gegenüber völlig unabhängig; allein er findet doch wieder einen noch grössern oder ein ganzes System von Körpern, welches ihn gleichfalls zur Abhängigkeit zwingt. Jeder kleine Körper findet noch kleinere, welche von ihm abhängig sind, jeder grosse noch grössere, von welchen er abhängig ist; so ist jeder Körper abhängig und unabhängig, je nach seiner Beziehung und Bestimmung für den grösseren oder kleineren, wichtigern

oder unwichtigern, übergeordneten oder untergeordneten, herrschenden oder dienenden Körper.

Jeder Körper ist nicht eins oder das andere sondern eins und das andere, beides zugleich, und zwar ist das Kleinste nicht nur vom Grössten sondern auch das Grösste vom Kleinsten abhängig. Ganz in demselben Masse und Grade, wie das Grösste das Kleinste beherrscht, wird auch vice versa das Grösste vom Kleinsten, das Uebergeordnete vom Untergeordneten beherrscht. Alles dominirende ist durch das Dominirte gezwungen, seine Herrschaft nur in soweit und nach jener Richtung und Beziehung geltend zu machen, welche von der Natur des Beherrschten zugelassen, derjenigen Bestimmung dient, wofür das Untergeordnete einen Beruf hat und welcher es zustrebt. Ist es doch selbst im Reiche des freien Geistes auch nicht anders. Der Bildner beherrscht nicht ausschliesslich den Stoff, der Stoff beherrscht auch den Bildner, der nichts anders aus dem Stoffe machen kann, als was der Natur desselben gemäss zulässig ist; demgemäss muss auch der Künstler dem Stoffe, welchen er bearbeitet, sein Wirken und Schaffen anzupassen suchen. In der Natur beherrscht nicht allein das Ganze die Theile sondern der Theil beherrscht auch das Ganze. Zunächst ist jeder Theil eine Vervollständigung des Ganzen, das ohne ihn auch nur ein Theil wäre, dann steht aber auch der Theil als das Ganze eines Ganzen dem Ganzen bis zu einem gewissen Grade selbstständig gegenüber, und muss das Ganze sich nach dem Theile ebensogut richten wie der Theil nach dem Ganzen.

Dieses Verhältniss der Abhängigkeit und Unabhängigkeit empfängt durch die gegenseitigen Einwirkungen des einen auf das andere realen Ausdruck. Jedes Ding ist abhängig und empfängt Einwirkungen von andern Dingen; übt seinerseits wieder seine Ein- und Gegenwirkungen auf die verschiedenste Weise. Entweder es erwidert die Einwirkungen durch Gegenwirkungen, oder es giebt dieselben nach anderer Richtung hin weiter oder aber es übt als quasi

Unabhängiges seine initiativen Einwirkungen auf untergeordnete Dinge. Die Wirksamkeit der Dinge ist eine dimensionale nach oben, nach unten, nach allen Seiten und allen Zeiten und umfasst nicht nur dieses und jenes, sondern alles und jedes. So wird die Einwirkung und Gegenwirkung zur Wechselwirkung.

2. Vermöge dieser Wechselwirkung fügt sich das Einzelne zum All, und wird wiederum auch das All zu einem Einzelnen, Einen und Einzigen. Jedes Ding empfängt von allen Seiten und Richtungen Einwirkungen und übt nach allen Seiten sich richtende Gegenwirkungen; dieses Verhältniss nennen wir Wechselwirkung. Die Einwirkungen und Gegenwirkungen der Dinge sind ihre Beziehungen. Alles steht mit Allem in Beziehung und bildet mit ihm das Eine und Ganze des Alls. Alles für Eines, Eines für Alles. Ein jedes Ding steht gleichsam im Centrum des Alls, und Alles dreht, ordnet und körpert sich um dasselbe wie um seinen Krystallisations-, Dreh- und Angelpunkt. Wie viel Dinge, so viel Weltcentren, und von jedem Centrum aus erhält und unterhält die Welt neue Einheitsbeziehungen; alle als Folge der Wechselwirkung der Dinge unter einander. Diese Wechselwirkung, beim Dinge und seinen Eigenschaften beginnend, leitet und bestimmt das Ganze und seine Theile und findet ihre Erfüllung und Vollendung in der Beziehung des Einzelseins zum Allsein. Von einem einheitlichen Weltall kann überall nur die Rede sein vermöge der Wechselbeziehung zwischen dem All und jedem Einzelnen.

Wechselwirkung ist die Form der Thätigkeit im Allsein. Schon die Eigenschaften und Theile des Dinges an sich stehen mitsammen in Wechselwirkung, doch ist in diesem An-sich-sein der Dinge die Bedeutung, der Zweck, das Endergebniss der Wechselwirkung ein ganz anderes wie im Allsein. Dort bezweckt sie eine in sich selbst unterschiedene Einheit, welche in diesem Unterschiede sich behauptet, indem sie die Vielheit in der Einheit ganz und gar auf-

gehoben sein lässt; hier bezweckt sie eine dingliche Einheit, worin einem jeden der unendlich vielen Dinge seine Selbstständigkeit gewahrt bleibt. Dort bewirkt die Wechselwirkung die Einheit in der Vielheit, hier die Vielheit in der Einheit. „Die Wechselwirkung", sagt Trendelenburg, „ist die geheimste Macht der Natur, durch welche sich das nothwendige Ganze noch in den spielenden Flocken der kleinsten Theilchen offenbart. Diese Wechselsprache der Dinge ist das lebendige Gegentheil der stummen Vereinzelung. Wo eine zwingende Gewalt die natürliche Wechselwirkung aufhebt, da seufzen die Dinge und geben in dem Bedürfniss oder noch im Untergange die Sehnsucht zum Ganzen kund."

3. Soweit jedoch in dieser Wechselbeziehung nur die Einzelheit in Betracht kommt, erscheinen uns die Eigenschaften und Theile der Dinge wie auch die Dinge selbst als rein zufällige. Sie sind zwar so, sie könnten aber auch anders sein; für die Wechselbeziehung der Einzeldinge unter einander ist das vollkommen gleichgültig; es ist eben zufällig, dass die Dinge so sind, wie sie sind. Ob der Baum ein Nussbaum oder ein Apfelbaum, ob er eine Fichte oder ein Ahornbaum ist, oder ob überhaupt ein Baum oder ein Fels an dieser Stelle sich befindet, ist rein zufällig. Ja es kann uns, wenn wir nur auf die Einzelheit achten, ganz zufällig erscheinen, dass es überhaupt Bäume giebt, es kann uns selbst zufällig erscheinen, dass es Menschen giebt; eine Natur auch ohne Bäume und Menschen ist sehr wohl denkbar, ebenso ist es denkbar, dass Bäume und Menschen ganz anders beschaffen und veranlagt seien, als sie sich sonst in der Natur zu präsentiren pflegen. Nothwendig wird das Ding und seine Beschaffenheit erst dann, wenn es in Bezug auf das All gesetzt und aus dem All herausgewachsen angeschaut wird.

In dieser elementaren Betrachtungsweise ist uns selbst die Wirklichkeit des Seins noch nicht verbürgt. Wir sind durchaus noch nicht sicher, dass etwas so ist, wie es uns erscheint. Das Besondere ist das Sein, nicht wie es ist,

sondern wie es uns erscheint. Das Besondere ist das von andern gesonderte, das seine Bestimmtheit noch nicht an sich selbst, sondern nur in Bezug auf das andere hat, also ein rein Relatives. Da das Andere zunächst auch nur ein Besonderes und Relatives ist, so löst sich die Welt in lauter Besonderheiten und Relativitäten auf. Alles ist blosser und blasser Schein.

Das Besondere wird verallgemeinert, gewinnt an und für sich seiende Bestimmtheit. Der Schein wird zum Sein. Diese Verallgemeinerung vollzieht sich mittelst des Denkens und Sprechens. Was das Denken passirt und im Worte Ausdruck gefunden hat, ist verallgemeinert und als Allgemeines auch verwirklicht. Die Wirklichkeit ist jedoch keine bloss erdachte und präcisirte, sondern an sich seiende Wirklichkeit, welche durch das Denken und Sprechen eben nur zu Bewusstsein gekommen ist. Das Wirkliche ist nicht mehr Schein sondern Sein, aber es ist doch nur ein zufälliges Sein, das auch nicht sein oder anders sein könnte.

In dieser Kategorie der Zufälligkeit kann jedoch das Wirkliche nicht sein Beharren finden. Die Wechselbeziehung des Allseins, selbst die Wechselbeziehung des Ganzen und seiner Theile duldet keinen Zufall. Das Ganze und das All können mit dem Zufall sich in keinerlei Beziehungen einlassen. In dieser Beziehung des Theils zum Ganzen, des Einzelnen zum All liegt ja seine Bestimmung, und Bestimmung ist kein Zufall. Bestimmung ist objective und subjective Nothwendigkeit; das will an dieser Stelle bedeuten: Nothwendigkeit vermöge der Beziehung des Allganzen zu den Einzeltheilen und Beziehung der Einzeltheile zum Allganzen. Das All bestimmt das Einzelne und kleidet es in die Form der Nothwendigkeit; das Einzelne bethätigt und bestätigt diese seine Nothwendigkeit, indem es die Allbeziehung erst möglich macht.

4. Das Besondere ist die Möglichkeit des Allgemeinen, der Theil ist die Möglichkeit des Ganzen, das Einzelne die Möglichkeit des Alls. Möglichkeit ist Theil-

und Einzelbestimmung und Beziehung, sonst weiter nichts. Bezüglich der Auffassung dieser modalen Beziehungen oder Kategorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit herrscht unter den Philosophen die grösste Unklarheit. Die meisten Wirrnisse dieser Art entstehen durch die Einmischung der Wirklichkeit in diese Beziehung. Wirklichkeit ist keine Modalität sondern Realität. Das Wirkliche bedarf nicht erst des Beweises der Möglichkeit, weil es diese Möglichkeit schon in sich schliesst. Wäre das Wirkliche nicht möglich, dann wäre es auch nicht wirklich. Seine Wirklichkeit beweist uns seine Möglichkeit, aber nicht umgekehrt. Das Wirkliche, Daseiende, die Natur, die Welt haben, um entstehen und wirklich werden zu können, nicht darauf zu warten brauchen, bis ihnen vom logischen und philosophischen Verstande erst ihre Möglichkeit zugesprochen war. Das Wirkliche ist der Grund aller Möglichkeit, nicht umgekehrt.

Das Wirkliche kommt bezüglich seiner Möglichkeit schon gar nicht mehr in Frage, allein wir werden, um die Möglichkeit zu verstehen, stets auf das Wirkliche rekurriren müssen. Das Mögliche ist nicht das, was ist, sondern was sein kann, und die Bedingungen für dieses Sein-können werden stets aus der Wirklichkeit zu entnehmen und an der Wirklichkeit auf Richtigkeit und Gültigkeit zu prüfen sein. Was sein kann, das ist noch nicht, aber es kann sein, weil die Bedingungen hierfür in der Wirklichkeit gegeben sind. Die Möglichkeit ist ein Schluss, zu welchem die Wirklichkeit die Prämissen liefert.

Alles Wirkliche ist ein Zufälliges oder etwas, das ist, aber auch eben so gut nicht sein könnte, das Mögliche dagegen ist etwas, das noch nicht ist, aber eben so gut auch sein könnte. Die Möglichkeit unterscheidet sich in nichts weiter von der Wirklichkeit, als dass sie noch nicht ist. Kant hat Recht, wenn er meint, dass begrifflich zwischen 100 möglichen von 100 wirklichen Thalern an sich kein Unterschied sei, und erst für meinen Besitzstand mache das

einen Unterschied aus. Mit dieser Bemerkung aber gelangen wir zu einem andern und Hauptunterschied zwischen der Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Möglichkeit ist das lediglich im Begriffe, aber nicht in der Wirklichkeit Seiende. Alles, was widerspruchslos begriffen und gedacht werden kann, das ist ein mögliches Sein. Das wirkliche ist ganz gewiss auch ein mögliches Sein, denn es kann begriffen und gedacht werden.

Wenn etwas nicht begriffen und gedacht werden kann, so liegt das vielleicht auch an der beschränkten Einsicht und Erfahrung der Menschen. Wenn aber Einsicht und Erfahrung dem Begriffenen und Gedachten widersprechen, so bezeichnen wir das als unmöglich. Das Unmögliche ist ein Begriffenes und Gedachtes, dem sich schon bei seiner Inbetrachtnahme das anerkannt Wirkliche und Wahre feindlich gegenüberstellt. Das Unmögliche ist auch ein Unwirkliches und kann niemals Wirklichkeit erlangen, denn das Wirkliche ist gleichzeitig auch ein Mögliches, wenn es sich auch von der gedachten Möglichkeit seine Wirklichkeit nicht erst erweisen zu lassen braucht. Wirklichkeit und Unmöglichkeit sind ewig unvereinbare Widersprüche. Doch kann man sich auch irren. Wird etwas als der Wirklichkeit entsprechend, mithin als möglich angesehen, was unmöglich, oder wird etwas als unmöglich angesehen, was möglich, so ist das ein Irrthum.

Wie das wirkliche Sein ist auch das mögliche ein bedingtes Sein. Das Wirkliche ist durch die Wechselbeziehung der Dinge selbst bedingt, das Mögliche ist durch die aus dieser Wechselbeziehung entstammte Erfahrung bedingt. Im Möglichen sind nicht, wie Trendelenburg und andere meinen, „nur einzelne Bedingungen der Sache aufgefasst, gleichsam nur ein halber Grund des Entstehens.“ Nein, im wahrhaft und vollkommen Möglichen müssen alle Bedingungen erfüllt, der volle Grund des Entstehens vorhanden sein, sonst wird die Sache, wenn auch nicht gerade als unmöglich, so doch als zweifelhaft, als unwahrscheinlich aufgefasst. Die Möglichkeit unterscheidet sich ja in nichts weiter von der Wirklichkeit als nur bezüglich ihres Daseins. Das Wirk-

liche ist da, das Mögliche könnte da sein. Mögliches und Unmögliches sind volle Widersprüche, volle gegenseitige Verneinungen. Im Unmöglichen thut sich der volle Grund des Ausschliessens, im Möglichen der volle Grund des Setzens kund. Wie im Unmöglichen alle Bedingungen zu seiner Verwirklichung fehlen, so müssen im Möglichen alle Bedingungen zu seiner Verwirklichung vorhanden sein, wenn das Mögliche nicht ein Unwahrscheinliches werden soll. Die volle Möglichkeit des Wirklichen muss mit der vollen Wahrheit in Eins zusammentreffen.

Es ist ja möglich, den Gedanken der Möglichkeit von der Wirklichkeit und Wahrheit zu trennen und für sich allein walten oder, wie man zu sagen pflegt, der Phantasie die Zügel schiessen zu lassen. Unter solchen Umständen ist freilich alles möglich. Der frei waltende Gedanke dichterischer Phantasie vermag in seinen Compositionen alles Mögliche und Unmögliche zusammenzureimen. Man betrachte nur die Sagen- und Mythenbildung im Volke, die Fabel- und Märchendichtung, überhaupt alle künstlerische Gestaltungsfähigkeit. Doch steht diese Möglichkeit künstlerischer Schaffenskraft anderweitig wieder unter der genauesten Controle und in innigster Harmonie mit der Wirklichkeit, indem sie Natur- und geistige Vorgänge zu personificiren und zu individualisiren trachtet. Diese Denkweise der Möglichkeit ist allerdings die weiteste, aber keine schrankenlose. Sie ist durch die Wirklichkeit der Vorgänge, die sie zu personificiren und zu individualisiren sich getrieben fühlt oder freiwillig unternimmt, gehalten und gebunden; schweift sie darüber hinaus, so verfällt sie ins Barocke und Bizarre, wird widerlich und unschön und nähert sich der zügellosen Phantasie des Traumes und Wahnsinns. Aber selbst diese zügellosen Gebilde des Traumes und Wahnsinns stehen nicht ausser Beziehung zu der Wirklichkeit, sie lassen nur die Gestaltungen und Vorkommnisse der Wirklichkeit in ganz ungebräuchlicher, vernunftloser und unnatürlicher Weise in Gedanken ablaufen.

5. Die Möglichkeit ist nur eine gedachte, niemals eine existente. Man redet viel von einer realen Naturmöglichkeit, wie etwa die Möglichkeit des Eies ein lebendes Wesen, die Möglichkeit des Kerns und Keims eine Pflanze, die Möglichkeit des Atoms Alles zu werden. Diese Dynamis ist aber keine Möglichkeit sondern eine Wirklichkeit; sie zeigt das Wirkliche in einem gewissen, vielleicht ersten Stadium seiner Entwicklung. Die fötalen, germinalen, blastemalen Entwicklungsstadien gehören zum Wesen des Thieres oder der Pflanze wie die fertigen Thiere und Pflanzen selbst. Das Ei steht in demselben Verhältniss zum ausgewachsenen Huhn wie das Küchlein, und der Keim zum Baume wie der Setzling aus der Baumschule. Wir nennen dieses Verhältniss eine reale, dingliche oder natürliche Möglichkeit. Allein diese Möglichkeit oder dieses Vermögen, diese Aristotelische Dynamis hat mit jener realen Möglichkeit, von welcher hier die Rede ist, nichts gemein als den Namen. Es ist ein grosser Unterschied zwischen dem, was nicht ist aber sein könnte, und dem, was ist und noch mehr zu werden verspricht. Die Möglichkeit ist ein reiner Begriff, die Dynamis oder Entwicklungsfähigkeit ist eine in der Wirklichkeit sich vollziehende Thatsache, welche den modalen Beziehungen der Dinge nicht zuzurechnen ist. Dingliches und Begriffliches darf nicht vermischt werden. Das Kind ist nicht die Möglichkeit des Mannes, sondern es ist der Mann selbst auf dem Wege seiner Entwicklung; ebenso ist das Ei das lebende Wesen, der Keim die Pflanze selbst im Anfange ihrer Entwicklung. Man verwechselt ganz einfach zwei vollständig heterogene Dinge, einen unter dem Entwicklungsgesetze stehenden Naturvorgang mit einem rein logischen Begriffe, welcher bei einer modalen Anschauung der Dinge angewandt worden ist. Den einen Vorgang vollzieht die Natur, den andern das Denken, das ist doch wohl ein sehr grosser Unterschied. Anhaltspunkte zur Vergleichung sind allerdings genugsam vorhanden, daher der Irrthum.

Es werden beispielsweise mit dem Begriffe der Möglichkeit gewisse Operationen vorgenommen. Der Botaniker sucht die mögliche Klasse und Art einer aufgefundenen Pflanze zu bestimmen, der Zoologe aus aufgefundenen Knochen das Thier, dem sie angehörten, zu classificiren; jemehr Kennzeichen vorhanden sind, um so mehr gewinnt die Möglichkeit der Classification an Anhaltspunkten. Wie weit Kenntniss und Scharfsinn ihr diesbetreffendes Vermögen ausgebildet, mag man daraus erkennen, dass dem Zoologen mitunter nur ein Knochen genügt, um daraus das Thier zu construiren und zu classificiren. So ein kleiner Theil enthält für den Kenner eine solche Kraft der Möglichkeit und Bestimmtheit, dass dadurch die hundertfältig überwiegende Masse des Unbestimmten mitbestimmt wird. Diese Operation des Möglichkeitsbegriffes mit Knochen und Staubgefässen kann wie Keim und Ei als reale Möglichkeit angesehen werden. Das Denken fragt: Welch ein Wesen mag das in Wirklichkeit sein, von welchem diese Dinge Möglichkeitsbedingungen enthalten? Indem das Denken die fehlenden Bedingungen voraus- und herzunimmt, erreicht es den gesuchten Begriff der Wirklichkeit.

Demnach unterscheiden sich beide Möglichkeiten, wie sie im Knochen und im Ei ausgeprägt liegen, wesentlich von einander. Der Knochen ist und bleibt Knochen und bewegt sich nicht selbst dem Ziele der Wirklichkeit entgegen, welches erreicht werden soll, das thut vielmehr das Denken und nur das Denken. Beim Ei freilich muss das Denken gleichfalls bis zur werdenden Wirklichkeit vorauseilen, allein Ei und Keim machen in Wirklichkeit den Weg auch selbst und haben ihn schon millionenmal gemacht, wenn auch unendlich langsamer; das Denken folgt hier nur dem gar nicht zu verfehlenden, gebahnten Wege. Das ist beim Knochen anders, da muss das Denken den Weg von der Möglichkeit zur Wirklichkeit suchen und kann ebenso leicht irre gehen als zum rechten Ziele gelangen. Beide Dinge jedoch, Ei sowohl wie Knochen, sind nicht selbst die Möglichkeit, diese wird vielmehr vom Wirklichkeitsbegriffe entnommen und den Dingen zugebracht.

Das Mögliche ist stets ein voller und ganzer Begriff; so lange noch Bedingungen fehlen, ist es noch kein Mögliches, es ist noch zweifelhaft, unwahrscheinlich, ungewiss, unmöglich. Die volle Möglichkeit ist wie die volle Wahrheit, so auch die volle Gewissheit. Die Möglichkeit ist darum auch nie, wie gesagt wird, ein Zukünftiges sondern ein stets Gegenwärtiges. Das mögliche Sein ist ein gegenwärtiges Sein. Die Wirklichkeit hat keine Gegenwart. Die Wirklichkeit ist in der Gegenwart das, was sie jetzt ist. Der Moment des Jetzt aber ist eben so zeitlos wie der Punkt raumlos. Das Wirkliche ist entweder ein Vergangenes oder ein Zukünftiges, nur das Mögliche ist das in Gedanken stets Gegenwärtige.

Es giebt nur eine Möglichkeit, diese ist der Vollbegriff dessen, was sein kann. Wenn verschiedene Arten der Möglichkeiten unterschieden werden: — Möglichkeit aus der wirkenden Ursache, Möglichkeit aus dem Zwecke, innere und äussere Möglichkeit — so entstehen diese Unterschiede vermöge der verschiedenen Operationen, welche mit dem Möglichkeitsbegriffe vorgenommen werden, oder sie enstehen realiter aus dem Begriffe dessen was vermöge der Entwicklungsgesetze aus dem Keim hervorgeht. Es sind das die sogenannten realen Möglichkeiten, welche Sein und Geschehen auf ihrem Werdegange begleiten. Diese verschiedenen Arten der Möglichkeit gehören nicht hierher, sondern in die Logik. Wir haben es nur mit der einen und reinen Möglichkeit zu thun oder mit der Möglichkeit, welche stets mit der Wirklichkeit correspondirt.

6. Die wahre Möglichkeit trifft stets mit der Wirklichkeit in Eins zusammen. Allein sie geht über die Wirklichkeit — und darin liegt ihre hohe Bedeutsamkeit — insofern hinaus, als nicht allein das, was sein könnte und wie es sein könnte, sondern auch das, was sein sollte und wie es sein sollte, in ihr Bereich fällt. Die Wirklichkeit ist die

Zufälligkeit. Dass ein Ding ist und so ist, dass eine That geschieht und so geschieht, ist rein zufällig; man kann dem gegenüber vieltausend Möglichkeiten aufstellen, welche Ding und That entweder ganz entbehrlich machen oder dem Dinge eine andere Gestalt, der That einen andern Verlauf geben würden, als beide in der Wirklichkeit aufzeigen. Jede wirkliche Dinggestalt und jeder wirkliche Thatverlauf bezeichnet eine Möglichkeit. Alle die andern Möglichkeiten, soweit sie zugänglich sind, dagegen gehalten und damit verglichen und unter allen diejenige Möglichkeit hervorgehoben, welche dem vergleichenden Verstande als die beste erscheint, ergiebt jene die Wirklichkeit corrigirende und über sie hinausgehende Möglichkeit des Sollens, welche das zu verschönern, zu verbessern, zu vervollkommnen trachtet, was der Zufall der Wirklichkeit verfehlt hat. Dass die Phantasie, welche überhaupt weiter nichts ist als der schöpferische Gedanke der Möglichkeiten, dabei gar vielfach sich in Illusionen wiegt, ist unvermeidlich. Allein diese Illusionen sind oft gar wunderbar schön, haben auch oft weit mehr innere Wahrheit als die Wirklichkeit selbst. Selbst jene goldenen und holden Jugendträume, jene glänzenden Luft- viel besser noch „Lichtschlösser" genannt, die mögliche Gestaltung der Gegenwart und Zukunft betreffend — wie sind sie so bezaubernd und beseligend!

7. Diesem effectvollen und geistanregenden Walten der Möglichkeit des Sollens begegnen wir auf allen Lebensgebieten, überall Blumen streuend, überall Licht verbreitend, überall Heil spendend, überall Schönheit hervorbringend. An dem Wirklichen als dem Zufälligen, Augenblicklichen und Unvollendeten kann der Geist an keinem Punkte ein Genüge finden. Die Menschen können sich nicht beruhigen bei der Unvollkommenheit der religiös-sittlichen Zustände und sonnen sich in der Möglichkeit einer zukünftigen Erlösung des Menschengeschlechts, welche die reinste Atmosphäre des Glückes und des Heils verbreiten und die Menschen nur noch die Lebenslust des Friedens und der Liebe athmen

lassen wird. Nicht umsonst haben die Völker die Bibel zu ihrem Religions- und Sittenbuche gemacht; in der Bibel hat diese Erlösungshoffnung den adäquatesten Ausdruck gefunden. Gemäss dieser Möglichkeit des Sollens arbeitet Wissenschaft und Leben unaufhörlich an der Verbesserung aller Zustände. Die Wissenschaft, um die letzten Schranken zu beseitigen, welche sie von der als möglich gedachten, vollständigen Durchdringung und von der klaren und durchsichtigen Erkenntniss alles Seins und Geschehens trennt und zurückhält. Ebenso strebt die Wissenschaft dahin, den der Möglichkeit vorschwebenden Zusammenhang des unermesslichen Wissensstoffes nachzuweisen, alles systematisch zu ordnen und schliesslich auch dem Einheitsgedanken der innern und äussern Welt zum entsprechendsten Ausdrucke zu verhelfen.

Dieser Möglichkeit des Sollens gemäss ist das menschliche Bestreben unaufhörlich thätig, das soziale Leben mit allen seinen Gesellschaftseinrichtungen, das wirthschaftliche Leben mit allen seinen Erwerbsordnungen zur besten Ausgestaltung zu bringen und den Erwerb und Verkehr mit allen den technischen Hülfsmitteln zu versehen, welche Wissenschaft und Erfindungsgabe, die ihrerseits wiederum von der Möglichkeit des Sollens den Antrieb hierzu empfangen haben, an die Hand geben.

Ohne diese Möglichkeit wäre eine Kunst nun erst ganz und gar unmöglich. Die Kunst macht an der Wirklichkeit nur ihre Studien, das heisst, sie sucht durch vollständig naturgetreue Nachbildung die nothwendigen, technischen Fertigkeiten zu erlangen; ihre schöpferische Kunstarbeit jedoch vollzieht sich ohne jedes weitere Interesse, nach der Möglichkeit dessen, nicht wie die Dinge und Thatsachen in Wirklichkeit sind, sondern wie sie in bester und schönster Vollendung sein sollten. Vermöge dieser Möglichkeit gelangt die Kunst zur höchsten und schönsten Wirklichkeit. In diesem Gedanken liegt das Princip aller Kunstübung und Kunstlehre eingeschaltet und eingeschachtelt; an diesen

Gedanken hätte die Kunst theoretisch und praktisch anzuknüpfen.

8. Die Lehre von der Möglichkeit ist eine Grund- und vielleicht gar die Hauptlehre der Philosophie als Weltweisheit; durch sie erlangen wir eine Einsicht in das wahre Wesen der Weltdinge wie des Weltgetriebes und müssen darum suchen, bis in das Innere der Möglichkeit vorzudringen, weil dadurch erst die Erkenntniss dessen, nicht allein was möglich sei, sondern auch wie etwas möglich sei, erschlossen wird. Wir sagten, das Wirkliche bedürfe nicht erst des Beweises seiner Möglichkeit, wohl aber hat dieser Beweis geführt werden müssen, um zur vollen und wahren Erkenntniss des Wirklichen zu gelangen.

Zu dieser Erkenntniss und Einsicht der innern Möglichkeit einer Sache gelangen wir, wenn wir das Allgemeine im Besonderen, das Besondere im Allgemeinen aufzufassen und darzustellen vermögen. Das Allgemeine besondert sich, das Besondere verallgemeinert sich. Das Allgemeine besondert sich, indem es in seinem reinen und abgetrennten An-sich betrachtet und angeschaut wird; das Besondere verallgemeinert sich, indem es als ein gar vielfaches, sich immer gleichmässig wiederholendes Sein betrachtet und angeschaut wird. Von den vielfachen Wiederholungen ist aber keine der andern vollkommen gleich; kein Blatt auf dem Baume, kein Ziegel auf dem Dache ist dem andern vollkommen gleich, ja selbst das Grün des Blattes, das Roth der Ziegel ist sehr verschieden, sowohl was jedes einzelne Blatt und jeder einzelne Ziegel als auch was das Blattgrün jedes einzelnen Baumes und das Ziegelroth jedes einzelnen Daches betrifft.

Indem das Einzelne, was es auch sei, Ding oder Eigenschaft eines Dinges, trotz dieser vielfachen Variation sich als dasselbe behauptet, wird es zum Allgemeinen. In dieser Allgemeinheit des Besonderen sehen wir seine Wahrheit, in dieser Besonderheit des Allgemeinen sehen wir seine Wirklichkeit. In der Wahrheit und Allgemeinheit liegt die

Möglichkeit des Besondern und Wirklichen, so für jedes besondere Ding, so für eine jede seiner besondern Eigenschaften. Das Ding an sich ist schon ein Allgemeines und darum ein Wahres. Die innere Wahrheit und Möglichkeit eines Dinges erlangen wir aber erst, wenn wir die Möglichkeit und Wahrheit der zur Einheit des Dinges sich zusammenfassenden und zusammenfügenden Eigenschaften und Bestandtheile desselben kennen gelernt haben.

Erst durch diese formale wird die reale Möglichkeit des Dinges erkannt. Mit der Erkenntniss der formalen Möglichkeit gehen wir rückwärts bis zum Ursprunge des Dinges und sehen Eigenschaft zu Eigenschaft sich bilden, Theil zu Theil sich fügen und erlangen Klarheit nicht nur von der Möglichkeit des Seins, sondern auch von der Möglichkeit des Gewordenseins. Mit dieser Erkenntniss wird die ganze und volle Einsicht in die Möglichkeit des Dinges, wenn man nicht allein sieht wie das Ding ist, sondern auch wie es wird, erst vollständig erschlossen. In dem Gewordensein zeigt sich erst die volle Möglichkeit und Wahrheit des Seins. Das Gewordensein ist die Probe auf das Sein. Niemals wäre diese Möglichkeit des Werdens und Gewordenseins zu erkennen gewesen, wenn nicht zuvor die Möglichkeit des realen Seins vermöge Erkenntniss derselben vorangegangen wäre. Ei und Keim lassen nicht erkennen, was aus ihnen werden kann, wenn uns nicht die Erfahrung mit der Erkenntniss des gewordenen Thieres oder der Pflanze zu Hülfe kommt; ebensowenig lassen die verstreuten Baumaterialien erkennen, welch ein Haus daraus werden soll. Erst mit Hülfe der wirklich gewordenen Möglichkeit lässt sich die wirklich werdende erkennen.

Eine solche Möglichkeit, welche aus dem Allgemeinen die Möglichkeit alles Besonderen erkennt und erschliesst, lässt sich auf alle Arten der Möglichkeit, Möglichkeit von Dingen und von Thatsachen, Möglichkeit in Natur und Kunst — Kunst hier im allerweitesten Sinne des Wortes als das Werk alles Könnens genommen — anwenden. Jedes

Ding ist gleichzeitig auch Thatsache; denn jedes Ding hat seine Geschichte, und zwar ist diese Geschichte eine doppelte. Sie lehrt erstlich, wie das Ding im Allgemeinen von kleinen Anfängen bis zur gegenwärtigen Vollkommenheit sich entwickelt hat. Sie lehrt ferner, wie jedes einzelne Ding im Besondern aus Keimen oder Materialien sich herausgebildet hat. Die einzelnen Enstehungs- oder Entwicklungsphasen sowohl in der allgemeinen, wie in der besonderen Geschichte des Dinges sind auch Besonderheiten, die aus dem Allgemeinen erkannt werden müssen, wenn die volle Möglichkeit des Dinges klar werden soll.

Auch bei der Erkenntniss von der Möglichkeit einer Thatsache muss ganz ebenso verfahren, alles Besondere in der Vorbereitung und Entwicklung der Thatsache verallgemeinert und daraus die Möglichkeit derselben abgeleitet werden. Seien dieses nun Thatsachen der Vernunft, seien es Thatsachen der Geschichte — das Wort Geschichte hier auch ganz allgemein auf alles Geschehen angewandt. — Die Erkenntniss einer thatsächlichen Möglichkeit verläuft ganz in derselben Weise, wie in der dinglichen. Das Resultat des Gewordenseins genügt nicht, auch der Process des Werdens muss hinzugenommen werden, wenn die volle Möglichkeit der Thatsache erfasst werden soll. Das Dreieck ist eine mögliche Figur, man kann es sich in Gedanken construiren und dasselbe vor aller Augen entstehen lassen. Telegraphie, Phonographie sind mögliche Thatsachen, wir sehen und vernehmen sie mit Auge und Ohr und können sie in der Geschichte ihrer Entstehung, Entwicklung und Bethätigung verfolgen und wahrnehmen. Dieses oder jenes Naturphänomen, dieses oder jenes Taschenspielerkunststück ist möglich, — wir sehen, wie es vor unsern Augen sich abspielt, und wenn es uns erklärt wird, begreifen wir dessen Möglichkeit. Eine Geschichtsthatsache begreifen wir in ihrer Möglichkeit, indem wir auf ihren Ursprung zurückgehen, alle die dabei mitwirkenden Einflüsse in Betracht ziehen, die Einfluss übenden vorhergehenden Thatsachen

mitsammt allen örtlichen und zeitlichen Verhältnissen in ihrer Wechselwirkung zu erforschen trachten, — und das alles geschieht, indem das Besondere verallgemeinert und zur Erkenntniss der Thatsachen herangezogen wird.

Alle Erkenntniss der Wirklichkeit beruht auf einer Erkenntniss ihrer innern Möglichkeit, auf einer Erkenntniss ihres Entstehens und Bestehens, Werdens und Wesens. In all' den hierzu gehörenden verallgemeinerten Besonderheiten erkennen wir die Ursache, deren Wirkung die Wirklichkeit, — erkennen wir die Mittel, deren Anwendung zum Zwecke führt. Auf diese Weise gelangen wir zur Einsicht und Macht in und über die Wirklichkeit. Wir lernen zu disponiren, zu componiren, zu produciren. Die Wirklichkeit wird in den Dienst der Menschen gezogen, seine Herrschergewalt immer weiter ausgedehnt, sein Wissen immer mehr vertieft und bereichert, seine Erfindungsgabe auf das höchste gestärkt und verschärft. Das Wirkliche wird nicht nur in seiner Möglichkeit erkannt, das Mögliche auch in die Wirklichkeit eingeführt.

Die Möglichkeit, welche Sache und Thatsache aus den Bedingungen ihres Werdens und Wesens erklären will, ist noch blosser Gedanke, welcher erst noch der Verwirklichung harret, es ist der modale Begriff, welcher unmittelbar zur Wirklichkeit und Nothwendigkeit hinlenkt. Die Möglichkeit ist nicht etwa, wie meist behauptet wird, ein Theil, eine Hindeutung, eine Vorstufe der Wirklichkeit und Nothwendigkeit, — nein, sie ist schon die Wirklichkeit und Nothwendigkeit selbst. Die Möglichkeit ist die Wirklichkeit als Begriff; thatsächlich wirklich geworden wird der Begriff der Möglichkeit zur Nothwendigkeit.

9. Wie wird nun die Möglichkeit zur Wirklichkeit? Ganz einfach dadurch, dass die verallgemeinerte Besonderheit oder die besonderte Allgemeinheit, worin wir die Möglichkeit anschauen, als Begriffe, als Anzeichen und Kennzeichen von Dingen und Thatsachen sich erweisen. Nur das ist als wirklich zu bezeichnen, was auch thatsäch-

liche Verwirklichung gefunden hat. Das Allgemeine ist zunächst blosse Eigenschaft, blosser Begriff, und als solches ist es wohl als die wahre Möglichkeit auch schon irgendwie und irgendwo verwirklicht. Was bedeutet diese Möglichkeit? Doch weiter nichts als die vernunft- und erfahrungsgemäss sein könnende Wirklichkeit. Als dieses Allgemeine jedoch ist sie noch nicht die Wirklichkeit an sich, sondern erst am Andern. An sich ist sie nur das Allgemeine, das immer und überall sein könnende Mögliche. Es hört auf, eine Möglichkeit zu sein, wenn es seine Allgemeinheit aufgiebt und sich als die Besonderheit, die Eigenschaft oder als der Begriff irgend einer existirenden Thatsächlichkeit vorstellt.

Dieser Process ist nun der folgende: Zunächst stellt sich Alles, das Ding mit allen seinen Eigenschaften, als ein Besonderes, Abgetrenntes, Zufälliges dar. Wir können ihm die für-uns-seiende Wirklichkeit nicht absprechen; allein gegen seine an-sich-seiende Wirklichkeit erheben sich noch starke Zweifel, denn uns erscheint zunächst doch nur Alles als ein Relatives, welches seine Wahrheit nicht an sich, sondern am Andern hat. Das Besondere erkennen wir aber als ein Allgemeines, und damit hört es auf, ein Zufälliges und Relatives, ein blosser Schein zu sein; der Schein wird zum Sein, gewinnt feste, unzweifelhafte Existenz — die Wirklichkeit wird zur Wahrheit. Besonderes und Allgemeines, Begriff und Ding, Sein und Schein, Wirklichkeit und Wahrheit haben sich geeinigt, und aller weitere Zweifel an der Wirklichkeit und Thatsächlichkeit ist ausgeschlossen. Die Allgemeinheit ist es, welche die der Wirklichkeit entnommene Möglichkeit der Wirklichkeit wieder zu eigen giebt und die wahre und existente Wirklichkeit der bewussten Erkenntniss und Einsicht zuführt.

10. Das Mögliche wird wirklich dadurch, dass sich dass Allgemeine besondert aber nicht für sich allein stehend und bestehend, sondern sich besondert als besonderer Theil oder besondere Eigenschaft irgend eines Ganzen, beziehungsweise als Vorbedingung irgend eines Thatsächlichen. Es

giebt gar vielfache Arten der Möglichkeit, welche stets streng auseinander gehalten werden müssen, wenn uns ihr Bestand und ihre Wirksamkeit nicht verwirren, und man nicht zu Darstellungen, Auffassungen und Definitionen ihres Bestandes gelangen soll, die alles andere sind, nur nicht das Mögliche. So müssen wir zunächst streng unterscheiden die Möglichkeit von Dingen im Raume und die Möglichkeit von Thatsachen und Ereignissen in der Zeit. Die Möglichkeit des Dinges ist erfasst, wenn dessen Theile und Eigenschaften in ihrer Zusammengehörigkeit und ihrer Wechselwirkung erfasst sind. Die Möglichkeit der Thatsachen und Ereignisse ist erfasst, wenn alle die thatsächlichen Vorbedingungen in ihrer Wechselbeziehung, welche zu den Ereignissen geführt haben, erfasst sind.

Dann aber ist ein Unterschied zu machen zwischen der Möglichkeit unbewusster Naturwirksamkeit, ihrer Dinge und Ereignisse einestheils und der Möglichkeit bewusster Geisteswirksamkeit ihrer Dinge und Ereignisse andererseits. Bei der unbewussten Naturwirksamkeit geht die Wirklichkeit der Möglichkeit voraus. Ding und Ereigniss tritt uns zuerst in seiner Wirklichkeit entgegen, und wir suchen diese in ihrer Möglichkeit zu begreifen, indem wir ihr Wesen und ihr Werden, ihren Bestand und ihre Geschichte zu begreifen suchen. Bei der bewussten Geisteswirksamkeit muss die Möglichkeit der Wirklichkeit vorausgehen. Kein Ding kann angefertigt, keine Thatsache vollbracht werden, deren Möglichkeit nicht zuvor gedacht und bedacht worden und deren Wirklichkeit nicht vorausgeschaut und in allen ihren Theilen und Ausführungen zum Voraus festgestellt ist. Wie hätten jene Kolossalwerke des Alterthums und der Neuzeit jemals vollbracht werden können, wenn ihre Möglichkeit nicht zum Voraus berechnet und die vollendete Wirklichkeit nicht in allen ihren Theilen zum Voraus erkannt und vorgezeichnet gewesen wäre. Mit allen Neuerfindungen verhält es sich ganz ebenso; die Möglichkeit ist in irgend einem erfinderischen und schöpferischen Kopfe zuvor plötzlich aufgetaucht, darauf

hat man die Ausführung, das ist die Möglichkeit in ihrer Verwirklichung in allen Theilen geprüft und festgestellt; nunmehr erst wurde zur Vollführung des Werkes geschritten.

Es kann wohl nicht gut anders sein, als dass bei der bewussten Geistesthätigkeit die Wirklichkeit der Möglichkeit nachfolge, denn die Geistesthätigkeit hat nicht gleich von Ursprung an ihre Möglichkeit in sich selbst, sie muss sie sich erst zumeist von der unbewussten Naturwirksamkeit entlehnen. Die unbewusste Naturwirksamkeit trägt ihre Möglichkeit unvermittelt und von Ewigkeit her in sich selbst. Die bewusste Geisteswirksamkeit muss sich die Möglichkeit ihres Thuns erst von anderwärts herholen, sei es unmittelbar aus der Natur, sei es von anderweitiger Geistesthätigkeit. So sehen wir die Naturwirksamkeit und Geisteswirksamkeit in fortwährender Communication und Wechselbeziehung.

Ursprünglich stammt, ähnlich aller Erkenntniss und Einsicht, die Möglichkeit alles geistigen Seins und Geschehens aus der Möglichkeit des Naturseins und Geschehens. Der Geist jedoch, im Wissen und Wirken fortschreitend und sich vervollkommnend, sucht die Möglichkeit für weitere Wirksamkeit mehr im eigenen als im Naturbereiche. Dass jedoch der Geist in seiner Wirksamkeit sich jemals von der Natur emancipiren und unabhängig machen, oder auch nur ein Verlangen danach empfinden könnte, ist undenkbar. Die Natur ist des Geistes erste und ewige Liebe und „zu seiner ersten Liebe kehrt man doch immer wieder zurück.“ Mag sich der Geist auch noch so tief in sich selbst versenkt und noch so fest in das eigene Besinnen und Betrachten eingesponnen haben — die Liebessehnsucht treibt ihn immer wieder, aus sich herauszugehen und der alten Geliebten sich in die Arme zu werfen. „Ich will gehen und zurückkehren zu meinem ersten Gemahl, denn damals war mir besser als jetzt.“ Und der Geist vertieft sich immer wieder aufs Neue in die Erforschung der Natur, und sie in ihrem ewig unerschöpflichen Reichthum schüttet ihm immer wieder neue

Schätze in den Schooss, und neue Entdeckungen führen immer wieder zu neuen Erfindungen.

Wollen wir die vorhandenen Möglichkeiten noch weiter classificiren, so wird zunächst die historische Möglichkeit zu erwähnen sein, in welcher wir eine angemessene Mischung von Natur- und Geistesmöglichkeit, oder wie man zu sagen pflegt, der Nothwendigkeit und Freiheit wahrnehmen können. Insofern der Mensch ein Naturwesen ist und sein Aeusseres von Naturgesetzen bedingt wird; insofern diese Naturbeschaffenheit in ihm und die Abhängigkeit von der Natur ausser ihm für alle Zeiten fortwirkt; insofern die Charaktereigenschaften nicht nur des Einzelnen, sondern auch ganzer Völkerschaften und all deren Unternehmungen, Beziehungen und Bestrebungen sowohl im Innern, als nach Aussen hin durch Naturgewalt geregelt und gelenkt wird — ist der Geschichtsverlauf der reine Naturverlauf. Insofern andrerseits der Geschichtsverlauf durch bewusste Einwirkung des freien Geistes, besonders aber durch mächtige und bevorzugte Einzelgeister gelenkt, oft ganz um- und neugestaltet wird, ist die Geschichte Geistesthatsache. Das, was in der Geschichte auf die Naturmöglichkeiten, und das, was auf Geistesmöglichkeiten zurückzuführen ist, lässt sich hiernach leicht erkennen. Unterscheiden wir nun schliesslich noch die Möglichkeit im Naturprodukte von der Möglichkeit im Produkte von Menschenhänden, als dynamische und mechanische, als Möglichkeit der innern Entwicklung und der äussern Gestaltung und Zusammensetzung, — so wird der Unterscheidung und Eintheilung der verschiedenen Möglichkeitsformen wohl ein Genüge geschehen sein.

11. Alles Mögliche kann wirklich werden; denn auf diesem Wirklich-werden-können beruht ja eben die Möglichkeit. Der Möglichkeiten, welche wirklich werden könnten, giebt es aber sehr viele; diejenige Möglichkeit, welche von diesen jederzeit wirklich werden muss, ist das Nothwendige. Das Wirkliche ist das, was ist, das Mögliche ist das, was sein kann, das Nothwendige ist das, was sein muss,

wenn es noch nicht ist, so muss es früher oder später zur Wirklichkeit werden. Also vom Sein hängt alles ab; was ist, das kann sein, das muss sein.

Selbstverständlich dass das, was ist, auch sein kann, muss es aber auch sein? Zunächst ist von Müssen keine Rede; es könnte auch nicht sein, oder es könnte auch anders sein. Die tausendfältige Möglichkeit eines Anderssein-könnens steht uns jederzeit zu Gebote; dass es das und dass es so ist, scheint der reine Zufall zu sein. Alles Wirkliche erscheint uns zunächst als ein Zufälliges, bis wir erkannt haben, dass es so sein muss, dass von den tausendfältigen Möglichkeiten dies die einzige Möglichkeit war, welche wirklich zu werden sich gezwungen sah. Die Möglichkeit ist die Vorschau der Wirklichkeit und die Vorbereitung der Nothwendigkeit.

Das Nothwendige ist das, was sein muss; was ist nun aber das, was sein muss? Was nicht anders sein kann, dessen Gegentheil unmöglich wäre. Das ist ganz richtig, allein viel Einsicht in das Wesen der Nothwendigkeit ist dadurch nicht gewonnen. Ob ich sage, das Nothwendige ist das, was sein muss, oder ob ich sage, was nicht anders sein kann, — ob ich es positiv oder negativ ausdrücke, ist so ziemlich Eins und dasselbe. Das So-sein-müssen enthält zugleich schon die Aussage vom Nicht-anders-sein-können und den Beweis von der Unmöglichkeit des Gegentheils. Wir verlangen nach positiven Bestimmungen, die negativen ergeben sich dadurch von selbst. Sagen wir, das, was sein muss, ist dasjenige, was in der Verkettung von Ursache und Wirkung, von Kraft und Aeusserung, von Grund und Folge unvermeidlich ist, so ist das durchaus richtig; allein viel ist auch mit dieser Erklärung noch nicht erreicht; — die Nothwendigkeit ist damit nur in die Urzeit zurückdatirt, wohin wir ihr nicht zu folgen vermögen. Eins basirt immer auf dem andern und folgt aus dem andern, wird bewirkt durch das andere und so zurück in alle Vergangenheit. Das eine wird nothwendig, wenn das andere nothwendig vorausgegangen

war; eine Nothwendigkeit weist immer wieder zurück auf die andere Nothwendigkeit und so fort ins Unendliche, auf diese Weise wird Grund und Ursache der Nothwendigkeit immer weiter zurückverlegt, ohne dass wir sie fassen können.

Das Nothwendige ist das Sein-müssen unter allem Seinkönnen, also das, was nicht anders als so seiend gedacht werden kann. Das Nothwendige ist also wie das Mögliche ein modaler Begriff oder eine modale Kategorie, welche bloss über die Denkweise des Seins etwas aussagen will. Allein es geht doch auch wiederum weit über die Möglichkeit hinaus, als es nicht allein modale, sondern auch reale Bedeutung gewinnt und zwar im eminentesten Sinne, denn es ist die höchste Realität selbst, die aller Zufälligkeit entnommene Wirklichkeit, welche ist und gar nicht anders sein kann, als so, wie sie ist. Als diese Modalität, welche als nicht nichtseiend und nicht anders seiend gedacht werden kann, wird im Nothwendigen die Wahrheit zur Wirklichkeit und die Wirklichkeit zur Wahrheit; Sein und Denken begegnen sich in einer und derselben Beziehung. Das Nothwendige ist die wirkliche Wahrheit, weil sie so und nicht anders gedacht werden kann, und ist die wahre Wirklichkeit, weil sie nur so und nicht anders sein kann; und da in ihr das Seiende als nothwendig gedacht wird, so fällt hier Sein und Denken in Eins zusammen. Solches liegt im Wesen der Nothwendigkeit, welche als Modalität zugleich Realität und als Realität zugleich Modalität ist.

12. In allen diesen Darlegungen sind aber nur allgemeine Kennzeichen der Nothwendigkeit angegeben; von dem, was ihr inneres Wesen ausmacht, ist damit noch nichts ausgesagt. Das Nothwendige ist das Mögliche, allein das aller Zufälligkeit, aller Possibilität und Eventualität entnommene Mögliche. Es ist diejenige Möglichkeit, welche wirklich werden muss, welche durch die Wirklichkeit ihre Nothwendigkeit documentiren kann. Alle Nothwendigkeit erscheint wie alle Möglichkeit in der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit haben wir zu fragen, wenn wir erfahren wollen,

was Möglichkeit und Nothwendigkeit sei. In der dreifachen Beziehung der Wirklichkeit, des Besondern zum Allgemeinen, des Theils zum Ganzen, des Einzelnen zum All vermögen wir wie über das Wesen der Möglichkeit und so auch über das Wesen der Nothwendigkeit Aufschluss zu erlangen. An dieser Stelle kann selbstverständlich nur von der realen Nothwendigkeit die Rede sein, wie sie durch den Begriff des Seins bedingt und gefordert ist. Ihren eigentlichen Platz hat die Nothwendigkeit ja erst in der Gedankenwelt, wo auch Allgemeines und Besonderes hingehören, welche daselbst als deren Analogon dem Ganzen und seinen Theilen gegenübertreten. Ohne Einiges, was erst am angeführten Orte seine volle Erklärung findet, hier schon vorauszunehmen, wird es wohl nicht gut abgehen, so hier, so schon vorher bei Entwicklung der realen Möglichkeit.

Das Allgemeine ist, wie wir bereits gesehen, die in allem Besondern wiederkehrende Dieselbigkeit, das Allem Gemeinsame. Betrachten wir das Allgemeine, wie es sich aus dem Besondern bildet, so sehen wir im Besondern die Möglichkeit des Allgemeinen. Betrachten wir das Besondere, wie es durch das Allgemeine bedingt und bestimmt wird, so erblicken wir im Allgemeinen die Nothwendigkeit des Besondern. Das Besondere ist die Möglichkeit des Allgemeinen, das Allgemeine die Nothwendigkeit des Besondern. Indem ich das Allgemeine von allem Besondern abstrahire oder an demselben demonstrire und zum Ausdrucke bringe, wird es für mich ein Nothwendiges; vielleicht nur ein subjectiv Nothwendiges, aber immerhin ein Nothwendiges. Jede Allgemeinheit ist an und für sich schon eine subjective Nothwendigkeit. Indem ich etwas von einem Dinge aussage oder das Ding selbst zur prädicativen Aussage bringe, mache ich es zu einem Allgemeinen, mithin zu einem Nothwendigen. Jede prädicative Aussage ist eine Allgemeinheit und als solche eine Nothwendigkeit.

Ueber den Begriff des Allgemeinen herrscht grosse Unklarheit und Verworrenheit. Es giebt überhaupt nur ein

Allgemeines, das als allgemein gedachte Besondere. Das Allgemeine ist auch das Besondere, nämlich das infolge Urtheil und Recht zum Allgemeinen erhobene Besondere. Was das Allgemeine sei, darüber braucht man keinen Augenblick im Zweifel zu sein; jeder Sprachsatz giebt davon Kunde, jede prädicative Aussage ist das Urtheil, wodurch dem Besondern die Dignität des Allgemeinen zugesprochen wird. Dass der Ziegel roth, das Blatt grün ist, ist an sich zufällig, der Ziegel konnte ja möglicher Weise grün angestrichen, das Blatt gelb geworden sein. Aber wenn ich sage: „der Ziegel ist roth, das Blatt ist grün", dann habe ich durch Urtheil entschieden, dass sie nothwendig so und nicht anders betrachtet werden müssen. Das Urtheil sucht für diese Besonderheit die im Wesen der Sprache festgestellte Allgemeinheit. Der allgemeine Ausdruck, die Farbe betreffend, aber lautet in Betreff des Ziegels, dass er roth, in Betreff des Blattes, dass es grün sei; und habe ich das ausgesprochen, dann habe ich gethan, was ich thun musste, wie ich nicht anders gekonnt habe. Ich habe geurtheilt nach der Allgemeinheit und darum nach der Nothwendigkeit. Wie es sich jetzt herausstellt, kommt bei der Allgemeinheit zunächst nicht das in Betracht, was das Ding an sich, sondern nur das, was es im allgemeinen Urtheil der Menschen ist. Diese Nothwendigkeit der Allgemeinheit ist noch keine innere, an-sich-seiende, sondern erst eine rein äussere, durch den Schein sich aufdrängende, durch das aussagende Urtheil festgestellte Nothwendigkeit, immerhin aber eine Nothwendigkeit. Die in dieser Art erurtheilte Nothwendigkeit bleibt dieselbe, ob sie sich auf Dinge, ob sie sich auf Thatsachen bezieht.

13. Diese Nothwendigkeit ist zunächst eine bloss subjective, sie ist meine Nothwendigkeit, über welche weder ich noch sonst ein gleichgesinntes und gleichgestimmtes Wesen hinauskann. Allein als rein subjective Nothwendigkeit ist sie nicht über allen Zweifel erhaben, zum wenigsten wird der nachdenkende Forscherblick, der methodisch und systematisch angelegte Geist dabei sich nicht beruhigen

wollen; der fragt nicht allein nach dem Was, sondern auch nach dem Wie und Warum. Er findet auch darin noch kein Genüge, Dinge und Thatsachen zu kennen und zu benennen, sie nach ihrer äussern Erscheinung neben- und nacheinander aufzuzählen und in gleichartige Gruppen zu sondern. Ihm genügt nicht das allgemeine und selbst kategorische Urtheil der Menschen: „der Ziegel ist roth, das Blatt ist grün, der Vogel ist ein Sperling, das Wetterleuchten ist ein Blitz, 2 mal 2 ist 4, die Summe aller Winkel im Dreieck ist gleich zwei Rechten, 1848 war ein Revolutions-, 1870 ein Kriegsjahr"; — zunächst wirft er die Frage auf, wie kommt es, dass man im Allgemeinen nur so und nicht anders urtheilen kann? Eine befriedigende Lösung dieser Frage gewährt die Betrachtung der Nothwendigkeit, welche der Theil durch seine Beziehung auf das Ganze empfängt.

Wir haben durchaus noch keinen vollgültigen Beweis für die Annahme, dass etwas, wie es „im Allgemeinen" für uns ist, nun auch an sich so sein müsse. Wir müssen aber des allgemeinen Urtheils wegen das Für-uns-sein auch als An-sich-sein betrachten, sowohl was das Prädicat als auch was das Subject betrifft, worüber ein Urtheil gefällt wird. Das Subject ist aber das Für-sich-sein, welches an sich so ist, wie das Prädicat von ihm behauptet und aussagt. Ein solches Für-sich-sein aber ist nothwendig ein selbstständiges Ganzes. Erblicken wir in dem Subjecte nunmehr die Nothwendigkeit des Für-sich-seins, das will sagen, des selbstständigen Ganzen, so geht diese Nothwendigkeit des Ganzen auch auf alle seine Theile über, die subjective Nothwendigkeit wird zur objectiven. Es giebt aber kein an- und für-sich-seiendes Allgemeines, es sei denn ein Theil irgend eines kleinern oder grössern Ganzen; nur durch die Selbstständigkeit des Urtheils hat es isolirt und ein Allgemeines und Nothwendiges werden können.

Wie in den Theilen die Möglichkeit des Ganzen, so liegt in dem Ganzen die Nothwendigkeit der Theile. Diese Nothwendigkeit tritt schon klar zu Tage bei der

vulgären und alltäglichen Betrachtungsweise der Dinge und Thatsachen. Das Ganze ist unvollständig, ein Theil ist abgesplittert, hat auf die eine oder andere Weise seinen Zusammenhang mit dem Ganzen verloren, und wir erkennen im Augenblicke die Nothwendigkeit des fehlenden Theils, wohin er gehöre, wie er beschaffen sein und wo er angefügt werden müsse. Oder aber man betrachtet etwa einen vorliegenden Gegenstand, man vergegenwärtigt ihn der Beschreibung gemäss, man construirt ihn sich in Gedanken oder mittelst Zeichnung; auf diese Weise muss man, wenn er für die Einsicht vollständig aufgeschlossen sein soll, die nothwendige Zusammengehörigkeit und zusammengehörige Nothwendigkeit aller seiner Theile erkannt haben.

Im werktäglichen und werkthätigen Leben ermöglicht diese Erkenntniss von der Nothwendigkeit der Theile aus dem Ganzen und für das Ganze nicht nur die Reparatur mangelhafter, sondern auch die Anfertigung neuer Gegenstände selbst ohne vor Augen hingestelltes Modell. Ebenso wenn etwas nach Zahl, Mass und Gewicht bestimmt ist, so ist damit auch jede Theileinheit, als zum Ganzen nothwendig gehörend, bestimmt. Hat man irgend eine Gruppe von Erscheinungen, irgend eine Begriffseinheit, irgend eine Art oder Gattung als ein Ganzes gefasst, so wird ein jedes hierzu gehörige Einzelne als ein nothwendiger Theil dieses Ganzen betrachtet werden müssen. Wenn wir von roth und grün reden, so denken wir dabei an das Farbenbouquet, unter welchem diese mit Nothwendigkeit anzutreffen sein müssen. Mit der Bezeichnung dieses einzelnen Vogels als Sperling ist schon die ganze Art mitbezeichnet, zu welcher dieser Einzelne mit Nothwendigkeit gehört, und die Art wird gleichzeitig unter den Gattungsbegriff Vogel subsumirt, womit auch der Sperling einbegriffen sein muss. Wir sehen eine von rollendem Getöse begleitete, zuckende Lichterscheinung und urtheilen, dass dieselbe zu den oft vorkommenden Naturerscheinungen, welche wir Blitz nennen, gehöre; ja wir sind dessen gewiss, dass selbst das Wetterleuchten ein ferner

Blitz sein müsse. Das Alles sind darum in ihrer objectiven Wahrheit und Nothwendigkeit erkannte Dinge und Thatsachen, weil sie nicht allein als Besonderheiten in der Allgemeinheit, sondern als Theile eines Ganzen wahrgenommen und erfahren werden.

14. Doch sind alle diese nur äusserliche, auf Erfahrungsthatsachen beruhende Arten der Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit wäre nicht die Nothwendigkeit, wenn sie sich hierbei beruhigen könnte. Eben deswegen, weil sie sich als die Nothwendigkeit weiss, sucht sie weiter und tiefer zu dringen und das, was sie als Nothwendigkeit erfahren hat, nunmehr auch als solche von innen heraus zu erkennen. Das geschieht, indem Ding und Thatsache als Theil eines mechanischen und organischen Ganzen angeschaut wird.

In jedem Mechanismus vergegenständlicht ein jeder Theil eine unerlässliche Nothwendigkeit, denn er ist durch die Bestimmung des Ganzen derart mitbestimmt, dass an seiner Gestalt und Function, Stellung und Geltung nichts Wesentliches geändert werden kann, ohne das ganze Maschinenwerk zu hemmen und zu lähmen und es als solches untauglich und untüchtig zu machen. Der Mechanismus ist ein wirksames Ganzes, dessen Kraft und Thätigkeit durch zweckmässige Anordnung der in Trieb gesetzten Theile bewirkt wird. Welche Theile aber so eine Maschine haben, wie diese Theile gestaltet und angeordnet sein müssen, wird durch das Ganze bestimmt. In den Theilen liegt also die Möglichkeit des functionirenden Ganzen und im Ganzen die Nothwendigkeit der hierzu gehörenden Theile. Mit der Erkenntniss des Ganzen ist die Nothwendigkeit der einzelnen Theile erkannt.

Jede Erkenntniss eines Ganzen gewährt einen Schluss auf die Nothwendigkeit der Theile, auch wenn das Ganze ein blosses Menschenwerk, menschlichen Zwecken zu dienen bestimmt, ganz ohne mechanische Functionen wäre. Allein die menschliche Einsicht wird dadurch nicht wesentlich vermehrt, ja selbst dann noch nicht, wenn dieses Menschenwerk den geschicktesten, kühnsten und durchdachtesten Mechanismus vergegenständlichte. Bei allem Menschenwerke muss ja die Einsicht der Herstellung des Werkes vorangegangen, erst muss es erdacht und dann gemacht worden sein. Die Menschenwerke sind nur geschickte Compositionen und Combinationen, welche mit den Stoffen und Kräften der Natur vorgenommen werden. Der Mensch macht sich die Natur dienstbar, um seinen Bestrebungen und Bedürfnissen ein Genüge zu verschaffen. Auch Wissen und Wissenschaft sind nur Compositionen und Combinationen der aus dem Getriebe des Naturganzen gewonnenen Einsichten. Die höhere Erkenntniss von der Nothwendigkeit, welche das Ganze des Mechanismus über alle seine Theile verbreitet, darf auf den Naturmechanismus sich beschränken.

Die Nothwendigkeit verlangt nach Einsicht. Selbst das Kind will sich bei der unmittelbaren, vulgären Nothwendigkeit nicht beruhigen. „Das muss so sein“, „ja“, fragt das Kind, „warum muss das so sein?“ Es muss so sein, weil es der Naturmechanismus so verlangt, weil alle Naturdinge und ihre Bestände nothwendige Theile irgend eines Naturmechanismus sind, dessen Erkenntniss als Ganzes uns zur Einsicht in die Nothwendigkeit aller seiner Theile verhilft. Wie mit dem Mechanismus, so verhält es sich auch mit dem Organismus. Der Organismus ist ja weiter nichts als ein Mechanismus höherer Art, ein Mechanismus, welcher auch für Entstehung, Erhaltung und Erzeugung zureicht. Ein wesentlicher Unterschied zwischen einem Mechanismus und einem Organismus ist nicht vorhanden, denn auch alle die sogenannten organischen Functionen vollziehen sich auf rein mechanischem Wege. Eine andere als mechanische Naturerklärung giebts nicht, weil der Organismus überhaupt keiner Erklärung fähig ist, weil alle Erkenntniss und Einsicht auch in das Wesen des Organismus nur auf Erkenntniss und Einsicht in sein mechanisches Getriebe hinausläuft.

Das Organische kann nicht erklärt, es kann nur wahrgenommen und beschrieben werden; wenn es gelingt, und

soweit es gelingt, den Mechanismus im Organismus nachzuweisen, ist der Organismus erklärt. Freilich ist der Naturmechanismus ein wesentlich anderer als der Mechanismus von Menschenhand verfertigt. Alle die Verirrungen bis zum Materialismus konnten nur dadurch entstehen, dass man sich den Naturmechanismus in seiner Entstehung und Bethätigung nach Art der durch den Menschengeist erdachten und gemachten Mechanismen vorstellte. Der Naturmechanismus, soweit er eben Mechanismus, functionirt gerade wie der Kunstmechanismus in rein mechanischer Weise, mittelst stabiler, zweckmässig gestalteter und zu einem Ganzen vereinigter Theile. Allein die Kraft, welche den Naturmechanismus in Bewegung setzt, ist anderer Art; es ist eine immanente Kraft. Die Kraft, welche den Kunstmechanismus in Bewegung setzt, ist eine separate, von aussen hinzugebrachte Kraft, sei es nun, dass sie sich ganz ausserhalb der Maschine — Wasser- und Damkfkraft, menschliche und thierische Kraft etc. — sei es, dass sie als besonderer Motor innerhalb der Maschine selbst sich befindet. Die Kraft des Naturmechanismus kommt nicht von aussen noch von einem besondern Maschinentheile; diese Kraft wirkt von innen heraus, kommt von allen Theilen zugleich und liegt in den kleinsten Stofftheilchen des gesammten Maschinenkörpers ausgedrückt.

Solchergestalt darf aber auch der Naturmechanismus als Organismus angesehen werden, als er nicht willkürlich hergestellt, sondern durch dieselbe Kraft, die ihn functioniren lässt, auch ins Dasein gerufen ist. Der Mechanismus in der Natur bedeutet überall mehr als der Organismus. Der Organismus ist nur die wunderbare und darum am meisten angestaunte Veranstaltung der Selbstbildung und Selbsterhaltung des Mechanismus, sonst dient überall der Organismus dem Mechanismus. Der Organismus bezeichnet nur Entstehung und Erhaltung, — der Mechanismus und seine Function dagegen den eigentlichen factischen Bestand.

Der Mechanismus als Organismus betrachtet, erweitert die Geltung der Nothwendigkeit, indem ihr Bereich nicht allein über alle Theile des Ganzen, sondern auch über alle Phasen der Entwicklung sich ausdehnt. Das Ei, der Same, der Keim bezeichnen die Möglichkeit der Entstehung von Thier und Pflanze. Vom entwickelten thierischen oder pflanzlichen Organismus aus auf seine Entwicklungsphasen rückwärts geschaut, ist Ei und Keim nicht mehr die Möglichkeit künftigen Werdens, sondern die Nothwendigkeit gegenwärtigen Gewordenseins. Vom Standpunkte des fertigen Organismus aus betrachtet hat aus Ei und Keim nicht bloss dieser oder jener Organismus werden können, sondern es hat daraus dieser oder jener Organismus werden müssen. Aus einem Vogelei kommt kein Säugethier, auch geht aus dem Taubenei kein Habicht hervor oder umgekehrt, und mit den Pflanzenkeimen verhält es sich gerade ebenso. Dort die Eiche im Walde, hier der Kirschbaum im Garten mussten nothwendig aus ihren ursprünglichen Keimen herauswachsen. Der Keim des Eichbaumes im Garten mitten unter Kirschen, der Keim des Kirschbaumes im Walde mitten unter Eichen verpflanzt entwickelt sich nicht etwa schliesslich zu einem Baume gleich seiner Umgebung, sondern ein jeder Keim, wohin er auch verpflanzt werden möge, entwickelt sich zu dem Baume, welcher in seiner Anlage steckt, oder er verkümmert und geht zu Grunde.

Richtig betrachtet ist aber jedes Thier und jede Pflanze wiederum selbst nur Ei und Keim und erhält die Möglichkeit zu gar vielfachen, zukünftigen Organismen seiner Art. Was in ihm blosse Möglichkeit, das ist in der Art und Gattung Nothwendigkeit. Die Arten und Gattungen enthalten die Bestimmung, dass die einzelnen Exemplare nicht etwa zu diesen Arten und Gattungen sich ausbilden und fortpflanzen können, sondern sich ausbilden und fortpflanzen müssen. In dem organischen Leben liegt die Nothwendigkeit von der ewigen Erhaltung und Fortpflanzung, von dem ewigen Werden und Wirken

nicht nur der Organismen, sondern auch der Mechanismen.

15. Auch der Verlauf der Thatsachen und Geschehnisse in der Zeit bilden vermöge gewisser Kräfte und ihrer Aeusserung, des Grundes und seiner Folge, der Ursache und ihrer Wirkung ein Ganzes, welches rückwärts construirt die einzelnen Umstände und Thatsachen mit der Dignität der Nothwendigkeit ausstattet. Jedes Einzelwesen hat seine Geschichte, welche noch über seine individuelle Entstehung und Ausbildung hinaus bis zum Urbeginn aller umgebenden Dinge hinaufreicht. Doch ist diese Geschichte kein isolirter Verlauf des Geschehens, sondern steht in engstem Zusammenhange mit dem Geschichtsverlaufe des gesammten Naturganzen.

Zu diesem Naturganzen gehört aber auch der Mensch, dessen physische Geschichte von der Geschichte des Naturganzen nicht zu trennen ist. Jede Vorbedingnng, jeder Umstand, jedes Ereigniss in dieser Geschichtsentwicklung bedeutet eine von den Thatsachen, welche den Gesammtverlauf der Geschichte sowohl in der Geschichte der Naturgesammtheit als auch in der Geschichte jedes einzelnen Naturwesens erst möglich machen. Gehen wir nun aber in unserer Betrachtung von den Endergebnissen der Geschichte aus, so bilden die Einzelthatsachen nicht mehr Möglichkeiten sondern Nothwendigkeiten, vermöge welcher die Geschichte nicht sowohl diesen Verlauf hat nehmen können, sondern hat nehmen müssen. Von den Einzelthatsachen vorwärts den Resultaten entgegen construirend erblicken wir die Möglichkeit, von den Resultaten rückwärts construirend die Nothwendigkeit des Gesammtverlaufs. Jedes Ding und jede Thatsache ist vorwärts schauend der Anfangspunkt vieler Möglichkeiten, rückwärts schauend das Resultat einer Verkettung von lauter Nothwendigkeiten. Alles Wirkliche in der Natur ist ein Nothwendiges; es hat so sein müssen, wie es ist, wenn es nicht hätte so sein müssen, wäre es überhaupt nicht. Wenn

uns nun aber doch alles Wirkliche in der Natur, Ding und Thatsache, als ein Zufälliges erscheint, so rührt das eben daher, dass wir es nicht im Naturzusammenhange, sondern isolirt dem wechselvollen Spiele der Möglichkeiten ausgesetzt betrachteten. Alles im grossen Naturzusammenhange ist ein Nothwendiges.

Mit dem Augenblicke, da die Menschheit als ein ganz besonders staatenbildendes Ganze in und über der Natur sich ihrer selbst bewusst wurde, beginnt ihre eigene, von freiem Bewusstsein und bewusster Freiheit durchwaltete Geschichte, die Weltgeschichte par excellence. Die Geschichte wäre eben nicht Geschichte, wenn sie nicht den Gesetzen der Möglichkeit und Nothwendigkeit gemäss ihren Verlauf nähme, aufgefasst und dargestellt werden könnte. Die Zusammenstellung einfacher, geschichtlicher Thatsachen in chronologischer Aufeinanderfolge ist wohl ein gutes Geschichtsmemorial, aber noch lange keine Geschichte. Erst jene Darstellung, welche uns im Geschichtsverlaufe einen Entwicklungsgang vorstellig macht von niederm Naturzustande zu höherm Culturzustande, von kleinen Stammeseinigungen zu grössern Staatseinheiten, von engen Nachbarbeziehungen zu allumfassendem Weltverkehr und in dem Ursachenverbande der geschichtlichen Thatsachen die innere und äussere Möglichkeit und Nothwendigkeit dieses Entwicklungsganges aufzuzeigen versteht, nennen wir eine Weltgeschichte.

Der Geschichtsforscher muss sich in die Zeit und ihre Geschehnisse, welche er behandelt, hineinversetzen, vor- und rückwärts schauen. Vorwärts schauend findet er im Vorhergehenden die Möglichkeit alles Folgenden, rückwärts schauend erkennt er das Folgende als die Nothwendigkeit aus allem Vorhergehenden. Vorwärts schauend ist Alles Möglichkeit, rückwärts schauend Alles Nothwendigkeit. Innerhalb des Bereiches der Möglichkeiten oder in der Vorbereitung der Zukunft ist dem thätigen und wirksamen Eingreifen des freien und selbstbewussten Geistes

ein unendlich grosser Spielraum gelassen. Alle Geschichtsthatsachen sind das Werk welthistorischer Persönlichkeiten, in welchen der Geist der Zeit und ihres Volkes individuelle Gestalt gewonnen hat und in der Qualität freipersönlicher Selbstbestimmung zur Bethätigung gelangt ist. Selbst was die mythischen und halbmythischen — nicht zu verwechseln mit mythologischen — Persönlichkeiten anbetrifft, verhält es sich nicht anders, nur dass in Bezug auf diese Persönlichkeiten schwer zu unterscheiden sein wird, was thatsächlich ihr Werk und was das Werk Anderer oder der Gesammtheit ist, von einer spätern Zeit diesen Persönlichkeiten zugeschrieben. Der Weltgang bedarf gross- und geschichtsthätiger Personen, an welche er sich anlehnen und auf welche man die Geschichtsthatsachen zurückführen kann; und wenn er solche in Wirklichkeit nicht vorfindet, so bildet und construirt der Geschichtsgeist und Gang sich solche aus dem Bewusstsein ihrer Nothwendigkeit.

Die welthistorische ist wie jede andere Persönlichkeit ein individuelles, selbstbewusstes, freithätiges Wesen. Vermöge ihrer grossveranlagten, universellen Kraft und Capacität schafft sie Werke, welche alle Zukunft überdauern und den Geschichtsgang in ganz neue Bahnen lenken. Ihr Wesen erscheint als eine Sache der Zufälligkeit, ihr Werk als ein Ausfluss persönlicher Freiheit. Von der Höhe des welthistorischen Standpunktes aus betrachtet, von welcher herab der gesammte Geschichtsverlauf der Vergangenheit mit einem Blicke zu überschauen ist, wird Wesen und Werk der welthistorischen Person zur puren Nothwendigkeit. Alles hat so kommen müssen, wie es gekommen, — die Person, und was sie vollbracht hat. Nichts gehört mehr ihr selbst, alles gehört der Geschichte an, welche ein Werk der Nothwendigkeit ist. Alles was den Stempel dieser Nothwendigkeit an sich trägt, gehört zur Weltgeschiche; nur der ist uns der wahre Historiker, welcher in jeder historischen Thatsache diese Nothwendigkeit aufzufinden weiss. Wir pflegen den Historiker auch als den rückwärts schauenden Propheten zu

bezeichnen. Ganz recht! Er schaut zunächst rückwärts auf alle die historischen Thatsachen der Vergangenheit; aber er schaut die Thatsachen, wie sie mit Nothwendigkeit eintreffen mussten, mit jener Prophetengabe, welche die Zukunft klaren Blicks vorausschaut. Einen andern Propheten können wir uns überhaupt nicht gut denken. Nur von der Gegenwart aus die Vergangenheit überschauend, lässt uns der Blick aufs Ganze die Nothwendigkeit aller Theile auch im Geschichtsverlaufe erkennen. Von der Gegenwart aus in die noch nicht perfect gewordene Zukunft blickend, sehen wir wohl eine tausendfältige Möglichkeit, aber noch keine Nothwendigkeit.

16. Diese reale Nothwendigkeit, welche an Dingen und Thatsachen sich ausspricht und vom Ganzen aus auf alle Theile, Einzelheiten und Besonderheiten sich verbreitet, führt im Denken und Wissen ein eigenes selbstständiges Leben. Das Denken als System von Gedanken, das Wissen als Gebäude der Wissenschaft bilden auch ein Ganzes mit gar mannigfach angeordneten und abgestuften Theilen. Das Ganze in seinen Theilen erblickend und erkennend bezeichnen wir als Analysis, die Theile im Ganzen überschauend und beurtheilend als Synthesis. Analysis und Synthesis sind die Grund- und Vorbedingungen zu allen Wissenschaften. Auf das Materiale der Wissenschaft angewandt, sucht und sammelt, sichtet und sondert die Analysis die Stofftheile, während die Synthesis den gegebenen Stoff zu einem systematisch geordneten, architektonisch wohlgefugten Ganzen verbindet. Auf das Formale der Wissenschaft angewandt, gewährt die Analysis den tiefen und gründlichen Einblick, die Synthesis den klaren und vollständigen Ueberblick.

Aus diesen wenigen Andeutungen schon — ihre Hauptbedeutung kann erst weit später dargelegt werden — erkennt man schon, dass Eins ohne das Andere nicht denkbar ist. Die Analysis ohne Synthesis schafft wohl gedächtnissmässiges Wissen, aber keine Wissenschaft; eine Synthesis ohne Ana-

lysis schafft bestenfalls eine Disposition, einen Grund- und Abriss einer Wissenschaft, aber noch kein mit allen Gütern und Ausstattungsgegenständen der Wissenschaft erfülltes Gebäude. Die Synthesis verhält sich zur Analysis wie das Ganze zu seinen Theilen. In der Analysis liegt die Möglichkeit des wissenschaftlichen Ganzen, in der Synthesis die Nothwendigkeit der wissenschaftlichen Theile. Eine Wissenschaft wird erst möglich, wenn genügender Stoff gesucht und gesammelt, gesichtet und gesondert vorliegt. Ist die Wissenschaft einmal vorhanden, so erscheint im Ganzen die Nothwendigkeit aller ihrer Theile mit ihren Gliederungen, Schichtungen, Vernietungen und Verkittungen. Von der Höhe des synthetischen Ganzen aus sind die Theile und ihre Gliederung am besten zu überschauen und nach Geltung und Bedeutung zu beurtheilen; es wird sich klar zeigen, wo etwas zu viel ist, wo noch etwas fehlt, wo die Anordnung eine richtige und wo sie eine falsche, wo die Forschung bereits die beste Arbeit gethan hat, und wo der Forschung noch ein weites Feld offen bleibt. So postulirt und bedingt eine die andere — keine Synthesis ohne Analysis, keine Analysis ohne Synthesis.

17. Hiermit ist die Machtsphäre der Nothwendigkeit noch lange nicht abgeschlossen, zumal von der mathematischen und philosophischen Nothwendigkeit erst in der Wissenschaft der Gedankenwelt abgehandelt werden kann; erst in den Beziehungen des Alls zu allem Einzelnen zeigt sie sich als die allwaltende Königin alles Seins in aller ihrer Macht und Majestät. Bildet die Welt ein mechanisches und organisches Ganzes, so muss alles Einzelne, auch das kleinste und unscheinbarste als ein integrirender Theil in dieses Ganze mit einbezogen, vom Ganzen mit aller Nothwendigkeit bestimmt, beherrscht, formirt und situirt werden. Alles Einzelne steht unter der allwaltenden Herrschermacht des Alls, durch welche es bis in seine kleinsten Bestimmungen und Beziehungen determinirt erscheint. Nirgends begegnen wir einer vom Allsein abgetrennten, für sich bestehenden,

sich selbst überlassenen, lediglich ihrer eigenen, innern Natur folgende Wesenheit — Alles strebt zum Allganzen und empfängt von diesem seine Qualität und Essentialität, seine Initiative und Directive, seine Position und Mission.

Um dieses grosse Allganze zur Einheit zu gruppiren, bedarf es eines jeden seiner Theile, das Ganze wäre sonst lückenhaft und unvollständig. Dass diese Gruppirung eine wahrhafte Gliederung voll Schönheit in der Erscheinung, voll Zweckmässigkeit und Regelmässigkeit in allen Functionen sei, dafür sorgt das Allganze, welches allen seinen Kraftgestaltungen ein bestimmtes, nicht zu überschreitendes Mass zutheilt, welches Mass als Proportion sich über die Theile eines jeden Einzelganzen verbreitet, und die Masse der Einzelnen so gegeneinander vergleicht und regulirt, dass sie allesammt wiederum zu einem Ganzen voll Schönheit und Wohlgestalt, voll Ordnung und Symmetrie sich vereinigen. Diese Schönheit der Form stimmt zur Zweckmässigkeit der Functionen; eins ist bedingt und bestimmt durch das andere. Die Function regelt die Form, damit sie diejenige Zweckmässigkeit gewinne, welche ein unverbrüchliches und unentwegtes, die Ewigkeit überdauerndes Walten und Wirken bedingt und verlangt. Die Form regelt die Functionen, damit sie ihre gesetzmässige Wirksamkeit und Thätigkeit vollbringen und nicht störend in andere Wirksamkeitssphären ein- und übergreifen können. So wird die Schönheit des Allganzen durch seine Zweckmässigkeit und seine Zweckmässigkeit durch seine Schönheit erweckt, gebildet, erhalten und erweitert; eine jede Einzelheit wird von der Nothwendigkeit des Allganzen in Zucht genommen und nach Form und Function genau bestimmt und geregelt.

18. Die Nothwendigkeit ist eine grosse oder besser gesagt, sie ist die grösste Macht der Welt. Ihr ist Alles unterthan, Niemand kann ihrer Gewalt sich entziehen, ihre Forderungen sind unwidersprechlich, ihre Decrete inappellabel; sie ist die grösste Macht, weil eine jede andere Macht ihr unbedingt Gehorsam leisten muss.

Wäre das nicht der Fall, — nun so wäre sie eben nicht die Nothwendigkeit, stünde eine über ihr, nun so wäre eben diese die Nothwendigkeit. Als diese höchste Macht ist sie auch die höchste Gewalt, und als die höchste Macht und Gewalt ist sie auch die höchste Kraft, und alle ihre Aeusserungen tragen den Stempel der Nothwendigkeit. Macht Kraft, Gewalt ist im Allsein alles Eins; verschieden sind sie nur in der Betrachtungs- und Anschauungsweise. Die Macht ist die Möglichkeit, die Kraft die Wirklichkeit, die Gewalt die Nothwendigkeit.

Es ist grundfalsch, sich die Nothwendigkeit als eine eherne, finstere, erschreckliche Macht zu denken. Unter allen Mächten und Gewalten ist die Nothwendigkeit die freundlichste; sie führt ihre Schläge mit unfehlbarer Wucht, schreitet zum Angriffe mit unwiderstehlichem Elan; wir stehen ihren Forderungen, Waltungen und Wirkungen vollständig hülf- und willenlos gegenüber; allein sie verstattet uns einen Einblick in die Vernünftigkeit ihres Waltens, begleitet all ihr Thun mit dem Troste „es musste so sein", selbst das Warum des Müssens bleibt dem tiefer blickenden Geiste nicht verborgen — und einen bessern und eindrucksvolleren Trost als den Ausspruch „es hat so sein müssen, es hat nicht anders sein können", giebt es für den Menschen nicht. Selbst die Katastrophe des tragischsten Geschickes hat durch den Einblick in ihre Ursächlichkeit, ihre nothwendigen, ganz unabwendbaren Folgen alle die zur Verzweiflung führende Herbigkeit verloren; der starre Wille fügt sich ins Unabweisbare, der unbändige Schmerz löst sich in stille ertragungsmuthige Demuth auf und der wilde Fluch auf den Lippen zur ergebungsvollen Anerkennung der Nothwendigkeit in der Geschickeswaltung.

Die Nothwendigkeit bekundet nicht nur die höchste Macht, sondern auch die höchste Intelligenz. Die Intelligenz ist ja nichts anders als die Einsicht in die Nothwendigkeit dessen, was ist und sein soll. Diejenige Einsicht ist stets die grössere, welche unter all den tausendfältigen

Möglichkeiten das Nothwendige erkennt und erstrebt. Die Nothwendigkeit ist die Offenbarung der Intelligenz an der Wirklichkeit. Da wo das Wirkliche sich etwa nicht als ein Nothwendiges bekunden sollte, lässt es gleichwohl die höhere Intelligenz erkennen, welche an dieser Stelle gewaltet und sich vergriffen haben muss, indem sie etwas anderes an diese Stelle gesetzt, als was hierher gehören sollte. Wo und wie und wann sich die Nothwendigkeit äussern möge, ob im Sein oder Geschehen, ob am unempfindlichen Naturwesen, ob am fühlenden Geisteswesen — sie bleibt doch stets dieselbe Vernünftigkeit und Weisheit.

Es mag dem fühlenden Geisteswesen allerdings sehr hart ankommen, sich von der Nothwendigkeit erfasst, gestört, vergewaltigt, mit gänzlicher Vernichtung bedroht zu sehen: sie ist und bleibt trotzdem die höhere Intelligenz, und in dieser Collision der Intelligenzen muss die niedere sich fügen und finden und durch weisen Verzicht bekunden, dass sie selbst der Weisheit der ewigen Nothwendigkeit theilhaftig geworden ist. Die höchste Intelligenz offenbart sich an der Stelle, wo das Nothwendige mit Nothwendigkeit aus und durch sich selbst hervorgeht, wo niemals etwas anderes als das Nothwendige zu Tage treten kann. Die niedere Intelligenz ist offenbar die, welche ausserhalb des Seins und Geschehens mit Mittel- und Möglichkeit hantirt und operirt und nie genau weiss, ob sie das wirklich Nothwendige getroffen und geschaffen oder nicht und damit ewigem Irren und Fehlen ausgesetzt ist. Die höchste Intelligenz ist die innere Naturnothwendigkeit; diese schafft zu jeder Zeit und an jedem Orte das Nothwendige mit Nothwendigkeit und irrt und fehlt nie.

Die Nothwendigkeit ist die höchste Intelligenz, weil sie die höchste Zweckmässigkeit ist. Die Nothwendigkeit ist die höchste Zweckmässigkeit; dieser Satz ist eine Wahrheit, mag man ihn auffassen, wie man wolle — subjectiv oder objectiv, formell oder materiell, realiter oder idealiter. Vergessen wir nicht, dass die Nothwendigkeit ein Begriff

oder eine Kategorie rein modaler Art ist. Sie bringt zu Ding und Thatsache keine neuen Bestimmungen hinzu, sagt nur darüber etwas aus, wie dieses oder jenes gegenüber dem Zusammenhange des Allseins sich stellt und verhält. Nothwendig ist, was sein muss. Dieses Seinmüssen aber hat mehrfache Ursachen. Es ist etwas nothwendig, weil es mir, ob angenehm oder unangenehm, auf diese Weise als das Beste erscheint; oder es ist nothwendig, weil es durch die Umstände und Verhältnisse geboten ist. „Wenn mich mein Auge" — nämlich das, was ich als das liebste anschaue und wie meinen Augapfel liebe — „ärgert, so reisse ich es aus und werfe es von mir", und wenn ein krankes Glied unheilbar geworden und den ganzen Körper mit ins Verderben zu reissen droht, so lasse ich es abhauen; das ist sehr schmerzlich, allein es ist nothwendig und darum das heilsamste und zweckmässigste.

Die Zweckmässigkeit alles dessen, was zu den formalen und materialen Bedingungen des Seins gehörend sich erweist, liegt unmittelbar zu Tage. So ist Alles, was realiter als ein Nothwendiges sich darstellt, auch ein Zweckmässiges; seine Nothwendigkeit documentirt seine Zweckmässigkeit, und wiederum documentirt seine Zweckmässigkeit auch seine Nothwendigkeit; idealiter jedoch betrachtet ist das Reale schon an und für sich das Nothwendige; denn wäre es nicht nothwendig, so hätte es eben keine Verwirklichung gefunden. Realität, Nothwendigkeit, Zweckmässigkeit sind rein identische Begriffe und Beziehungen.

19. Die Nothwendigkeit enthält als die Macht und Kraft des Allseins alle die materiellen Bedingungen des Einzelseins in sich. Stoff und Kraft sind ja eins und dasselbe. Der Stoff ist die offenbar gewordene Kraft. Einen Satz, welchen Niemand mehr anzweifeln sollte, nachdem man einsehen gelernt hat, dass mit dem trägen Stoffe allein ohne Hinzuthun der Kraft nichts anzufangen sei, und die Kraft ihrerseits nur als immanente Potenzialität und Actualität des Stoffes

sich erwiesen hat. Macht und Kraft des Allseins als Stoff gefasst, ergiebt die Nothwendigkeit des Da- und Vorhandenseins aller Stoffe, welche das Einzelsein bedingt und verlangt. Das Allsein hat seinen Bestand ausschliesslich im Einzelsein Das Allsein ist nur die Gesammtsumme alles Einzelseins, und diese Summe postulirt wie jede andere Summe mit Nothwendigkeit das Vorhandensein eines jeden Einzelnen, sonst wäre es nicht diese Summe.

Intelligenz und Zweckmässigkeit der Nothwendigkeit reguliren ihrerseits wieder Kraft und Stoff, dass die Kraft alle die Kräfte, der Stoff alle die Stoffe des Einzelseins mit Nothwendigkeit aus sich hervorgehen lasse, welche erforderlich sind, um das Allsein mit allen seinen Schätzen und Schaaren in aller seiner Macht und Pracht ins Dasein zu rufen und gebührend auszustatten. Die Kraft dirimirt sich zu einer Unzahl treibender, zusammenwirkender, nach Bedürfniss eine in die andere sich umsetzender Kräfte; der Stoff besondert sich zu einer Unzahl in unentwegter Stabilität neben einander bestehender, nie sich verlierender und verändernder Stoffe — so zwar, dass in Wahrheit und Wirklichkeit alle Kräfte sich in den Stoffen concentriren und condensiren, die in ihren niemals auch nur um ein Atom sich vermindernden Massen den eisernen Bestand, das unantastbare Kapital, den unveräusserlichen Besitzstand der Kraft ausmachen.

20. Noch weit auffälliger und eindringlicher wird das formale Wesen des Einzelseins von der Nothwendigkeit des Allseins beherrscht. Kraft und Zweckmässigkeit, das muss uns im Vorhergehenden unmittelbar klar geworden sein, kommen erst zum Ziele in der Organisation der Materie und schliesslich in der Organisation der Organisation oder in der Bildung der Organismen. Jeder Organismus aber bedingt und fordert, um die Zweckmässigkeit seiner Functionen zu ermöglichen, eine bestimmte, alle seine Theile und Glieder beherrschende Form. Diese Zweckmässigkeit im Ganzen zeigt sich als Nothwendigkeit in allem Einzelnen. Wenn

das Ganze ein zweckmässig eingerichtetes und functionirendes Wesen sein soll, muss alles Einzelne an ihm nothwendig so sein, wie es die Zweckmässigkeit des Ganzen erfordert. Jedes Ding ist ein Ausdruck von Kraft und Zweckmässigkeit, seine Form ist sein genau bestimmtes und begrenztes Mass. Das Mass eines Dinges und seine gesammte äussere Gestaltungsweise sind das Produkt der Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit. Dieses Mass der Dinge enthält in und an sich schon alle Momente der Schönheit. Als Form der Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit ist diese massvolle Gestaltung zunächst Einheit in der Vielheit. Die mannigfaltigsten Einzelheiten müssen von scharf ausgeprägter Einheit durchwaltet werden, welche, zu einem Begriffe zusammengefasst, das Ganze in allen seinen Formen und Functionen zum genauesten Ausdruck bringt.

Diese Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit des Ganzen verlangt ferner eine entsprechende Gruppirung und Gliederung, welche darin besteht, dass ein jedes Einzelne, ein jeder Theil wiederum selbst als ein massvolles Ganzes in den Körper sich einfüge; Zweckmässigkeit verlangt vor allem nach Ganzheit und Integrität. Ganzheit ist das Hauptmoment der Schönheit und legt sie derart zu Tage, dass sie uns in jedem Augenblicke unverkennbar vor Augen tritt.

Nehmt alles nur in Allem, Schönheit ist Ganzheit, lückenlose Vollständigkeit, wodurch das Ding scharf begrenzt und in sich abgeschlossen für sich allein ein reines, völlig unabhängiges Wohlgefallen erweckt. Mag das Schöne nun in Harmonie der Theile, Rhythmus der Bewegungen, Symmetrie des Aufbaus, Proportion der Glieder sich offenbaren, immer ist es die Ganzheit, welche in allen diesen Arten der Wohlgestalt den Eindruck der Schönheit hervorbringt. Selbstverständlich nicht das Ganze, wie es in kalter Ruhe, starrer Positur, ein- und gleichförmiger Liniatur uns entgegentritt, sondern das Ganze, wie es seine Herkunft, Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit nicht verleugnet und zwar eine Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit bekundet, welche ihrem allgemeinen Wirken und Walten entnommen, in dem betreffenden Dinge selbständiges, individuelles Leben gewonnen hat und zwar derart, dass ein jeder Theil mit Nothwendigkeit aus dem Ganzen herausgewachsen erscheint und eine selbstständige Zweckmässigkeit in Stellung und Bewegung kundgiebt, welche selbst die Nothwendigkeit als Freiheit erscheinen lässt.

Das Schöne ist die Ganzheit als wieder freigewordene Nothwendigkeit. Das Einzelne zeigt sich vom All derart beherrscht, dass es nach Gehalt und Gestalt bis in seine kleinsten Theile determinirt erscheint. Indem jedoch im Einzelnen die Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit individualisirt ist, hat es wiederum Gestaltungsfreiheit erlangt. So erscheint die Einzelgestaltung als nach dem Sollen bestimmtes Sein, als wahre Schönheit. Es sieht nicht Eins aus wie das Andere, der Art- und Rassentypus erscheint in vieltausendfältiger Verwirklichung einander ähnlicher, jedoch in der Form nicht gleicher Individuen. Sähe eins aus wie das andere, nun so wäre die starre Nothwendigkeit ausschliesslicher Ein- und Ausdruck. Allein diese tausendfältige, der Schönheit zustrebende Gestaltungsfähigkeit eines und desselben Art- und Rassentypus zeigt uns die Nothwendigkeit in freier Gestaltungsweise, und Alles erscheint als nach dem Ideal des Sollens und nicht nach dem blossen Real des Müssens angelegt.

Die Schönheit finden wir überall ausgestreut, wohin wir nur den Blick richten, denn überall bemerken wir diese individuell aus der Natur der Nothwendigkeit folgende Gestaltungsweise in allen möglichen Gestaltungsformen. Diese Individualisirung des allgemeinen Formtypus bekundet nicht nur ein jedes Einzelne an und für sich, sondern auch eine jede Gruppe dieser Einzelformen, sowohl an sich betrachtet, als in der Combination mit allen möglichen Formationen angeschaut; überall ganze, überall eigenthümliche, überall mustergültige, überall mass- und ausdrucksvolle Formation. Diese wiederholen sich nicht und sind doch immer dieselben,

die vom All beherrschte Nothwendigkeit aber in individueller Freiheit.

21. Erst in der vollen, abgeschlossenen Einzelheit — Ding oder Thatsache — kommt die Macht der Nothwendigkeit als von der Allheit beherrscht zu ihrer vollen Geltung. Nichts Einzelnes im Bereiche des Bestehens und Geschehens, welches nicht in's Dasein gerufen worden kraft zwingender Ursachen und zureichender Gründe. Es ist absolut nichts vorhanden, was ausserhalb dieses Causalzusammenhangs sich befände und, rein auf sich selbst gestellt, einer andern als der eignen innern Ursächlichkeit sein Dasein verdanken könnte. Alles und Jedes ist ein durch Dinge und Thatsachen ausser, neben und vor ihm Hervorgebrachtes; es ist ein Verursachtes und selbst wieder Mitursache zum Entstande anderer Dinge und Thatsachen. Alles und Jedes findet in dieser Ursächlichkeit seine ausreichende Begründung, derart, dass es mit Nothwendigkeit so und nicht anders hat hervortreten müssen; wäre diese Nothwendigkeit seines Hervortretens nicht vorhanden — nun so wäre es entweder garnicht oder etwas ganz anderes geworden als seine Wirklichkeit darstellt; seine Wirklichkeit ist der beste Beweis für seine Nothwendigkeit.

Ist diese Nothwendigkeit eine nur für dieses Einzelsein zulangende, oder hat sie zum Allsein dieselbe Beziehung? Sie ist offenbar ein Ausfluss des Allseins; denn wie sollte diese die Nothwendigkeit begründende Ursächlichkeit ihren Ursprung anderswoher nehmen können, als aus dem zweckmässig zusammenwirkenden Allsein? Weiter muss gefragt werden, hat sie dieselbe Geltung für das Allsein wie für das Einzelsein oder ist diese Nothwendigkeit des Einzelseins auch eine Nothwendigkeit für das Allsein, für den gesammten Weltplan? Ja und nein! Die Nothwendigkeit des Einzelseins ist zunächst lediglich eine für sich seiende. Das Ding oder die Thatsache hat so werden und verlaufen müssen, wie die Wirklichkeit zeigt; es hätte aber auch ganz ohne Schaden für das Allsein oder den Weltplan unter

andern Vorbedingungen ganz anders kommen können. Wenn überhaupt von Zufälligkeit gesprochen wird, so kann das nur geschehen, indem man von der Höhe des Allganzen, von der Integrität des Weltplans auf das Einzelsein herabblickt. Von diesem Standpunkt aus ist es vollkommen gleichgültig, ob das Einzelsein vorhanden oder nicht vorhanden, so oder anders beschaffen, diesen oder jenen Verlauf genommen; folglich ist alles Einzelsein ein rein Zufälliges. Indem jedoch alles Einzelne eine mehr oder minder ausdrucksvolle Repräsentanz der ganzen Gattung bietet; indem der Weltplan oder das Ganze des Allseins offenbar nur darin eine Genüge findet, in den Gattungen und dem nothwendigen Gepräge, welches sie tragen, entsprechenden Ausdruck zu erlangen; indem die Gattung wieder in diese von der Nothwendigkeit gesonderten Arten, die Arten in ihre Exemplare sich gliedern: so ergiebt sich hieraus wiederum die Nothwendigkeit eines jeden Theiles für das Ganze, jedes Einzelseins für das Allsein, die Nothwendigkeit von Allem und Jedem für den gesammten Weltplan.

22. Dass stets das Nothwendige sei — nun dafür sorgt schon die Nothwendigkeit selbst. Es liegt in der Natur des Nothwendigen, stets für das Nothwendige bedacht zu sein. Das Nothwendige kann gar nicht anders als stets hervorbringen, was nothwendig ist. Alle Ursächlichkeit ist Nothwendigkeit, und alle Nothwendigkeit ist Ursächlichkeit. Nie ist die Nothwendigkeit ohne Ursächlichkeit, ohne Wirksamkeit, ohne schöpferische Hervorbringungskraft. Eine Nothwendigkeit, welche diese Kraft nicht hätte, wäre eben nicht die Nothwendigkeit, sondern ein Unding, ein Unbegriff. Was da nothwendig sein muss, das ist auch; was da nothwendig werden muss, das wird auch. Wäre und würde nicht das Nothwendige, so könnte überhaupt nichts sein und werden, — nur im Nothwendigen hat alles Sein und Werden seine Urheberschaft. Das Nothwendige ist die eigentliche Schaffenskraft, und was es schafft, das ist wieder es selbst. Das Nothwendige ist die wirkliche und wahre causa sui,

und wenn es überhaupt eine causa sui, eine Ursache seiner selbst giebt, so ist es eben das Nothwendige. Das liegt ja eben im Begriffe des Nothwendigen, dass es Ursächlichkeit und dass es Ursache seiner selbst ist.

23. Alle nothwendige Ursächlichkeit aber ist Gesetzmässigkeit. Das Gesetz ist eben nichts anderes als die Nothwendigkeit in der Ursächlichkeit. Wo in der Welt eine Nothwendigkeit sich zeigt, da geschieht es in Form der Gesetzlichkeit, wo eine Gesetzlichkeit, da geschieht es in der Form der Nothwendigkeit. Nach der Nothwendigkeit suchen und dieselbe zum Ausdruck bringen, heisst, das Sein auf seinen gesetzmässigen Grund zurückführen. Das Gesetz wird formulirt, indem wir der Nothwendigkeit ihren adäquaten Ausdruck verleihen. Das Gesetz ist die begriffene und begrifflich gefasste Nothwendigkeit. Als solches aber ist es nichts Besonderes und Specielles mehr, sondern ein Allgemeines und Weltgültiges. Das Gesetz ist die verallgemeinerte Nothwendigkeit, die nicht in dem einen speciellen Falle, sondern in allen Fällen gültig ist. Und wie das Gesetz das Allgemeine zum Ausdruck bringt, so nimmt es auch seinen Ursprung von der Allgemeinheit, Ganzheit und Allheit. Der Wille oder die Forderung der Allheit ist das Gesetz für die Einzelheit.

Wohl hat jedes Einzelne sein Gesetz in sich selbst, wohl wird und wirkt es durch eine immanente Norm von Innen nach Aussen, allein dieses Gesetz entstammt nicht dem eignen Innern, sondern ist ihm vom Allsein vorgeschrieben. So sehen wir jedes Einzelne durch Gesetze des Alls bestimmt und geregelt, auf seinem Werdegang begleitet und geleitet, sein bestimmtes Mass ihm vorgezeichnet, in seinen Wirkungskreis eingesetzt und ihm seine Stelle im Universum angewiesen. Und dieses Gesetz des Allseins ist die Nothwendigkeit.

Es ist Gesetz, weil es Nothwendigkeit und ist Nothwendigkeit, weil es Gesetz ist. Wenn das Allsein überhaupt auf das Einzelsein seinen Einfluss zeigen, seine Wirksamkeit

üben soll, so kann das nur auf gesetzlichem Wege geschehen. Das Einzelne hätte gar keinen Belang und Bestand, wenn es nicht durch die Gesetzlichkeit des Alls gewirkt und geworden, gehoben und gehalten würde. Was zum All gehört, steht und besteht unter seiner Gesetzlichkeit, oder es besteht gar nicht, kann gar nicht bestehen; das All könnte es weder situiren noch toleriren. Gesetzlichkeit des Alls aber ist die Nothwendigkeit des Alls. Auch das All könnte überhaupt nicht bestehen, wenn nicht mittelst dieser nothwendigen Gesetzlichkeit. Wo sollte es mit ihm hinkommen, wenn es auch das Unnothwendige geschehen lassen könnte; was sollte aus ihm werden, wenn es ein jedes Ding nach eigener Willkür schalten und walten lassen wollte? Das All übt eine absolute, unnachsichtige, unerbittliche Herrschaft; allein nicht nach Willkür, sondern nach ewiger Gesetzlichkeit, und diese Gesetzlichkeit ist die lückenlose Ganzheit und harmonische Einheit, die ungetrübte Ordnung und ungestörte Wirksamkeit des Alls selbst.

24. Ein jedes Einzelsein muss sich dieser Gesetzlichkeit des Allsein fügen, kann nur durch sie bestehen und nur in ihr wirken und verkehren. Was sich widersetzt oder sich einzuordnen nicht die Kraft und das Geschick hat, geht zu Grunde. Es kann seine Zugehörigkeit nicht bewähren und beweisen, seine Anpassung nicht bewerkstelligen und wird von der rücksichtslosen Gewalt des Allseins verworfen, zermalmt, vernichtet, gleichsam als unbrauchbare Maculatur wieder eingestampft. Wir erkennen und bezeichnen am Einzelsein diesen Process als den Kampf ums Dasein. Dieser ist jedoch nichts weiter als das Gesetz der Nothwendigkeit des Allseins, welches vom Einzelsein und am Einzelsein zur Ausführung gelangt.

Das Allsein ist die gesetzgebende, das Einzelsein die ausführende Gewalt. Die Nothwendigkeit ist es, welche alles Einzelne zwingt, zu seiner Selbsterhaltung sich den natürlichen Lebens- und Existenzbedingungen anzupassen. Der Nothwendigkeit verdankt alle Creatur ihre Erzeugung

und Erziehung, Bildung und Gestaltung. Betrachten wir, was wir wollen in der anorganischen und organischen Welt, Allem ist seine Natur und Statur von der Nothwendigkeit vorgeschrieben, — so die Gestalt der Weltkörper, ihre Bildung, Beziehungen und Bewegungen; und speziell auf unserer Erde — Land und Wasser, die Schichten der Erdrinde, die Formation der Gebirge, der Lauf der Flüsse, ebenso alle Eigenschaften, Compositionen und Conturen der festen und flüssigen Körper.

Am prägnantesten und interessantesten erscheint uns jedoch das Walten dieser Macht bei unsern Excursionen in der organischen Welt. Auf diesem Gebiete vermeinen wir lauter unveränderlichen Urtypen zu begegnen und müssen zu unserer grössten Ueberraschung wahrnehmen, dass alle Bildung und Gestaltung nur das Resultat der Adaption, der Anpassung an die gegebenen Lebens- und Existenzbedingungen ist. Was beim Landthier Füsse und Haare, das bedeuten beim Vogel Federn und Flügel und beim Fische Flossen und Schuppen — nämlich Momente der Anpassung, denen gemäss auch alle übrigen Eigenthümlichkeiten ihrer Körperconstitution sich gestalten. Mit der Veränderung ihrer Lebensbedingungen verändert sich auch diese ihre Constitution oft in solch durchgreifender Weise, dass selbst ihr Gattungstypus sich zu ändern und dem Typus einer andern Gattung sich immer mehr zu nähern scheint. Solche Gattungsdesertionen infolge veränderter Lebensbedingungen vermag die Naturgeschichte gar viele aufzuweisen. Die gesammte Morphognose der Morphologie und Morphometrie aller drei Reiche beruht auf dem Gesetze der Anpassung.

Die Anpassung wird zum Kampfe, wenn in ihrem Anpassungsbestreben sich Lebewesen begegnen, welche dieselben Ansprüche auf dieselben örtlichen und zeitlichen Lebensbedingungen stellen. Dieser Kampf wird um so heftiger entbrennen, wenn Eins das Andere als zu seinen Lebensbedingungen gehörend in seinem Leben bedroht. Wie durch diesen Kampf ums Dasein, diesen Krieg Aller gegen Alle,

dieses Ringen auf Leben und Tod die beste Zuchtwahl und Wahlzucht in der Natur geübt wird und nur diejenigen Wesen am Leben und in der Existenz erhalten bleiben, welche den Kampf bestehen und sich damit als lebenswürdig und existenzfähig erweisen können — das ist durch Heraklit, Hobbes, Göthe, Lamark und Andere, und schliesslich in der eindringlichsten und eingehendsten Weise durch Charles Darwin — in hunderten von Schriften dargethan worden.

Das merkwürdigste bei der Sache ist, dass durch diese Zuchtwahl oder Wahlzucht eine fortlaufende Reihe, oder besser wie Häckel will und überzeugend genug darthut, ein Stammbaum immer höherer, besserer und vollkommenerer Wesen gezüchtet wird, welche Wesen in kaum merklichen Uebergängen durch tausenderlei Verzweigungen ein Individuum aus dem andern, eine Art aus der andern, eine Gattung aus der andern sich hervorzubilden die Anregung empfangen. Kein Wunder! das Beste des Besten bleibt stets erhalten, so dass sich schliesslich eine Stufenfolge des Besten herausgebildet hat, nicht nur der besten Wesen, sondern auch der besten und zweckmässigsten Theile und Organe dieser Wesen.

Selbst der beschränktesten Einsicht muss klar werden, dass die Natur in ihren tausendjährigen Tagewerken stets bauend, bildend und bessernd, Eins aus dem Andern und schliesslich das Höchste und Vollendetste zu schaffen vermöge und beflissen sei. Man betrachte nur die Natur in ihrer mechanischen Arbeit. Wind und Wasser zerreiben das Felsgestein zum feinsten Sande, dort schwemmt's ab, hier schwemmt's an und bildet auf diese Weise, Sandstäubchen zu Sandstäubchen fügend, Tausende von Quadratmeilen angeschwemmten Landes. Durch ebensolche minutiöse, atmosphärische Thätigkeit senken sich die Keime in die bewegliche Bodenfläche ein; es bildet sich nach und nach eine zureichende Gewächsschicht, aus welcher Sprossen aller Art hervortreiben. Aus einem unscheinbaren Keime ist nach soviel Jahrzehnten ein mächtiger Baumstamm auf-

gewachsen. Ganz ebenso, allein in ebenso vielen Jahrtausenden oder Miriaden von Jahren ist aus eben demselben Erdboden der Stammbaum aller Wesenheiten in allen seinen sich über die ganze Erde verbreitenden Verzweigungen hervorgewachsen.

25. „Man soll gar nicht glauben, mit wie wenig Weisheit die Welt regiert wird". Dieser Ausspruch gilt nicht bloss von der politischen Welt, sondern auch von der gesammten creatürlichen Welt und bedeutet hier das höchste Compliment, das wir überhaupt der Allweisheit zu machen vermögen; wie könnte sie sich machtvoller zeigen, als indem sie durch die einfachsten, unscheinbarsten Kräfte die grössten Wirkungen zu üben und mit den geringsten Mitteln die höchsten Zwecke zu erreichen vermag. Man denke sich nur einmal, es wäre weiter nichts vorhanden als das Atom, jener Kraftpunkt, welchem, als dem momentanen und punctuellen Ausdrucke der Allkraft, Alles zu werden die Möglichkeit und das Bestreben innewohnte. Die Möglichkeit, Alles werden zu können, und das Bestreben, Alles werden zu wollen, bedeutet in der Natur die Nothwendigkeit, alles werden zu müssen. Das unbewusste Können und Wollen in der Natur ist nie ohne das Müssen. Dieses Können und Wollen ist ja mit dem Müssen vollkommen identisch.

Das vom All erfüllte und beherrschte Atom muss das All werden wollen, ein Sträuben und Auflehnen dagegen kann ihm niemals beikommen. Was folgt nun daraus? Die Nothwendigkeit zwingt zunächst das Atom zur Organisation der Materie. Von der Nothwendigkeit beherrscht, welche stets nur das Nothwendige hervorzubringen das Bestreben zeigt, wird kein Atom der Nothwendigkeit seiner Bestimmung sich entziehen können, es wird stets nur die Verbindungen und Beziehungen eingehen, welche ihm vom All aufgezwungen sind. Kein Atom kann jemals sein Dasein verlieren, keines sein Dasein verändern. Mit dieser Organisation der Materie vollzieht sich gleichzeitig die Organisation der Weltkörper, jene die Organisation der Materie vollendenden Stoffcomplexe,

vermöge deren innerer Relation und äusserer Communication eine Organisation der Materie erst möglich wurde. Jene Weltkörper mit ihren mechanischen Stoffverbindungen und organischen Keimkräften, beides als zur Organisation der Materie gehörend, vorausgesetzt, wird es der Adaption, dem Lebenskampfe und Lebensverlangen nicht mehr schwer fallen können, mittelst der Naturzucht alle die Stufenfolgen von Lebewesen zu erziehen und zu erzielen, welche der Stammbaum der organischen Welt als seine Erträgnisse aufzuweisen hat. Somit ist uns denn das Universum in Weisheit und Güte, in Schönheit und Erhabenheit realiter und idealiter vor Augen gestellt.

Dritter Abschnitt. — Zweites Kapitel.

A. Realität. B. Idealität. C. Realismus.

1. Mit der Aufzeigung und Aufzeichnung seiner Nothwendigkeit tritt das Sein zurück, um einer höhern, unmittelbar aus dem Sein folgenden Darstellungsform Platz zu machen, und diese ist die Realität. Die Realität ist das Sein, welches sich als Nothwendigkeit und die Nothwendigkeit, welche sich als Sein erwiesen hat. Es ist das Sein, welches so ist, wie es sich giebt. Es ist das Sein, dessen innerlich-geistige Auffassung mit der äusserlich-sinnlichen Darstellung in völliger Uebereinstimmung sich befindet. Die Realität, obschon sie den erkennenden Geist mit umfasst, ist als solche von der innern, geistigen Auffassung völlig unabhängig; sie ist an und für sich das, als was sie sich dargiebt; die innere adäquate Auffassung kann ihre Realität nur bestätigen, nicht vermehren.

Die Realität ist zunächst die reine Position, das Gesetzte, das als wirklich erkannte, das Bejahte und als solches der Gegensatz alles Negativen, aller Unwirklichkeit, aller Verneinung. Nur das Sein ist, das Nichtsein ist gar nicht. Das Nichtsein ist kein Sein; es ist nicht etwa das Nicht-so-sein, ein blosses Anderssein, sondern es ist das reale Nichts, die pure, abstracte Negation.

Rein logisch betrachtet ist die Realität das einfache Ja. Die Realität ist das Ja, dem alles Nein ewig fern und fremd bleiben muss; sie ist das unmittelbare, an und durch sich selbst Gewisse, die Selbstbejahung dessen, was sie ist, die zu ihrer Erkenntniss nicht der Erkenntniss eines andern als ihres Gegensatzes und Widerspruches bedarf; wäre sie dessen benöthigt, dann wäre sie keine Realität sondern eine Relativität. Sie ist das wahrhafte: „Quod in se est et per se

concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat."

Die Realität ist an und für sich genommen, wie schon der Name andeutet, die res in der Bedeutung des Wortes Sache; sie ist das Wirkliche schlechthin, das Wirkliche als blosse Wirklichkeit, ohne Rücksicht auf irgend welche Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit. Die Realität hat nur eine einzige Bestimmtheit, das Reale zu sein. Doch das genügt für tausend andere Bestimmtheiten, die daraus ihren Ursprung nehmen und ihre Realität an seine Realität anknüpfen. Als Realität ist sie zugleich Causalität, als Sache zugleich Ursache. Keine Realität ohne Causalität, denn die Causalität ist es, durch welche die Realität als Realität sich documentirt; andernfalls würden wir ja gar nichts von ihr wissen, und bestünde die Causalität auch in weiter nichts anderem als in dem Eindrucke, welchen sie „verursacht".

Jede Sache ist verursacht und ist Ursache, als welche sie entweder einfach fortbesteht und die erkennbare Ursache einer ganzen Reihe von Verursachtem bildet, oder aber wie die meisten Sachen in den allgemeinen Ursachenverband wieder zurücksinkt. Jede Sache ist der Endpunkt einer Reihe von Ursachen, welche bis zur ersten Ursache der Urzeit zurückführen und entweder hier enden oder wieder zum Anfangspunkt von neuen Reihen werden, die unter Umständen sich in Ewigkeit fortspinnen, meist jedoch nach kürzerer oder längerer Zeit vom Causalnexus aller Dinge wieder verschlungen werden. Jede Ursache, obgleich Anfang einer neuen Reihe, ist als selbst verursacht niemals erste Ursache, allein sie deutet auf eine erste Ursache, von welcher alle Ursächlichkeit ausgeht, und auf welche alle Ursächlichkeit als den allgemeinen Ursprung auch wieder zurückgeht.

2. Was bedeutet nun dieser allgemeine Ursachenverband? Zunächst bedeutet er die Summe aller Ursachen und als die Summe aller Ursachen auch die Summe alles Verursachten und als die Summe alles Verursachten auch

die Summe aller Sachen und als solche auch die Summe aller Realitäten; aber nicht als blosse Summen, innerhalb deren eine Zahl gegen die andere gleichgültig sich verhält, sondern als Potenzen, Factoren, Verhältnissglieder, die zu einander in lebendiger Beziehung sich befinden.

Die Causalität ist nichts an sich selbst Seiendes, sie hat ihre Wahrheit und Wirklichkeit nur an und in den gegenseitigen Beziehungen der Dinge zu einander, sie ist ein reines Begriffsschema der Relation, aber damit doch nicht etwas Relatives; sie ist ein durchaus reales, treu- und ernstgemeintes Verhältniss unter den Dingen, dem ein jedes Ding sein Dasein verdankt. Eins ist durch das andere verursacht, und dieses verursacht seinerseits wiederum ein anderes, so zeigt sich in allem Sein und allem Geschehen eine fortlaufende Reihe von Ursachen, die zugleich Verursachtes, und von Verursachtem, das zugleich Ursache ist. Und was die Kraft nicht hat in dieser Weise weiter zu wirken, das wird von dem unaufhaltsamen Gange der Ursächlichkeit zurückgedrängt, bei Seite geschoben, vergewaltigt und sucht und findet Zuflucht bei dem allgemeinen Ursachenverbande, in dessen Schooss es zurückkehrt, nicht um gänzlich verloren zu gehen, sondern in Verbindung mit der Allgemeinheit wieder in den Ursachenverlauf einzutreten.

Dieser allgemeine Ursachenverband ist eben der Verband aller Sachen und Realitäten. Dieser Verband ist selbstverständlich kein zusammenhangloser, wie wären sonst seine Realitäten so eng durch die Verkettung von Ursachen und Verursachtem verbunden? Es ist auch kein Conglomerat fest zusammenhängender und zusammenhaltender, aber gegen einander vollkommen indifferenter Sachen; denn die Macht der Causalität bringt sie zu einander in die regsten, freundnachbarlichen Verkehrsschaften und Beziehungen. So schon der gemeinsame Boden des allgemeinen Ursachenverbandes, aus welchem alle die Realitäten hervorkommen und wohin sie wieder zurückgehen; aus welchem alle die Stammbäume der Ursächlichkeit aufwachsen wie die gewaltigen Baumriesen des

Urwaldes und ebenso wie diese durch reiche Verästelung und anderweite vielfache Verschlingungen zu einem undurchdringlichen Dickicht verbunden — innerhalb dessen der grübelnde, forschende Verstand vergebens einen zielgewissen Durchgang zu entdecken sucht.

Jedoch dieser gemeinsame Boden ist es nicht allein, welcher den Zusammenhang der Realitäten bewirkt, sondern auch alle die anderweiten Verschlingungen und Communicirungen, welche in den Mitursachen bestehen, wodurch eines das andere nicht sowohl bekämpft und in seinem Bestande und seiner Wirksamkeit zu hemmen und zu vernichten strebt, sondern vielmehr ihm Succurs und Beihülfe bringt, um dasselbe in seinem Bestande und seiner Wirksamkeit zu fördern und zu erhalten. Durch die Macht der Mitursachen wird jene Gemeinschaft, jener Zusammenhang und Zusammenhalt der Dinge herbeigeführt, wodurch Eins dem Andern sein Dasein erhalten und seine Bestimmung erfüllen hilft.

3. Wir sehen also wiederholt, es ist der Kampf nicht allein, welcher durch seine erziehliche Gewalt den Dingen zur Ausbildung und Ausprägung ihrer Wesenheit verhilft, welcher durch allmählige Fort- und Weiterbildung, durch zweckmässige Naturzucht den Stammbaum aller Organismen mit allen seinen Aesten, Zweigen, Blättern und Blüthen grossgezogen, als dessen Früchte wir die gesammte gegenwärtige Thier- und Pflanzenwelt betrachten können. Der Kampf kann nur trennen, nicht verbinden. Und in der That, es sind allein die trennenden Elemente, welche den Naturwesen durch den Kampf anerzogen wurden; es sind alle die Elemente, welche die Sonderexistenz der einzelnen Wesen begründen; es sind die Merkmale ihrer Unterscheidung und Scheidung, die Neigungen der Gegnerschaft und Feindschaft, sowie alle die Mittel zu Schutz und Trutz, um den Kampf zu führen und zu bestehen.

Wohl ist die Möglichkeit vorhanden, mittelst des Kampfes alle die Wesen der Welt heranzuziehen und in ihrer Eigen-

art zu fördern und zu vollenden, ob auch zu schützen und zu erhalten? das ist eine ganz andere Frage. Der Kampf allein könnte uns die Abkünfte und Ergebnisse der Naturzucht auch wieder vernichten, so dass lediglich die stärksten und rabbiatesten Wesen allein das Feld behaupteten, alle übrigen unterliegen und verschwinden, aber auch die Sieger sich gegenseitig wieder aufreiben müssten, derart, dass, ähnlich jener Spottfabel, von den beiden letzten Löwen, nachdem sie einander aufgefressen hätten, am Ende nichts weiter mehr als ihre Schwänze aufzufinden wäre. Der Kampf allein kann nur zerstören, nicht erhalten. Er kann seine erziehliche Gewalt mit allen seinen mächtigen Erfolgen nur bethätigen innerhalb eines Naturganzen, welches durch einen unverbrüchlichen Causalzusammenhang der nacheinander folgenden und neben einander bestehenden Wesen gehalten und getragen ist.

Die moderne Naturwissenschaft, der Lehre Darwins folgend, hat auf diese Thatsache wenig oder gar kein Gewicht gelegt. Es ist nicht allein „der Kampf ums Dasein", — es ist in noch weit höherm Masse und Grade „die Beihülfe zum Dasein", welche die Entstehung und Ausbildung aller Arten und Gattungen von Wesenheit fördern hilft. Es ist nicht allein Hass und Kampf, es ist auch Liebe und Friede, welche in unendlich wirksamerer und erfolgreicherer Weise den Weltwesen zum Dasein verhelfen.

4. Das ist eben der mächtigste Erfolg des Causalverbandes, dass durch ihn erst jenes grosse Ganze möglich und begreiflich wird, welches wir die Welt oder die Natur nennen. Das Ganze ist Natur; die Natur ist das im Einzelnen angeschaute Ganze. Sie besteht aus zahllosen Einzelheiten, organischen und anorganischen Wesen der verschiedensten Art und Gestalt und ist mit den verschiedensten Eigenschaften, Fähigkeiten und Kräften ausgestattet, von welchen eine jede Eigenschaft ihre eigene und besondere Geschichte hat. Nichts in der Natur ist von Ewigkeit her, nichts ist unveränderlich so gewesen und geblieben, wie es

in der Gegenwart sich darstellt. Es ist nur ganz allmählich so geworden und hat im Laufe der Zeit die mannigfaltigsten Veränderungen erfahren; es hat entweder noch immer seine Entwicklung nicht vollendet oder seinen Höhepunkt bereits überschritten und ist im Verschwinden begriffen. Der Folge- und Wechselbeziehung des Ursachenverbandes verdankt ein jegliches Wesen seine Entstehung, Entwicklung und Vollendung.

Zunächst ist es die unmittelbare Ursache, welche ein jedes Wesen ins Dasein gerufen, welche auch als Kraft und Gesetz dem Dinge immanent bleibt, seinen Entwicklungsgang leitet und es zu seinem, von Ursprung an feststehenden Ziele der Entwicklung hinführt. Die lange Kette der Ursachen, von welcher das Ding das Endglied bildet, führt zurück bis zu dem gemeinsamen Ursprung alles dessen, was ist und geschieht, jener ersten Ursache, prima causa, aus welcher alles Sein und Wesen hervorgegangen ist. In der Natur theilt Alles mit Allem denselben Ursprung, denselben Entwicklungsboden, dieselben Entwicklungsgesetze: Alles bildet mit Allem dieselbe Entwicklungsgemeinschaft. Vermittelst der Mit- und Nebenursachen wird diese Gemeinschaft noch eine weit festere und engere. Wie das Kind den Eltern, wie der Halm dem Saatkorn sein Dasein verdankt, so hat ein jedes Ding seine Hauptursache. Trotzdem hätte es niemals entstehen und gedeihen können ohne die zahllosen Mitursachen, welche zu Entstehen und Gedeihen gleichsam als Geburtshelfer und Erzieher ihre Beihülfe geleistet haben. Ohne Speise und Trank, ohne Licht und Luft, ohne Regen und Sonnenschein oder welcher Art und Gestalt sonst noch die unbegrenzte Anzahl der Mitursachen sein mögen, kann nichts entstehen und nichts gedeihen. Wie die Reihe der Hauptursachen den Ursachenverband im Nacheinander der Zeit bezeichnet, also giebt das Gewinde der Neben- und Mitursachen den Ursachenverband im Nebeneinander des Raumes zu erkennen; und sieht man sich diese Mitursachen und ihre gegenseitige und allseitige Verbindung und Förderung

genauer an, dringt man mit speculativem Blicke tiefer ein in diese Verkettung und Verflechtung aller der ursächlichen Beziehungen des Nebeneinanderseins, so scheint es, als ob in der Natur sich Alles verbunden und vereinigt habe, um das Entstehen und Gedeihen eines jeden einzelnen Dinges zu fördern, als ob ein jedes Einzelding im Centrum des ganzen Naturzusammenhanges stünde.

Wie wir wahrgenommen und erkannt haben, bilden die Hauptursachen den Ursachenverband in der Zeit, die Neben- und Mitursachen den Ursachenverband im Raume, beide Verbände sind also scharf geschieden, ergeben aber in ihrem Erfolge eine ungetrennte Vereinigung, Verbindung und Verkettung des gesammten Ursachen-Verbandes, oder wie man diesen auch noch sonst zu nennen pflegt, des Causalnexus. Hier ist der Boden, woselbst Raum und Zeit in allen ihren Complicationen, Connexionen und Complexionen zu einem gemeinsamen Gebilde zusammentreffen. Dieses Gebilde bezeichnet gleichsam ein kunstvolles, mit den mannigfaltigsten Zeichnungen und Gestaltungen geziertes Gewebe, wovon die Zeitreihe der Hauptursachen den Zettel oder Anzug und die Raumcomplication der Mitursachen den Einschlag bildet. Und dieses kunstvolle Universalgewebe, welches in den grossen, kosmischen Gebilden aufgerollt und hingebreitet sich vor unserm Blicke aufthut, nennen wir die Natur.

5. Diese Causalität, welche alle die Ewigkeiten der Zeit und alle die Unendlichkeiten des Raumes mit ihrer Wirksamkeit durchdringt und mit ihren Erzeugnissen erfüllt, ist der Ausdruck einer Kraft, welche in einem allgemeinen Ursachenverbande alles Daseins ihren adäquaten Ausdruck findet. Dieser Ursachenverband zeigt stets die vollste Wirkung und Verwirklichung der Kraft, ist die Summe aller Realitäten und der gemeinsame Grund, auf welchem das bunte Gewebe der Causalität in seinem Formenreichthum und seiner Farbenpracht sich abzeichnet, aus welchem die Einzel-

Ursache hervorbricht, ihren Entwicklungsgang anhebt, sich nach allen Seiten ausbreitet und schliesslich sich wieder dahin zurückwendet, kraft- und gegenstandslos geworden darin wieder erlischt. Dieser allgemeine Ursachenverband ist der Grund alles Seins, daher alles kommt und dahin alles wieder zurückkehrt.

Als Grund alles Seins ist er aber auch der Grund aller Ursachen. Grund und Ursachen sind zwei sehr verschiedene Dinge. Sie haben beide das gemeinsam, dass Etwas aus ihnen hervorgeht, Etwas sein Dasein auf sie zurückführt, darum verwechselt sie häufig der Sprachgebrauch. Da sie nun dieses Moment gemeinsam haben, lässt sich Eins durch das Andere erklären. Der Grund ist die bleibende Ursächlichkeit, die Ursache ist der vorübergehende Grund. Die Ursache vergeht, der Grund besteht. Die Ursache als Ursache erlischt in dem Verursachten vollständig. Sie hat ihr ganzes Sein und Wesen auf das Verursachte übertragen und kann nur, wenn sie nicht noch anders Aehnliches zu verursachen bestimmt und berufen ist, vom Schauplatze abtreten, verwehen und verwesen. Die Ursache ist mit dem Verursachten stets homogen; sie kann nichts anderes hervorbringen, als was in der Natur der Sache liegt. Ist das, was aus ihr hervorgeht, nicht mit ihr verwandt und gleichartig, so war sie wohl die Veranlassung, aber nicht die Ursache.

Auch die Veranlassung wird mit Grund und Ursache häufig sprachlich verwechselt. Die Veranlassung aber ist weiter nichts als der Anstoss zum Hervortreten irgend einer Thatsache, deren Grund und Ursache ganz wo anders liegt. Das Verursachte kann niemals mehr enthalten als die Ursache, der es sein Dasein verdankt, alles Mehr ist auf Rechnung andrer mitwirkender Ursachen zu setzen. Es ist zum Hervortreten einer grossen Thatsache mitunter ein umfassender Complex von Ursachen nöthig. Haben die Triebkräfte der Ursachen sich angehäuft und zum Complexe sich gestaltet, dann bedarf es oft nur des leisesten Druckes,

der kleinsten Veranlassung, um mit explosiver, alles mit sich fortreissender Macht die Thatsache hervortreten zu lassen. Wenn der Zündstoff vorhanden, so genügt bisweilen ein einzelner Funke, um einen ganzen Weltbrand zu entfachen.

Fusste nun die Welt auf dem blossen Verbande und Gewebe der Ursachen, dann stünde es schlecht um ihre Realität; die Ursache und das Verursachte, welches wieder Ursache einer andern Ursache ist, sind an keinem Punkte feststehend und nirgends festzuhalten; wo man glaubte, sie zum Stehen gebracht zu haben, entwinden und entschwinden sie uns wieder rasch unter den Händen. Die in den Dingen wirkenden Ursachen, welche selbst verursacht, wieder andere verursachen und dabei in steter Zu- und Abnahme begriffen sind, dienen dem „Alles fliesst" des Heraklit zur Grundanschauung. In denselben Strom steigen wir hinab und auch nicht hinab, sind wir, und sind wir auch nicht, da fliesst alles ab und zu, nirgends ein Beharren, nirgends ein Erfassen. Allein die Dinge haben nicht allein ihre Ursache, sie haben auch ihren guten, bleibenden Grund in dem allgemeinen Ursachenverbande, aus welchem Alles herkommt und zu welchem Alles wieder zurückkehrt; und ob auch Eines durch das Andere getrieben und veranlasst Eins in das Andre sich umsetzt, Eins aus dem Andern entsteht, Eins in des Andern Dasein aufgeht und sich auflöst und so Alles in ewigem Wechsel kreist — dieser Grund bleibt immer unverändert und unentwegt derselbe.

Was sich auch aus diesem allgemeinen Grunde emporringen, entfalten und gestalten möge, dynamisches, physisches und intellectuelles Wesen, mechanisches, organisches oder kosmisches Gebilde, das ändert an dem allgemeinen Ursachenverbande, an dem Allgrund alles Seins nicht das geringste, der ist und bleibt derselbe von Ewigkeit zu Ewigkeit als die Verwirklichung derselben Kraft, die ohne diese Verwirklichung gar nicht sein kann, und die nur soweit Kraft ist, als sie überhaupt Verwirklichung gefunden und zwar derart Verwirklichung gefunden hat, dass an derselben auch

nicht das kleinste Partikelchen von dem fehlen darf, was die Kraft hat zum Ausdruck bringen wollen und sollen. Diese All-Einheit im Ursachenverbande des Weltganzen wird als der ewige Grund alles Seins und aller Realität anzuschauen sein.

---

6. Diese All-Einheit der Welt ist ihre wahre Realität, die wahre Realität aber ist gleichzeitig aber auch die wahre Idealität. Schon das Princip der Einheit ist ein wahrhaft ideales Moment. Es zeigt uns den Zusammenhang der Realitäten im Lichte wahrer Idealität als Zusammengehörigkeit. Mittelst der Ursachenverkettung und Verwebung wird erkennbar, dass die Dinge sowohl räumlich als zeitlich zusammengehören. Eins ist durch das Andere verursacht, Eins entsteht aus dem Andern, Eins löst das Andere ab und löst sich in das Andre auf, das ist eine fortlaufende Succession in der Zeit, und mit der Verursachung wird dem Verursachten auch die Signatur der Ursache aufgeprägt. Diese Signatur ist keine stabile; vermöge innerer Gesetzmässigkeit und äusserer Einflüsse ist sie in fortlaufender Wandlung begriffen. Alles verändert sich mit der Zeit. So kommt uns die Zeit als die unablässige Aufeinanderfolge der Dinge und der Veränderungen an den Dingen zu Bewusstsein, die dann auch abstract als das schlechthinnige Nacheinander gedacht und nach einer bestimmten Dauer, wozu immerhin regelmässige Veränderungen der Dinge die Norm abgeben müssen, gemessen werden kann. Diese Aufeinanderfolge der Dinge ist kein planloses Nacheinander, sondern vermöge dieser legitimen Succession und gesetzmässigen Wanderungen und Wandlungen eine durchweg geordnete Reihenfolge, durch welche die ideale Einheit und Zusammengehörigkeit in der Zeit documentirt wird.

Diese Zusammengehörigkeit wird eine noch weit innigere und einigere, wenn man alle die Mit- und Nebenursachen hinzunimmt, mittelst welcher die Dinge im Raume

dem Ursachenverbande ihre Beihülfe bringen. Während, wie bereits früher ausgeführt wurde, jene Ursachenreihe in der Zeit den Anzug liefert, bringt diese Ursächlichkeit im Raume den Einschlagsfaden und das Gewebe ist fertig. Uns kümmert hier nicht der Webeact, wie die Ursachenverkettung in der Zeitabfolge in aller Ruhe ihre Fäden zieht, wie alle die nähern und entferntern Neben- und Mitursachen, welche sich in Wirkungen, Gegenwirkungen und Wechselwirkungen kund geben, ihre Schiffchen unruhig hin- und herfliegen lassen — uns kümmert lediglich das Gewebe und seine vielfachen Verschlingungen, welches alle Dinge in Einheit und Zusammengehörigkeit als ein kunstvolles Ganze erscheinen lässt.

Besonders fesseln unsere Aufmerksamkeit die Dinge in ihrem ruhigen und stetigen Nebeneinander, welches uns die Vorstellung des Raumes vermittelt. Wie die Zeit die Veränderlichkeit, so repräsentirt der Raum die Stetigkeit. Mag alles in ewigem Wechsel kreisen, es beharrt in diesem Wechsel die ruhige, unentwegte Stetigkeit des Raumes und alles dessen, was ihn füllet. Und wenn alles Sein als blosse Erscheinung, als bloss vorüberrauschendes Phänomen im Fluge sich uns entwinden will, so erfasst es der Raum und zwingt es zum Stillhalten, damit wir es besehen, betasten, mit allen Sinnen mustern können, damit es wie in stetiger Flucht also aber auch in ewigem Stillstande sich der Erkenntniss vorstelle.

Die Zeit ist die Fugitivität, der Raum dagegen die Stabilität, ist deswegen die Zeit die blosse Vexation, so ist der Raum hinwiederum die Fixation der Erscheinungen, Dinge und Thatsachen. Alles Vergängliche in der Zeit wäre ein blosses Gleichniss, hier jedoch im Raum wird selbst das Unzulängliche Ereigniss. Der Raum, welcher auch abstract als das schlechthinnige Nebeneinander gedacht und nach bestimmter Norm gemessen werden kann, ist es, welcher alles Sein umschlingt und durchdringt und es in ideeller Weise zur Einheit und Zusammengehörigkeit verbindet.

7. Diese Einheit und Zusammengehörigkeit verbirgt uns die Integrität alles Seins Die Integrität ist die ideelle Wesenheit des Ganzen und besteht in der qualitativen Vollständigkeit, Mangellosigkeit und Untadelhaftigkeit desselben. Der Causal-Zusammenhang sorgt nicht nur dafür, dass das Ganze sei, sondern auch, dass es ein Vollständiges sei und in aller seiner Integrität hervortrete. Die Causalität, das will sagen die Gesetzlichkeit der Entstehung und Entwicklung ist derart beschaffen, dass alles Unvollständige und Mangelhafte von selbst ausscheidet und verschwindet, und stets, den örtlichen und zeitlichen Verhältnissen entsprechend, relativ Vollendetes zu Tage tritt. Der Stoff ist da als die unmittelbare Verwirklichung und Wirklichkeit der Kraft, und auch der Raum, darin er nach allen Dimensionen hin sich ausbreiten und ablagern kann. Die nothwendige Verwirklichung der Kraft bringt alle Kräfte zum Vorschein und ergiebt in der Wirklichkeit die Summe aller Stoffe, der mechanischen sowohl wie der dynamischen. Nach dieser Richtung und Rücksicht kann und darf die Welt nie der vollsten Integrität ermangeln. Die Quantität ist voll und ganz stets dieselbe, das erkennt und anerkennt selbst der blödeste Verstand; das erscheint ganz unmittelbar klar und wahr zu sein. „Kein Luftstäubchen hat je sein Dasein verloren“, „die Welt ist nie um ein Gran leichter geworden“, „das Atomgewicht der Welt bleibt stets dasselbe.“ Die quantitative Integrität der Welt scheint aller Welt verbürgt zu sein.

Ganz anders steht es um die qualitative Integrität. Daran wissen die Menschen gar nicht genug Makel und Tadel zu finden; da ist ihnen Alles nicht recht, da glaubt der grösste Dummkopf alles besser machen zu können, als der Weltschöpfer, und der grösste Weise hinwiederum glaubt, dass die Impotenz der Realität nur verhunzte Abbilder seiner Ideen hervorzubringen im Stande sei. Der Pessimismus „sieht an alles, was geschaffen worden, und siehe — es war sehr schlecht“, und wenn auch hie und da etwas Gutes

in der Natur vorhanden gewesen, so ist es entartet unter der Hand des Menschen; überall findet der Pessimismus Anknüpfungspunkte in der Natur und im Leben; überall Eingang bei den Menschen und am meisten bei denen, die am wenigsten Grund dazu hätten. Es dürfte durchaus nicht schwer fallen, allen diesen Fehlern, Irrthümern, Inzichten, hie und da auch Dummheiten und Bosheiten die Unachtsamkeitsfehler und falschen Fährten ihrer Argumentation nachzuweisen.

Der Geltungs- und Waltungsbereich des quantitativen Seins ist der Raum, des qualitativen Seins die Zeit. Die Zeit ist die absolute Herrscherin im Reich der Qualitäten, sie sorgt vermöge und vermittelst der Macht ihrer Causalität für die reiche und zweckmässige Ausstattung des qualitativen Seins; ihre gutgeschulte und vortrefflich organisirte Armee zahlloser Ursachen ist überall thätig und wirksam, um das Allsein in Zucht und Ordnung zu halten, Dingen und Thatsachen zur angemessensten Gestaltung zu verhelfen. Dabei darf aber nicht die Qualität der Zeit selbst und alle Entwicklung in der Zeit ausser Acht gelassen werden. Sie beginnt von der Urzeit und geht weiter in alle Ewigkeit, und gerade in dieser Entwicklung bekundet sich alle Bewegung und alles Leben, alle Schönheit und Zweckmässigkeit des Daseins.

Alle qualitative Integrität ist bloss eine zeitweilige, eine relative; sie bezeichnet das Beste, Schönste und Zweckmässigste, was der Entwicklungsgang aller Realitäten bis zu diesem Augenblick hat liefern können; und wenn man den Blick nicht auf die Zukunft dessen, was da noch sein und werden könnte und müsste, richten wollte, sondern nur auf die Vergangenheit, auf das bisher Gewordene, so würde man finden, dass in der kurzen Zeit welthistorischer Erinnerung unendlich viel gewirkt und geschaffen worden sei, und dass, wenn das so weitergehen werde — woran doch wohl nur Dummheit oder Bosheit zu zweifeln sich unterfangen könnte — die Welt stets der herrlichsten Vollendung zustrebt.

Ueberhaupt richtig betrachtet dürfte diese Zeitweiligkeit der qualitativen Weltintegrität, diese Relativität ihres optimistischen Wesens mit allen den tausendfältigen Mängeln und Gebrechen gerade den höchsten Grad der Vollkommenheit darstellen; wie denn überhaupt nach der Vollkommenheit streben weit werthvoller ist als die Vollkommenheit besitzen, ohne sie erstrebt zu haben. Alle die Mängel und Gebrechen erzeugen immer aufs Neue das Verlangen und das Bestreben zu ihrer Beseitigung. Streben aber ist Leben, ist Thätigkeit und Regsamkeit; die erlangte Vollkommenheit wäre die ewige Ruhe, Stagnation und schliesslich der Tod.

Wie gelangen nun aber alle die Tadler, die Weltverbesserer, die alles besser Wissenden, die Pessimisten zu ihren Ansichten? Sie haben stets nur das Sollen anstatt des Seins, die Zukunft, die Endschaft der Entwicklung, die Mangelhaftigkeit alles Seins im Auge und versalzen uns die Resultate ihrer Betrachtungen mit all der Verbitterung und Vergällung ihres von Neid, Missgunst, Hass, wohl auch Uebersättigung und Blasirtheit verkümmerten und verkommenen Gemüthes. Sie geben uns das Sollen anstatt des Seins, die Zukunft anstatt der Gegenwart und suchen die Mängel des Seins als den Kern des Seins selbst hinzustellen. Wenn sie Alles so, wie es ist, mit dem Ideal, wie alles nach ihrem Dafürhalten sein sollte, vergleichen und noch obendrein ihre Meinung in eine bestechliche Form der Sprache zu kleiden wissen, so könnte es leidlich klug und verständlich erscheinen; allein ihre Welt- und Lebensanschauung hat noch in keinerlei Weise irgend eine Probe in der Praxis bestanden. Wer weiss, ob die Verwirklichung solcher Ideale, welche der Pessimist als seinen Optimismus hinstellt, nicht noch weit grössere Mängel und Unzuträglichkeiten, als das Bestehende aufzeigt, darbieten würde, Mängel und Unzuträglichkeiten, bei welchen die Welt auch nicht einen Augenblick bestehen könnte? Doch auch dieser Pessimismus hat seine zeitweilige Berechtigung und scheint ihm eine gebührende Stelle in der Entwicklung des Geisteslebens an-

gewiesen werden zu müssen, als ein wirksames Mittel zur Förderung des wahrhaft Guten in der Theorie und in der Praxis; so wäre denn auch dieses zum Guten und auch der Pessimismus ein nothwendiger Bestandtheil des Optimismus.

8. Die qualitative Integrität ist ebensogut eine Wahrheit wie die quantitative; die ganze und volle Weltintegrität kommt jedoch erst zum Vorschein in der Einheit des Qualitativen und Quantitativen. Für sich allein kann keines, das Qualitative nicht ohne das Quantitative, das Quantitative nicht ohne das Qualitative bestehen. Sie müssen sich beide verbinden, um in der Wirklichkeit sich zu manifestiren; sie können wohl jedes für sich allein der Betrachtung unterzogen werden, allein um sich als ein Daseiendes einzuführen, müssen sie beide vereinigt sein. Bemerkbar und erkennbar wird die Integrität erst am Daseienden, welches eine Einheit des Qualitativen und Quantitativen repräsentirt. Alle besondere Integrität ist eine Einheit und Ganzheit des Qualitativen und Quantitativen in einem bestimmten Dinge oder Dasein.

Die Integrität der Welt im Allgemeinen ist erwiesen, da die Integrität des Qualitativen und Quantitativen im Allgemeinen erwiesen ist. Ob aber auch ein jedes Ding, welches eine Einheit von Qualität und Quantität darstellt, an dieser Integrität Theil hat? Die Kennzeichen der Integrität sind Einheit und Ganzheit. Als die Verbindung des Qualitativen und Quantitativen ist ein jedes Ding eine Einheit, also hat es an der Integrität unter allen Umständen seinen Antheil. Die Frage ist nur, ob es jederzeit eine volle und lückenlose Integrität ausmacht? Diese Frage kann aber garnicht in Frage kommen, denn sie hat vor der Frage schon ihre Beantwortung gefunden. Das Einzelwesen hat gar keinen andern Beruf, der über seine Theilnahme an der allgemeinen Integrität hinausginge. Es hat schon, bis es in sich und an sich vollendet und bis es zur individuellen Integrität durchgedrungen ist, eine ganze Anzahl von Stufen

und Stadien zu durchlaufen gehabt. Selbst diese individuelle Integrität zeigt die mannigfaltigsten Abstufungen; erst in der Art und Gattung kommt die volle Integrität zum Austrag, aber solchergestalt zum Austrag, dass sich der Grundtypus gerade in vielgestaltiger Individualisation der Einzelexemplare manifestiren und documentiren muss. Die mangelhafte Integrität der Einzelwesen ist nur eine scheinbar relative; diese relativ unvollkommene und unvollständige bedeutet gerade die wirkliche und absolute Integrität.

9. Alle Integrität ist für sich seiende Einzelbeziehung. Die Integrität hat es überall nur mit dem einzelnen, bestimmten Wesen zu thun und lässt alles andere ausser Betracht. In dieser Beschränkung kann aber kein Wesen verharren; es wird ihm unheimlich in dieser Einsamkeit des Für-sich-seins; es sucht nach Verkehr, knüpft Beziehungen an, bedient sich anderer Wesen und leistet ihnen Gegendienste, übt Einwirkungen und empfängt Gegenwirkungen. Eine jegliche Integrität sowohl von Seiten ihres Erkennens und Auffassens als auch von Seiten ihres Entstehens und Bestehens deutet über sich hinaus. Sie hat im Andern sowohl ihren Seins- als auch ihren Erkenntnissgrund. Sie ist, was sie ist, nicht für sich, sondern in den vielfachsten Relationen mit allem andern ausser ihr, nicht mit Diesem und Jenem, sondern mit Allem.

Integrität ist Einheit, in sich selbst beschlossene und vollendete Einheit, die jedoch über sich selbst auf eine Vielheit von Integritäten hinausdeutet, welche unter einander in Beziehung stehen, dergestalt, dass sie unter einander selbst wieder eine solche Einheit und Integrität bilden. Auf diese Weise stellt sich uns dar jene Einheit in der Mannigfaltigkeit, die an Ordnung und Uebereinstimmung nichts zu wünschen übrig lässt, eine zahllose Fülle von Wesen, die, wie sie an sich lauter Integritäten sind, so unter einander wieder eine Integrität von Integritäten, die höchste und schönste Uebereinstimmung bekunden. Eine solche Ueber-

einstimmung nennen wir eine Harmonie. Harmonie ist nicht Einheit, sondern Uebereinstimmung, und zwar von solchen Wesen, von welchen ein jedes seine besondere Stimme hat und festhält, jedoch in seinem genau abgeschlossenen Wesen das lebendigste, freundlichste und innigste Für-einander-sein bekundet und in seiner exacten und intacten Selbstständigkeit den genauesten Zusammenhang, Zusammengang und Zusammenklang verwirklicht.

10. Diese Relation ist diejenige Bestimmtheit der Dinge, welche in Beziehung zu allem Andern entstanden ist und erkannt wird. Ohne Relation keine Harmonie. Obschon alle diese Beziehungen auf ihren Entstand zurückzuführen sein werden, so ist es doch nur ihr Bestand, ihr zeitweiliges Wesen und Wirken, welches ihre Harmonie ausmacht, bestehend in einem harmonischen Zusammenwirken aller Kräfte und Zusammenstimmen aller Beschaffenheiten. Das harmonische Zusammenwirken aller Kräfte erzeugt alle Ordnung und Gesetzmässigkeit, alle Vollkommenheit und Zweckmässigkeit in der Welt. Das harmonische Zusammenwirken aller Beschaffenheit erzeugt alles Ebenmass und alle Wohlgestalt, Wohlgefälligkeit und Schönheit in der Welt.

Trotzdem ist die wahre Harmonie der Dinge in der Welt nicht zu suchen in ihren Relationen, sondern erst in ihren Modalitäten, — nicht darin, was die Dinge beziehungsweise in allen andern sind, sondern darin, was sie in allen diesen Beziehungen als ihre ewig unveränderliche Selbstbeschaffenheit festhalten. Freilich wird der geschärfte Blick, die bessere Einsicht bald erkennen, dass zwischen diesen Relationen und Modalitäten gar kein Unterschied, dass zwischen denselben die reinste Identität obwaltet, dass das Ding um kein Haar breit anders ist in seiner Relation wie in seiner Modalität; nur die Reflexion hatte diesen Unterschied zwischen Relation und Modalität statuirt. Die Modalität ist die Beziehung auf sich selbst, die Relation ist die Beziehung zu allem andern.

Was könnte die Beziehung zum Andern Anderes aufweisen als die Selbstbeziehung, was die Selbstbeziehung als die Beziehung zum Andern? Was eine Sache für sich ist, das ist sie auch für Anderes, und was sie für Anderes ist, das ist sie für sich. Wir haben hier einen blossen Reflexunterschied. — Das eine Mal wird das Ding betrachtet, wie es all sein Wesen und Wirken nur in und am Andern hat, wie es gar nichts an und durch sich selbst, sondern alles vermittelst des Andern ist; alle seine Eigenschaften sind in dieser Beziehung nur relative und nur mittelst des Andersseins erkannt und benannt, und ebenso sind seine Thätigkeiten nur durch Andere sollicitirt und nur am Andern bestimmbar und erkennbar. Das andere Mal aber wird das Ding betrachtet, wie es von allen seinen Relationen zurückgekommen und alle die Eigenschaften und Kräfte, welche es hierbei empfangen und bewiesen, in sich selbst zurückgenommen hat; es kann überhaupt nur von einer Relation die Rede sein, indem man auf die Modalität und von einer Modalität, indem man auf die Relation rücksichtigt.

Die verschiedenen Relationen der Dinge sind das erste, was bei diesen Reflexionen sich der Betrachtung aufdrängt. Eines unterhält Beziehungen mit dem Andern, Eines stützt und fördert das Andere, Eines zeigt sich dem Andern gegenüber nach Form und Farbe im besten Festtagsstaate, und alle zusammen ergeben ein lebendiges, bewegsames, farbenprächtiges, form- und gestaltreiches Bild innig zusammenstimmender, harmonischer Beziehungen, welche das Herz erfreuen, die Einsicht beruhigen und befriedigen und alles Schönen Schönstes darstellen.

Und doch sind es, wie gesagt, nicht diese Relationen, sondern erst die Modalitäten, welche uns dieses Bild in aller seiner Pracht und Schönheit erkennen und geniessen lassen. Die Modalität ist das An-sich-sein, welches aus allen den verschiedensten Relationen wieder zu sich selbst zurückgenommen ist. Die Modalität ist die zur Ruhe gekommene Relation. Wer jedoch glaubt, er habe die Mo-

dalität des Dinges erkannt, wenn er dasselbe in der Verschiedenheit seiner Relationen erkannt und angeschaut habe, der befindet sich im Irrthum. Schon der formale Begriff der Modalität, welcher ein- und dieselbe Sache oder Wesenheit in verschiedenen Darstellungs- und Ausdrucksformen zu erblicken lehrt, kann uns eines Bessern belehren. Und dass dem wirklich so sei, kann schon unsere elementare Weltanschauung bekunden.

11. Das Allsein ist der Ausdruck einer und derselben Allkraft, welche aus sich heraus alles Sein mit Nothwendigkeit producirt und präsentirt. In welcher Art und Weise sich uns dieses Sein auch darstellen und vorstellen möge, als Stoffe, als Formen, als Dinge — es sind das alles nur Modi eines und desselben Seins, einer und derselben Substanz. Schauet an den Stoff in seinen Elementen, Verbindungen und Verbindungsfähigkeiten, in seiner Vertheilung im Universum und Organisation zu Weltkörpern, in allen Phasen des Entstehens und Wiedervergehens! Schauet an die Formen in der Vielfältigkeit ihrer Metamorphosen, in aller Pracht des Gestaltenreichthums und des Farbenschmuckes! Schauet an die als geformte Stoffwesen sich darstellenden Dinge, leblose und lebendige, vom unendlich Kleinen bis zum unendlich Grossen, wie sie als Individualitäten sich verselbstständigen, als Gruppen sich vertheilen, als Geschlechter sich sondern: — sie alle sind Verwirklichungen einer und derselben Kraft und als solche auch nur die Modi einer und derselben Substanz.

Erst vermöge dieses Gedankens erlangen wir einen Einblick in die wahre, im Weltall herrschende Harmonie. Dieser Gedanke lässt uns das Miteinander alles Seins in einem einzigen Accord der Schönheit und Zweckmässigkeit vernehmen; er zeigt uns die unendliche Mannigfaltigkeit der Wesenheiten in einem eindrucksvollen Bilde der Einheit und Zusammengehörigkeit; er zeigt uns, dass alles zusammenstimmt und zusammenklingt wie die Harmonie der Töne durch die verschiedensten Instrumente hervorgebracht; er

lässt uns nicht nur den Eindruck dieser Harmonie empfinden und geniessen, sondern lehrt auch die Nothwendigkeit derselben einsehen und würdigen; er macht uns den Zusammenhang und Zusammenklang alles Seins in der intellectuellen wie in der materiellen Welt vorstellig; er geleitet uns bis in die entferntesten Aeonen und Regionen, um von da aus einen Blick auf den ewig ungestörten Rhythmus des Sphärentanzes zu werfen, und den seelenvollen Klang der Sphärenmusik zu erlauschen — kurz gesagt: dieser Gedanke befähigt uns, die Weltenharmonie in aller ihrer Schönheit und Vollkommenheit dem entzückten Geiste klar und offenbar werden zu lassen.

Der Realismus.

1. Die Weltharmonie ist der edelste und schönste Gedanke aller idealen Betrachtungsweise der Dinge, die höchste Stufe der Idealität, die mit der Realität in Eins gesetzt jenen Realismus ausmacht, dessen Verwirklichung ganz besonders oder sagen wir lieber ausschliesslich die Philosophie der Alten angestrebt hat. Bei den Neuern finden wir kaum hier und da einen Ansatz hierzu; selbst die sogenannte prästabilirte Harmonie eines Leibnitz hat bis zu diesem gesunden und kräftigen Realismus nicht durchdringen können. Seine Monaden sind rein geistige Wesenheiten, die nicht auf einander einzuwirken und an und durch sich selbst kein harmonisches Ganzes darzustellen vermögen. Wohl liegt in ihnen eine Präformation zu einer künftigen Weltharmonie, allein diese Präformation stammt nicht aus ihrer eigenen, innern Natur, sondern ist eine durch Macht und Willen höherer Art prästabilirte. Eine solche Harmonie ist vom echten Realismus so fern wie der Himmel von der Erde. Wir können in der analogen Beschaffenheit und parallelen Entwicklung dieser Monaden, welche schliesslich zur Harmonie führt, nur eine andere und höhere Art des Occasionalismus eines Geulinx entdecken.

Das „cogito ergo sum“ der neuern Philosophie hat sich bis dato als abhold einem jeden echten Realismus gezeigt. Anstatt hineinzugreifen ins volle Weltenleben und die überall ausgestreute Schönheit und Harmonie mit festem Griffe zu packen, hat man die Augen der Aussenwelt gegenüber verschlossen und hat allein in der reflectirten Innenwelt, in den von des Gedankens Blässe angekränkelten Reflexionsbildern die Quelle aller Wirklichkeit und Wahrheit gefunden zu haben geglaubt. Dem antiken Philosophen war die Welt ausser ihm das erste und nächste und ganz unähnlich dem neuern Philosophen suchte er anstatt von sich aus zur Welt, von der Welt aus zu sich selbst zu kommen. Er hatte nach dem echten Realismus der Weltharmonie gar nicht lange zu suchen, er hatte ihn ja unmittelbar bei der Hand.

2. Die gesammte alte Philosophie ist Realismus, Wissenschaft des Weltgedankens, die gesammte neuere Philosphie ist Idealismus, Wissenschaft der Gedankenwelt. Dieser Ausspruch kann sehr wohl behauptet und bewiesen werden. Alle die idealistischen Systeme der Alten, alle die realistischen der Neuern können diese Behauptung nicht umstossen. Die wahre Realität ist nie ohne die Idealität, wie die wahre Idealität nie ohne die Realität ist. Allein es ist doch ein grosser Unterschied, wenn man wie die Alten allen Idealismus nur in der realen Aussenwelt, oder wie die Neuern allen Realismus nur in der idealen Innenwelt anschaut. Selbst wenn man an der äussern Welt nur die Idee als das Wahre anerkennen will, so können wir das doch nur als Realismus, und selbst wenn man an der innern Welt nur das Reale als das Wahre anerkennen will, so können wir das doch nur als Idealismus, besser noch Intellectualismus bezeichnen.

Die antike ist die Philosophie der Aussenwelt, die moderne ist die Philosophie der Innenwelt. Wenn die antike Philosophie auch das Innere in Betracht zieht, nun, so hat sie das Innere nach aussen gekehrt, wenn die moderne

Philosophie auch das Aeussere in Betracht zieht, nun, so hat sie das Aeussere in das Innere versenkt. Die antike Philosophie hat von der Aussenwelt, vom Sein, die moderne von der Innenwelt, vom Denken, den Ausgangspunkt genommen; diesen ihren Ursprung hat die fortlaufende Entwicklung niemals verleugnet, niemals verleugnen können. Sehen wir doch auch, wie immer ein System an das andere anknüpft, auf das frühere sich aufbaut und so das letzte nichts weiter ist als die Consequenz und Continuität aller vorhergehenden, — gerade wie der Fluss eine gleichmässige und gleichartige Fortsetzung und Erweiterung des Quells ist.

3. Der Realismus der Alten war ursprünglich ein rein unmittelbarer, kindlich-naiver, der gar nicht zweifelt, dass alle die Herrlichkeit, welche das Auge wahrnimmt, auch vorhanden, und Alles so beschaffen sei, wie es den Sinnen sich darbietet. Ihre Frage und Antwort war ebenso kindlich-naiv: Woraus ist das alles gemacht und geworden? Antwort: Aus dem Stoffe. Stoff zum Nachdenken gab nur die Erwägung, aus welchem Urstoffe wohl das All hervorgegangen (Jonische Hyliker). Weiteres und tieferes Nachdenken erkannte bald, dass diese schöne Harmonie des Weltganzen vermöge der Bewegung des trägen, finstern Stoffes allein nicht hat bewirkt werden können — die reinen Urformen von Zahl und Mass sind es, wonach Alles geordnet (Pythagoräer). An beide entgegengesetzte Anschauungen anknüpfend, sie voraussetzend, verbindend oder auseinanderhaltend, fragten die Denker weiter: Was ist denn nun aber diese dingliche Welt in ihrem Zusammenhange? Der eine lehrte, es ist ein rein mechanisches Ganze, gebildet aus den kleinsten Theilen des Stoffes, die, ihrer Schwere folgend, durch reinen Zufall sich in dieser Weise zusammengefunden (Atomisten). Der andere lehrte, die Welt ist ein rein dynamisches Ganze in ewigem Fluss des Werdens, das ein Beharren gar niemals findet (Heraklit). Beiden gegenüber macht sich die Ansicht geltend, es giebt gar kein

Werden, jene Wandlung vom Nichtsein in das Sein oder vom Sein in das Nichtsein, es giebt nur ein einfaches, ruhiges, beharrendes Sein, welches alle diese Wandlungen ausschliesst (Eleaten).

Das reelle und realistische Denken der Alten musste bald zu der Ueberzeugung gelangen, dass ohne anderweite Mitwirkung irgend einer Kraft, aus dem Stoffe allein diese dingliche Welt niemals hätte entstehen können, zumal diese Unsummen von Einzelwesen, an deren Existenz kein Grieche zweifelte, zu einem so wohlgeordneten, schönen und harmonischen Ganzen sich vereinigen. Zur Erklärung dieser Wohlgestalt der Dinge und ihres Zusammenhanges und Zusammenwirkens wollten schliesslich alle die sinnlich wahrnehmbaren Stoffes- und Formenursprünglichkeiten nicht mehr zureichen; irgend eine geheime Kraft musste da noch mitgewirkt haben, um solch ein Wunderwerk zu vollbringen. Die vier elementaren Grundstoffe sind an sich träge, indifferente Massen. Dass das eine zu Vielem und das Viele wieder zu Einem sich gestalte, wird durch eine doppelte, bald anziehende, bald abstossende Kraft bewirkt, die wie Liebe und Hass verbinden und trennen, trennend verbinden und verbindend trennen könne, um auf diese Weise die Vielheit der Dinge und Einheit der Welt hervorzubringen (Empedokles). Doch diese Schönheit und Weisheit, diese Ordnung und Regelmässigkeit, welche sich in der Welt kundgiebt, konnte doch unmöglich durch rein mechanisch wirkende Kräfte wie Repulsion und Attraction bewirkt sein, das konnte nur eine Weltvernunft vollbracht haben, welche die kleinsten Theile der unendlich verschiedenen Stoffe zwingt, alle diese Verbindungen einzugehen, die zur Weltharmonie geführt haben (das νοῦς des Anaxagoras).

Mit diesem Nous hatte der Realismus von der Realität zur Idealität sich gewandt. Diese Idealität ist vorläufig noch eine rein subjective. Real und activ erscheint diese Vernunft zunächst doch nur im subjectiven Erkennen, und wer kann wissen, ob diese Vernünftigkeit, welche ich ausser mir im

Weltganzen anschaue, nicht etwa lediglich persönlich individuelle Zuthat sei, nicht etwa überall, wo ich in der Welt der Wirklichkeit die Vernunft walten sehe, solche erst von mir in Wesen und Wirken der Welt hineingedacht und hineingebracht sei? Und wenn alle Idealität in der Subjectivität aufgeht, die Vernunft überhaupt nur ein Moment der menschlichen Subjectivität ist — wer sagt mir denn, ob nicht alles und jedes Erkannte und Wahrgenommene lediglich aus dem erkennenden Individuum entflossen ist, folglich auf eine Existenz ausserhalb desselben, auf eine existirende Objectivität keinen Anspruch erheben kann?

„Der Mensch ist das Mass aller Dinge" hatte schon Protagoras gelehrt, die Sophisten sind noch einen Schritt weiter gegangen; nicht nur der Mensch im allgemeinen, sondern jeder einzelne Mensch ist das Mass alles seines Erkennens und Bestrebens; persönliches Dafürhalten und egoistische Willensmeinung müssen überall den Ausschlag geben; jeder einzelne Mensch kann bestimmen, was wahr, gut und gerecht sein soll, denn überall sieht und erkennt, wünscht und erstrebt der Mensch nur sich selbst. Trotz aller Bestrebungen und Ausartungen der Sophistik, die ganze Welt in das individuelle und empirische Ich aufzulösen, das persönliche Dafürhalten zur Wahrheit und die Willkür zum Recht zu stempeln, sind dieselben für die philosophische Wissenschaft von höchster Bedeutung. Alle ihre Vorgänger waren nur Philosophen, sie waren die ersten Sophisten, darauf ausgehend, Denken und Gedanken von der Stoffes- und Formwelt loszulösen, die Philosophie zum Selbstbewusstsein zu bringen und zur rein begrifflichen und Gedanken-Wissenschaft hinzulenken.

4. Der erste, welcher an die Sophistik sich anschliessend das rein begriffliche und gedankenmässige Wissen als alleinige Aufgabe der Philosophie erkannt und hingestellt hat, war Sokrates. Bis auf Sokrates hatten die Philosophen all ihr Wissen aus der Naturbetrachtung geschöpft; alles begriffliche Wissen war an die Aussenwelt geknüpft, Naturwissen und

Geisteswissen waren noch nicht geschieden. Mit Sokrates sehen wir den Geist sich selbst zugewandt, und die geistige Selbsterkenntniss als das einzige und ausschliessliche Ziel alles Wissens betrachtet. Die Natur ist ihm das „Vernunftlose", von welcher man nichts lernen kann; sein Blick ist stets nach Innen gerichtet; dort ist ihm der Sitz alles Wissens und aller Weisheit, während er allen Verkehr mit der Aussenwelt als vollkommen unfruchtbar abzubrechen sucht. Das Wissen von der Aussenwelt hat wenig Werth, die höchste Weisheit ist zu wissen, dass wir nichts wissen. Nicht was das Ding ausser uns, sondern was es in uns ist, das ist seine Wahrheit. Dieses begriffliche Wesen der Dinge in uns ist Sokrates fortwährend zu suchen beflissen, zu diesem Behufe macht er alle seine Excursionen mit Schülern und Mitbürgern aller Stände. Es gilt zunächst den Schein vulgären Wissens zu zerstören und durch genaues Eingehen und Eindringen in Dinge und Thatsachen deren begriffliches Wesen zu eruiren. Doch ist es nicht sowohl das begriffliche Wesen und Wissen der Aussenwelt als vielmehr der Innenwelt — die Begriffe von Weisheit und Tugend sind es, welche gesucht und genau nach allen ihren Einzelbeständen festgestellt und definirt werden. Solche klare Erkenntniss des Guten hängt mit dessen Bethätigung auf das engste zusammen. Das Theoretische ist bei Sokrates vom Praktischen nicht geschieden. Die Tugend ist Wissen und das Wissen ist Tugend. Und dieses Wissen von der Tugend ist eben die Weisheit. Weisheit und Tugend sind auch nicht von einander verschieden. Der Weise ist der Tugendhafte, der Tugendhafte der Weise. Das was wir die praktische Ausübung des Guten nennen, ist nur die nothwendige Folge von der wahren Einsicht in das Wesen der Tugend; man kann die Tugend nicht erkennen, ohne sie zu üben, und kann sie niemals üben, ohne sie vorher erkannt zu haben. Alles was mit Einsicht und Erkenntniss geschieht, gehört zur Tugend und ist gut, wie Alles, was ohne Einsicht geschieht, selbst wenn es den Schein der Tugend hat, schlecht

ist. Die Einsicht oder das klar erkannte, begriffliche Wesen der Dinge, das ist die Grundlage alles Theoretischen und alles Praktischen.

5. Wie in der vorsokratischen Philosophie Natur- und Geisteswissen, so ist bei Sokrates selbst Theoretisches und Praktisches noch ungeschieden. Diesen Unterschied gemacht und das philosophische Wissen zu schönster und höchster Idealität hingelenkt zu haben, ist das Verdienst des Plato. Plato hat die Lehre des Sokrates von den Allgemeinbegriffen aus den engen Schranken des menschlichen Ichs befreit und diesen Begriffen die ganze Welt zum Wohnsitze angewiesen; er hat sie individualisirt und idealisirt und hat ihnen Werth und Wesen von festen und bleibenden Substanzen verliehen. Die wahre Wesenheit der Dinge wie überhaupt alles Seienden und Geschehenden in der natürlichen wie sittlichen Welt besteht in der Idee. Die sinnfällige Erscheinungswelt ist als das Materielle, das Werdende, das Unbestimmte und Relative dem Nichtseienden ähnlich; sie hat vielleicht ihren Antheil an der Idee, aber ist keine adäquate Verwirklichung derselben. Die Ideen sind die Urbilder, die in der Welt des Wirklichen bestenfalls nur ihre unvollkommenen und unbeständigen Abbilder und Abschattungen haben. Die Idee ist die allgemeine Form, das allgemeine Wesen, welches mit dem Art- und Gattungsbegriffe sich deckt; überall wo ein allgemeiner Begriff zum Ausdruck kommt, zum Wort gelangt, da ist auch eine Idee anzunehmen. Die Idee ist in dem ewigen Fluss des Werdens und Wechsels das Feste und Allgemeine, das Gemeinsame im Mannigfaltigen und Vielgestaltigen, das Allgemeine im Einzelnen, das Eine im Vielen.

Die Ideen sind auch das einzig Wissbare und Aussprechbare, ohne welche es weder Sprache noch Wissenschaft gäbe. Die Ideen sind das lediglich im Geiste begründete, die angeborenen Urbilder alles Seienden, nach welchem ihre Abbilder in der Wirklichkeit angeschaut, erkannt und benannt werden. Im Gegensatze zu den Dingen der Erscheinungs-

welt sind die Ideen unkörperliche, unräumliche, einfache Einheiten der Erkenntniss von Allem, was überhaupt erkennbar ist. Diese Ideen, wovon schon eine jede für sich das Schönste und Beste ihrer Art darstellt, haben das natürliche Bestreben, sich zu einer Welt der Schönheit und Wahrheit, der vollendeten Harmonie zu gestalten. Die Ideen sind nicht von gleichem Werthe und Grade; es giebt niedere und höhere, und diese sind so geordnet, dass die höhern alle die niedern und die höchste Idee alle andern Ideen sammt und sonders in sich befasst. Es ist eine Stufenfolge der Ideen vorhanden, auf welcher man aufsteigend zur höchsten und absteigend zur niedrigsten Idee gelangen kann und gelangen muss. Die Ideenwelt bildet demnach ein wohlgegliedertes, harmonisches Ganze graduell verschiedener Einzelwesenheiten, von welchen die niedere Vorbedingung und Voraussetzung der höhern, die höhere Grund und Ursache der niedern ausmacht, und die allerhöchste der Inbegriff alles Wahren, Schönen und Guten sein muss.

6. Von der Ideenlehre des Plato hat Aristoteles seinen Ausgangspunkt genommen, um den Realismus zur höchsten Vollendung zu führen. Die Platonischen Ideen waren ausser aller Beziehung zur Aussenwelt gestellt, wodurch die Wirklichkeit ideenlos gemacht worden war. Gegen diese Behauptung von dem rein geistigen Wesen der Idee wendet sich der haarscharfe Beweis des Aristoteles, dass diese Ideenwelt nicht nur mit der Erscheinungswelt correspondirt, sondern auch von ihr abgeleitet ist und nur hier ihre Herkunft zu suchen hat. An und für sich selbst sind die Ideen ja völlig halt- und gehaltlos, nur als das immanente Wesen der Dinge gewinnen sie Bestand und Actualität. Wollen wir das allgemeine Wesen der Dinge verstehen, so müssen wir stets auf das Einzelne zurückgreifen. Nichts Allgemeines, nichts was Art und Gattung ist, existirt neben und ausser dem Einzelnen — Ding und Begriff sind untrennbar. Und dieses Ding, von welchem alles begriffliche Sein abzuleiten, ist die Einheit von Stoff und Form.

Stoff, Form, Ding sind die Grundbegriffe der gesammten Aristotelischen Philosophie, damit hatte er nicht allein das Wesen der Philosophie richtig erkannt, sondern er hatte auch ein klareres Bewusstsein von der diesem Wesen immanenten Methode gewonnen, mittelst welcher das erste und einfachste Princip bis zur höchsten, eine aus der andern hervorgehenden, eine über der andern sich aufbauenden Stufe emporgeleitet und bis zum umfassendsten Weltgedanken verklärt und vergeistigt werden konnte. Dass er diese Methode nicht durchweg angewandt und die Philosophie nicht sofort zur höchsten Vollendung geführt hat — er wäre schon der Mann dazu gewesen — ist nicht seine Schuld; er konnte doch die mehrtausendjährige Entwicklung, welche nach ihm sowohl die philosophische, als auch die exacte Wissenschaft erfahren, nicht voraus nehmen.

Die Form giebt dem Stoffe Bestimmtheit, Charakter, Seele. Das eigentliche Wesen oder Was-sein des Dinges ist seine Form. Stoff und Form sind jedoch keine getrennt für sich seiende Existenzen — kein Stoff ohne Form, keine Form ohne Stoff. Wie nun aber Stoff und Form nichts Getrenntes, so sind sie überhaupt auch nichts Gegensätzliches, selbst der Unterschied zwischen Stoff und Form ist ein fliessender, was in der einen Beziehung Form ist, das ist in der andern wieder Stoff zu einem höhern Gebilde, so baut das All sich auf zu einer Stufenfolge immer höherer Wesenheiten, von welchen die niedere den Stoff zur nächsthöheren liefert. Die ganze Natur ist somit ein stufenweises Formwerden des Stoffes, ein ewiges Hinaufwachsen und Hinausleben des einen unerschöpflichen Urgrundes aller Dinge zu immer höhern, ideellern, geistigern Gestaltungen.

Und wie es eine aufsteigende Bewegung dieses Werdeganges giebt, so auch eine wieder absteigende, mittelst welcher alles Gebilde wieder in seinen ersten Urgrund zurückkehrt. In diesem Punkte ist der Hauptunterschied zwischen Plato und Aristoteles zu erkennen. Platos Ideen sind unveränderliche Substanzen, Aristoteles Dinge sind in

ewigem, individuellem und universellem Werdeprozesse begriffen. Bei Plato ist alles Wahre ein unveränderlich Seiendes, bei Aristoteles ein fortdauernd Werdendes; das Aristotelische Ding ist das in ewiger Potenzialität und Actualität sich manifestirende Sein; die Platonische Idee ist nichts Werdendes und nichts Gewordenes, sondern ein in seiner Bestimmtheit von Ewigkeit zu Ewigkeit Seiendes und Bleibendes. In der Heraus- und Heraufbildung des Stoffes zur Form und von den niedern zu immer höhern Formationen kann die Natur nur einen Zweck verfolgen, — sie will schliesslich die höchste und absolute Form, den menschlichen Geist erreichen. Alle Form ist geistige Individualität; die Seele des Dinges ist seine Form und die ganze Natur ein beseeltes Wesen. Allein alle diese individuellen Seelen sind nur unvollkommen und drängen und treiben zu immer höherer Vollkommenheit, bis sie dieselbe im Menschen und zwar nur im männlichen Menschen erreicht haben. Im menschlichen Geiste erreicht alle Entwicklung ihren Abschluss; Alles dreht und gruppirt sich um denselben als seinen Mittelpunkt und strebt ihm zu in strahlenförmigem Entwicklungsgange. Die gesammte Natur arbeitet auf die Menschwerdung hin, und was dieses Ziel nicht erreicht, ist ein verkümmertes, verkrüppeltes Dasein, von welchem selbst der weibliche Mensch nicht ausgeschlossen ist; nur der Mann ist Zweck und Krone der Schöpfung.

7. Mit Plato und Aristoteles war der Realismus der Alten vollendet; die Spätern konnten nur noch einzelne Theile erweitern, vertiefen, vergeistigen, Vieles verbessernd und Vieles aber auch phantastisch entstellend, — ein neues System konnten sie nicht mehr schaffen. Was nun Aristoteles, in welchem wir den „Hohen Priester" des antiken Realismus verehren, mangelt, ist auf den ersten Blick erkennbar. Zuerst und zunächst fehlt ihm die Methode. Aristoteles hat den Weg klar erkannt und vorgezeichnet, ohne ihn zu gehen. Er hatte erkannt und gelehrt, dass der Unterschied von Stoff und Form nur ein fliessender, in einander übergehender sei, und dass die Form der niedern Stufe wiederum den Stoff für eine nächsthöhere bilde; er hatte erkannt, dass durch stufengemässen Aufbau eine Reihenfolge graduell verschiedener Wesenheiten sich herstellen lasse, welche schliesslich im höchsten, allumfassenden Gedanken endigen müsse; er hatte sogar die erste Stufe, welche allen andern zu Grunde liegt — Stoff, Form, Ding — richtig erkannt und bestimmt: er hat somit den ersten Schritt gethan, dann aber bleibt er stehen und zeigt nur in nebelhafter Ferne das Ziel des weiten und umständlichen Weges.

Diese Methodenlosigkeit ist in der Philosophie ein sehr grosser, ja der allergrösste Mangel, denn der bessere Theil der Philosophie ist ihre Methode, das will bedeuten, die dem Stoffe immanente Form, der mit den Thatsachen gleichzeitig gegebene, ganz von selbst zum Ziele hinleitende Weg. Was der Stoff ohne die rechte Form, das ist die Philosophie ohne die rechte Methode. Es kann ein Philosoph ein ungeheures, tiefdurchdachtes, geistsprühendes Material aufgehäuft, er kann es sich und uns auch äusserlich logisch zurechtgelegt haben, wir können uns daran ergötzen und laben, allein viel daraus lernen werden wir niemals. Vor allem wird es niemals erkennen lassen wie die Philosophie fortzubilden und einem jeweilig höhern Ziele der Vollendung zuzuführen sei. Alle die grossen, epochemachenden Originalphilosophen boten nicht nur neuen Lehrstoff, sondern auch jederzeit eine neue, ihrem Stoffe als seine naturgemässe Form sich anpassende Methode. Und hat ein Philosoph in seiner Methode keinen klar erkennbaren und rechten Weg, so können weder er selbst noch wir jemals ins Klare kommen, ob er sich überhaupt auf dem rechten Wege befinde.

Alle die weitern, stark hervortretenden Gebrechen der Aristotelischen Philosophie sind vielleicht nur eine Folge seiner Methodenlosigkeit. Aristoteles sieht und betrachtet nur Anfang und Ende, Ausgangs- und Zielpunkt — alle Mittelstufen betrachtet er mit Gleichgültigkeit, ja Gering-

schätzung. Er hat kein Bewusstsein, kein Verständniss für die Gesammtorganisation der Materie. Alle Entwicklung, alle Formeinkleidung der Materie strebt der Menschwerdung als ihrem letzten Ziele zu, und was dieses Ziel nicht erreicht, das ist unvollendetes, missgestaltetes, formberaubtes, halbverwirklichtes Wesen und nur ein verfehlter Versuch der Natur, die Materie durch die Form zu bewältigen und den männlichen Menschen hervorzubringen. Er, der solche erhabene Vorstellungen von dem Gesammtuniversum hat, kann sich auf der Erde nicht gut zurechtfinden. Alles, was die Menschenform nicht erreicht, ist ihm ein verhunztes, vom Stoff gedrücktes und entstelltes Dasein. Dass diese gesammte Stoffwelt nur einen einzigen Organismus bilde, ein jedes Atom schon die Macht der allgemeinen Organisation zur Schau trage, ein jedes Wesen nur ein Glied des Gesammtorganismus darstelle, und auch der Mensch, vielleicht einer der edelsten Theile dieses Organismus, vielleicht das Haupt, die Krone der Schöpfung, immerhin jedoch nur ein Glied des Grossen und Ganzen ausmache — bis zu diesem Gedanken war Aristoteles noch nicht vorgedrungen. Noch weiss er das Physische vom Speculativen nicht zu unterscheiden, und vom letzteren hat er nur Anfang und Ende, ihm fehlen die Mittelglieder und damit alle Vermittelung, mittelst welcher das Niedrigste mit dem Höchsten zu einer Einheit und Ganzheit sich verbindet. Er sieht in der Natur nur Haupt und Hirn, Rumpf und Glieder sind ihm nur eine träge und starre Masse, die, sofern sie Leben und Bewegung zeigt, damit nicht sich selbst documentiren, sondern einem Ziele zustreben will, das da ausserhalb ihres Kreises in weiter Ferne liegt.

Wie nun Aristoteles Physik und Speculation noch nicht zu unterscheiden vermocht hat, so war ihm auch der Unterschied zwischen dem Weltbegriffe und der begrifflichen Welt noch nicht in voller Klarheit aufgegangen. Dass neben dem Weltbegriffe auch noch eine vollkommen analoge Begriffswelt bestehe, in denselben Formen sich bewege, dieselben

Wege wandle und zu demselben Ziele hinführe, das hatte er noch nicht erkannt. Er betrachtete und behandelte beide Welten noch in ungetrennter Einheit. Er kennt nur mehr erst den grossen Weltgedanken, in die Tiefe der Gedankenwelt war er noch nicht eingedrungen. Er kennt das Denken, denn er hat ja auch die Denkformen auf das genaueste untersucht und aufs klarste bestimmt und festgestellt, dass noch Kant sagen konnte, seit Aristoteles habe die Logik keinen Schritt vorwärts thun können und keinen Schritt rückwärts thun dürfen. Das betrifft jedoch nur die Denkformen, jedoch den Gedankeninhalt als eine für sich bestehende Weltwissenschaft hat er noch nicht erfasst und erforscht.

Er setzt sich dadurch in einen diametralen Gegensatz zu unserer neuern Philosophie, deren ganzes Bestreben auf eine Entwicklung des Gedankeninhalts hinausläuft. Was sie nicht in der Gedankenwelt antrafen, das existirte für sie so gut wie gar nicht; der Natur- und Geschichtsgedanke wurde, so weit es eben gehen wollte, durch Speculation und Construction herzustellen versucht, und selbst die Denkformen wurden zu Gedankenformen umgewandelt (Hegel). Wie Aristoteles nur den Weltgedanken kennt und keine Ahnung hat von einer analogen Gedankenwelt, so kennen die Neuern nur diese Gedankenwelt und hatten bis dahin keine Ahnung von einem hiermit analogen Weltgedanken, der conform neben der Gedankenwelt einherschreitet. Dass die Philosophie gleichsam eine Doppelwissenschaft sei, deren Theile nicht einander nachfolgen, sondern in gleichem Schritt und Tritt neben einander hergehen, dass Weltgedanke und Gedankenwelt, obschon aus einem Quell entflossen, aus einer Wurzel entwachsen, doch stets in zwei Ströme verlaufen, zu zwei Stämmen sich entwickeln, das soll erst noch gelehrt und bewiesen werden.

8. Wir haben es bis dahin versucht, die Wissenschaft des Weltgedankens methodisch aufzubauen und sind damit fast bis zu Ende gediehen; es ist noch eine einzige und

zwar die höchste Stufe rückständig, welche den Weltgedanken in seinem An- und Für-sich-sein, in seiner gleichsam dinglichen Individuation darstellen soll. Seinen höchsten und edelsten Stoff haben wir erkannt im Sein mit seinen Substanzen und Accidenzen, seine höchste Form bildet eben die Wissenschaft des Realismus, und dieser Realismus besteht in der Einheit des Realen und Idealen. Alle Realität ist ideal, sie findet ihren geistigen Ausdruck, ihre wissenschaftliche Vor- und Darstellung in einer Reihe von Ideen, welche allesammt gleich ewig und unveränderlich, eine aus der andern hervorgeht, eine über der andern sich aufbaut. Wie die Gattungen aus den Dingen, die Natur aus den Gattungen herzuleiten ist; wie die Natur als ein aus zusammenwirkenden Theilen bestehendes Ganze zugleich als Mechanismus sich bekundet, und der Mechanismus zum Organismus, der Organismus zum Kosmos sich entwickelt; wie der Kosmos uns wiederum mittelst der Substanz den Stoff zum Sein liefern musste, und dieses selbst wieder nur als ein Stoff sich auswies, dessen Form wir im Realismus erkannten: also sehen wir den Weltgedanken in einer Reihe allumfassender Ideen ausgedrückt, von welchen eine jede einzelne schon den ganzen Gedanken in sich befasst, Ideen, welche sich nur darin unterscheiden, dass die jedesmalige höhere Idee diesen Gedanken in einer edlern, aufgeschlossenern, verklärtern und vergeistigtern Weise zum Ausspruch bringt.. Alle diese Idealitäten sind aber auch real. Sie sind nicht etwa blosse abstracte Gedankendinge, so nur im speculativen Gedankenblick angeschaute oder aus irgend einem Grundsatze oder Axiome abgeleitete, blasse und wesenlose Schemata; sondern es sind die der Wirklichkeit entsprechenden, alles Sein durchdringenden und seine Erhabenheit und Vortrefflichkeit ausprechenden Ideal-Gestaltungen, an welchen sich die Geisteskraft erbauen und aufbauen kann, — und diese Idealität ist die wahre Realität, und dieser Idealismus der wahre Realismus.

Dritter Abschnitt. — Drittes Kapitel.

A. Wirklichkeit. B. Vollkommenheit. C. Weltgedanke.

1. Dieser Realismus oder diese Wissenschaft des Weltgedankens ist also nichts weiter als die Wirklichkeit selber. Die Wirklichkeit zuerst und zunächst nach ihrer unmittelbaren sinnlichen Auffassung, die Wirklichkeit, so wie sie ist und sich darbietet, und woran weder Sophistik noch Skeptik, weder negative und positive Kritik, noch constructive oder intuitive Speculation das geringste ändern kann. Die Wirklichkeit meinen wir, in deren Sinne behauptet wird, dass die Wiese grün, der Himmel blau, das Land fest und das Wasser flüssig, der Tag hell und die Nacht dunkel sei; die Wirklickheit, welche mit ihren Formen und Farben, Stoffen und Kräften, Dingen und Thatsachen vor unsere Sinne hintritt, rücksichtslos und kategorisch Anerkennung verlangt; die Wirklichkeit, welche diese Anerkennung auch seit den ältesten Zeiten von Jung und Alt, Laien und Gelehrten, Mensch und Thier gefunden hat. „Frage doch das Thier, das wird es dich lehren, und die Vögel unter dem Himmel, die werden es dir sagen. Oder rede mit der Erde, die wird es dich lehren, und die Fische im Meere werden es dir erzählen. Wer weiss solches alles nicht, dass des Herrn Hand das also gemacht hat", sagt Hiob, nur die Philosophen wollen alles besser wissen, so von den ältesten Zeiten an, so bis zum heutigen Tage.

Nach den Jonischen Hylikern, deren Meinung über diesen Gegenstand wir nicht genau kennen, kam Heraklit und behauptete, es ist Alles nur ein fortdauernder Werdefluss; was über das Sein ausgesprochen wird, ist blosse Täuschung. Die Eleaten behaupteten das gerade Gegen-

theil, es ist Alles nur ein Sein, das Werden ist Täuschung. Solche gleichsam in einem Athem ausgesprochene, gegensätzliche, der Wirklichkeit widersprechende Ansichten könnten uns belehren, dass keiner von Beiden das Wahre getroffen, sondern die Wirklichkeit, so wie sie uns erscheint, doch wohl schliesslich Recht behalten müsse.

Den Idealisten war es schliesslich nicht zu verdenken, wenn sie mit der Wirklichkeit, von welcher sie ja kaum mehr wussten, als was sie durch den Augenschein kennen gelernt hatten, in geistigen Conflict geriethen; hatte doch selbst ein Aristoteles, der beste Realist nicht allein seiner Zeit, sondern aller Zeit, alle die Stufen und Mittelglieder, welche nöthig sind, um die Entwicklung bis zum Menschen herauf zu geleiten, nur als verfehlte Versuche, das höchste zu produciren, als Missgeburten der Mutter Natur hinzustellen getrachtet. Den Platonischen Ideen konnte die Wirklichkeit, mit welcher sie gar keine Gemeinschaft haben sollten, nicht entsprechen. Der Mann war mehr Künstler als Philosoph und hatte sich eine eigene, der Wirklichkeit analoge, von allen Unvollkommenheiten und Missgestaltungen befreite, von den Schlacken der Materiatur geläuterte, in den schönsten und edelsten Phantasieformen verklärt erscheinende Idealwelt gebildet.

Es muss zugestanden werden, dass diese Platonische Ideenwelt weit mehr Berechtigung, wir wollen damit gesagt haben, weit mehr Berührung und Beziehung mit der Wirklichkeit hat, als die Gedankenwelt des neuern Idealismus. Abgesehen davon, dass die Platonischen Ideen in der Analogie mit allem dinglichen Sein ein stetiges und continuirliches Correlat suchen, giebt es auch eine allbekannte und anerkannte Welt der Wirklichkeit, welcher diese Platonischen Ideen vollkommen entsprechen, das ist die Welt der Kunst. Aristoteles hatte in der Kritik der Platonischen Ideen insoweit gewiss nicht Recht, wenn er schon das Ansich der Dinge als das Wesen der Platonischen Idee hinzustellen trachtet. Die Platonische Idee ist weit mehr als

das blosse An-sich, welches noch mit der Wirklichkeit vollkommen in Uebereinstimmung sein muss, — die Platonische Idee ist die Idealgestalt der Dinge, wie sie etwa der Künstlerphantasie vorschweben mag, ihr erstes und Hauptmerkmal ist das der Schönheit; das der Zweckmässigkeit in Gestaltung und Verrichtung kommt freilich auch als nothwendiger Bestandtheil hinzu, steht aber erst in zweiter Linie. Plato ist nach Form und Inhalt aller seiner Werke der Künstler unter den Philosophen.

Das ist mit unserm modernen Idealismus ganz anders. Auch seine Vertreter sind gewissermassen Künstler; ein jeder Originalphilosoph ist Künstler. Wie es Tonkünstler, Wortkünstler, bildende Künstler giebt, so giebt es auch Denk- und Gedankenkünstler, das sind eben die Philosophen. Schon um dieses ihres Künstlerberufes willen verdienten die Philosophen auch ausserhalb ihrer Berufskreise in Lehre und Leben weit mehr Berücksichtigung, als ihnen gegenwärtig noch gezollt wird. Allein der moderne Idealismus ist nur Idealismus, sonst weiter nichts. Allzusehr in seine Gedankenwelt verloren und versunken ist die Wirklichkeit ganz und gar seinem Gesichtskreise entschwunden. Er hat und will und sucht gar keine Berührung und Beziehung mit der Wirklichkeit. Er construirt sich eine Welt aus seinem Denken heraus und ruft: Das ist die Welt, wie sie ist und wie sie sein soll. Hegel meint, seine Philosophie seien die reinen Gedanken, die Gott gedacht, ehe er die Welt geschaffen. Gerade als ob er „vor Adam geboren und in das Urgeheimniss Gottes eingeweiht gewesen wäre.“ Die „Substanz“ Spinoza's, die „Monade“ Leibnitzens, das „Ich“ Fichte's, das „reine Sein“ Hegel's sind solche Gedanken, aus welchen eine von der wirklichen Welt grundverschiedene Gedankenwelt abgeleitet wird.

Verachte mir darum Niemand unsere Philosophen; es sind philosophische Kunstwerke, welche sie uns geschaffen haben. Wenn uns im Bilde Gestalten dargeboten werden, für welche die Erfahrung gar kein Analogon und die Wirk-

lichkeit nichts Aehnliches bietet, wenn im muntern Gesange manchmal Gesinnungen ausgedrückt werden, die allen landläufigen Anschauungen von Sitte und Sittlichkeit geradezu Hohn sprechen, so nimmt doch Niemand hieran Anstoss — die Kunst folgt ganz andern Gesetzen und wird nach ganz andern Principien beurtheilt als die Wirklichkeit. Die Philosophen bieten uns Denk- und Gedankenkunstwerke, die eben auch nur ihren eigenen Gesetzen folgen, nach eigenem Massstabe gemessen und nach eigenen Grundprincipien beurtheilt werden dürfen. Ueberdies zeigt die Philosophie einer jeden Periode mit der gesammten Weltanschauung derselben Zeit so viele Berührungspunkte, dass man schon recht angemessen das herrschende System der Philosophie als das Selbstbewusstsein des Zeitgeistes bezeichnen kann.

2. Die sinnliche Wirklichkeit wird der Philosophie gegenüber in alle Ewigkeit Recht behalten; ob sie nun durch Sophistik oder Skeptik ganz und gar geleugnet, oder aber durch positive und negative Kritik nur mehr bloss umgedeutet werde — der Sinn ist zuverlässiger als der Intellect. Der Sinn hat die Wahrheit unmittelbar, der Intellect erst durch weitläuftige Vermittelung, der Sinn ist empirisch, der Intellect historisch, darum ist der Intellect vom Sinne abhängig; keine Geschichte ohne Erfahrung. Wir müssten alle Intellectualität in Frage stellen, wenn wir uns auf unsere Sinne nicht verlassen könnten. Die Sophistik, welche alle Wahrheit in das subjective Belieben verlegt hat, weil alles Objective ein Unwirkliches sei, ertappen wir mit ihrem Lug und Trug sofort auf frischer That. Wir beweisen ihr logisch und mathematisch, dass ihr gesammtes Beweisverfahren erschwindelt, nur darauf berechnet sei, eine unwissende Menge zu blenden und zu täuschen.

Einen weit schwereren Stand haben wir schon mit der Skepsis. Wie und was das Ding an sich ist, meint der Skeptiker, kann ich nicht wissen, da wir ja nicht wahrnehmen, wie die Dinge sind, sondern wie sie uns erscheinen, und der Schein trügt. Wir können wenigstens niemals Gewissheit erlangen, ob unsere Vorstellungen wahr oder falsch seien, am besten also, wir behaupten garnichts. Was wir auch behaupten können, — ein Anderer kommt und beweist uns das Gegentheil. Man schaue sich nur die Philosophen an, wie sie einander widerstreiten und Einer immer das Gegentheil dessen, was der Andere lehrt, als höchste Wahrheit hinstellt. Auf unsere Sinne können wir uns erst recht nicht verlassen, andere und anders organisirte Sinne müssten die Dinge in ganz anderer Beschaffenheit anschauen als wir. Zudem ist diese Beschaffenheit durchaus etwas Relatives. Alles, was wir wahrnehmen und aussagen, sind doch nur Verhältnissbeziehungen der Bestimmtheiten zu einander und zu unseren Vorstellungen. Nicht das An-sich-sein, sondern das Anders-sein dessen, worauf es sich bezieht, ist es, was wir bemerken. Ob der Begriff, den wir von diesem Anders-sein empfangen, richtig ist, vermögen wir nicht zu entscheiden, und die Beziehung auf diesen Begriff ist etwas rein Zufälliges.

Freilich könnten wir gegen solche Ansichten unsere Erfahrung geltend machen, welche die Wirklichkeit schon vor Jahrtausenden in denselben Formen und Farben, Gestaltungen und Beziehungen gezeigt hat, wie sie heute wahrgenommen wird und allezeit wahrgenommen worden ist. Was so in ausnahmloser Regelmässigkeit in der Natur sich wiederholt und in unveränderlicher Dieselbigkeit sich den Sinnen darbietet, was ausserdem noch sich thätig erweist, so dass jederzeit aus denselben Ursachen dieselben Wirkungen sich ergeben, das muss doch wohl schliesslich als existent betrachtet und als untrügliche Wirklichkeit und Wahrheit anerkannt werden. Gegen diese Argumentation wendet sich nun der moderne Skepticismus eines David Hume und seiner Nachfolger. Die Gewohnheit, wonach wir den Analogien der Erfahrung gemäss gewisse Dinge und Thatsachen neben einander sich regelmässig gruppiren und

Eines durch das Andere bewirkt auf einander ebenso regelmässig folgen sehen, ist durchaus kein Beweis für die existente Wirklichkeit und Wahrheit derselben. Diese Gewohnheit beweist weiter nichts als die stets gleiche Organisation des betrachtenden Subjects. Einen andern Beweis für die objective Wahrheit dessen, was neben einander besteht und nacheinander folgt als die Gewohnheit, haben wir aber nicht, und diese ist selbst für die Wahrheit des Causalitätsverhältnisses unzureichend. Was die sinnlichen Wahrnehmungen betrifft, ob diese nun von Einem oder Hunderttausenden gemacht worden sind, so gewinnen dieselben durch diese Thatsache nichts an ihrer Realität; allein die regelmässige und gesetzliche Abfolge der Causalität, so sollte man meinen, documentire durch ihre Wirksamkeit doch wohl auch ihre Wirklichkeit.

Allein auch in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung spricht sich, nach Hume, nur die Gewohnheit aus, Dinge und Thatsachen so und nicht anders aufeinander folgen zu sehen. Hinter die Wahrheit mittelst vernunftgemässer Schlussfolgerungen zu gelangen, ist nicht möglich. Die Wirkung ist von der Ursache stets grundverschieden und kann folglich nicht im Begriffe der letztern gefunden und ohne Erfahrung a priori erschlossen werden. Diese einfache zeitliche Succession, wodurch zwei Dinge oder Thatsachen erfahrungsgemäss aufeinander zu folgen pflegen, ist als Ursachenverband nicht anzusehen. Mit dem Causalitätsverhältniss wird auch alle Nothwendigkeit des Daseins, alle Substanzialität, wird auch das Ich oder Selbst zweifelhaft. In allen diesen Dingen erschauen wir nur etwas rein Subjectives, dem an keinem Punkte des Daseins eine objektive Realität, eine Wirklichkeit, entspricht.

3. So weit wie die Skeptik versteigt sich nun freilich die Kritik nicht. Sie bleibt des Cartesianischen Grundsatzes stets eingedenk: „Cogito ergo sum", „denk ich, so bin ich." Wenn ich auch Alles bezweifele, so kann doch das denkende und zweifelnde Ich nicht auch sich selbst

bezweifeln lassen. Dieses steht über allem Zweifel, weil es das Zweifeln selbst ist. Was es mit diesem Weltgedanken für eine Bewandtniss habe, muss auf sich beruhen bleiben; allein diese innere Gedankenwelt hat unzweifelhafte Wahrheit. Die Kant'sche Kritik spricht sich dahin aus, dass wir vom Ding an sich nichts wissen können. Unsere Erkenntniss richte sich nicht nach Dingen, sondern die Dinge richten sich nach unserer Erkenntniss. Allerdings machen die Dinge der Aussenwelt sich uns bemerkbar, sie scheinen in unser Inneres hinein und liefern den Stoff zu aller Erfahrung; allein die Form zu diesem Erfahrungsstoffe thut die innere Erkenntniss hinzu. Dass das unendlich mannigfaltige Erfahrungsmaterial zu begrifflicher Einheit sich gestalte, dass es zu einem Ganzen sich verbinde, alle die vielartigen Successionen und Beziehungen erhalte, dafür sorgt unsere Erkenntnissthätigkeit, die alle die hierzu nothwendigen Formen zu dem reichen Materiale hinzubringt. Sowohl die nothwendigen Formen der Anschauung in Raum und Zeit als auch die nothwendigen Formen der Verstandeserkenntniss, jene zwölf Kategorien, welche Kant mittelst einer kritischen Analyse des Erkenntnissvermögens gewonnen hat, sind nur eine subjective Zuthat der Begriffs- und Denkthätigkeit. Da nun durch diese subjective Zuthat das objective Erfahrungsmaterial gar gewaltig alterirt, wenn nicht ganz und gar umgestaltet wird, so erhalten wir hierdurch über die objective Beschaffenheit der Dinge keinen Aufschluss. Dass die Dinge sind, ist zweifellos, sonst wäre das formale Wesen unserer Erkenntniss vollkommen leer; allein was sie sind, wissen wir nicht, denn an sich betrachtet, sind sie blind.

In Bezug auf die objective Welt ist die Kritik Kants eine vollkommen negative. Nur die innere Welt, das Ich, ist wirklich. Allein dieses Ich stellt sich so unendlich viele Zwecke, Aufgaben, Pflichten, Willensstrebungen, die allesammt nach aussen gehen und erst in der Aussenwelt sich manifestiren können, dass auch vermöge dieser Forderungen des praktischen Ich's die gesammte Aussenwelt

wiederum Wirklichkeit erlangt. Ob diese nun von der praktischen Vernunft postulirte Aussenwelt nicht doch ein blosses Phantom sei, wer kann das wissen? Wenigstens hat Fichte dieses Bedenken ernst genommen und hat die gesammte Aussenwelt aus dem Ich abzuleiten gesucht.

Dagegen hat nun ein andrer Philosoph, ein Kant durchaus ebenbürtiger Geist, mittelst einer positiven Kritik die objektive Welt in aller ihrer Wirklichkeit herzustellen versucht. Bei den Pendelschwingungen von Thesis und Antithesis im Geschichtsgange der Philosophie bezeichnet Herbart den Gegenschlag von Kant. Es zeugt von geringem Verständniss eben dieses Geschichtsganges, dass unsere Historiker in der Philosophie diesem trefflichen Meister eine so isolirte Stellung gleichsam auf verlorenem Posten angewiesen haben, ohne eine richtige Einsicht in Werk und Wesen dieses mindestens ebenso echten und ebenso erfolgreichen Kriticismus wie der Kant'sche gewinnen zu können. Auf dem Gebiete philosophischer Analysis sind Herbarts Verdienste eben so gross, als die Verdienste Kants auf dem Gebiete philosophischer Synthesis. Freilich imponirt diese analytische Aehrenlese lange nicht so sehr wie diese synthetische Ernte, oder sagen wir noch besser, dieser analytische Sichelschnitt wie diese synthetische Sensenmahd; und doch ist der erstere viel reinlicher und leichter und wird das beste und kostbarste Getreide am liebsten mit der Sichel geschnitten.

Wenn Kant meinte, die Dinge müssten sich nach unserer Erkenntniss richten, so lehrt dagegen Herbart, nein, diese Erkenntniss muss sich stets nach den Dingen richten. Es giebt für den Menschen nun einmal kein anderes ursprüngliches Feld der Gewissheit als die Erfahrung, welche aus dem Bestehenden und Gegebenen resultirt. Philosophie ist Untersuchung oder Kritik der Erfahrungsbegriffe. Man kann allerdings bezweifeln, ob das Ding oder sein Begriff wirklich so beschaffen seien, wie sie sich darbieten. Es ist erst die Aufgabe der Philosophie, den Begriff begreiflich zu machen. Herbart findet, das Ding mit seinen vielen Eigenschaften,

die doch allesammt etwas rein Subjectives und Relatives, oft sogar einander scharf Widersprechendes bezeichnen, als absolut unbegreiflich. Etwas klingt, aber nicht ohne Luft, es ist schwer, aber nur auf der Erde, es ist farbig, aber nicht ohne Licht. Das Ding bedeutet aber absolut nichts weiter als den Inbegriff dieser Merkmale. Das Ding ist nur das Summenzeichen einer Anzahl von Merkmalen. Da aber ein jedes solcher erscheinenden Merkmale auf etwas Bestimmtes, Reales hinweist, so haben wir diese Merkmale als einfache, wechsellose, schlechthin positive und affirmative Substanzen zu betrachten, welche wir, wenn sie erfahrungsgemäss in verschiedenen Complexen vereinigt wiederkehren, als Dinge wahrnehmen. Alles ganz gut, wo aber bleibt bei einer solchen Ansicht der Dinge Leben und Werden, Wirksamkeit und Wechselbeziehung, Kraft und Ursächlichkeit? Alles dieses hat Herbart allerdings nicht zu erklären gewusst und darum schlechtweg negirt.

4. Aller Sophistik, Kritik und Skeptik und mehr noch allem Idealismus gegenüber möchten wir mit allem geziemenden Respect vor ihren philosophischen Kunstleistungen geltend machen, dass in der ganz ordinären Anschauung der Menschen, selbst des Kindes, mehr Weisheit und Wahrheit liegt als in allen complicirten Weltanschauungen, welche man mittelst abgrundtiefer, philosophischer Contemplation aufzustellen vermochte, — dass die Welt aber auch tausendfach schöner und besser sei in dieser einfachen, unmittelbaren und kindlichen Betrachtungsweise als in den künstlichsten und raffinirtesten Darstellungen philosophischer Schulweisheit. Wir möchten geltend machen, dass die Welt, um in ihrer vollen, ganzen, unzweifelhaften Wirklichkeit sich der Betrachtung vorzustellen, durchaus nicht nöthig gehabt habe abzuwarten, bis ihr die Berechtigung hierzu, in welcher Weise sie sich überhaupt vorzustellen habe, von den Philosophen erst normirt und zugesprochen worden, weil alle vorphilosophische und ausserphilosophische Weltanschauung falsch sei. Unsere Sinne täuschen uns nicht,

die Welt ist so, wie sie sich darbietet. Etwaiger täuschender Schein beruht nicht auf einer Mangelhaftigkeit der Sinne, sondern ist ebensogut in dem Weltgesetze begründet, wie die unmittelbar sich darbietende Wahrheit und Wirklichkeit, wobei Schein und Sein sich deckt. Der Schein beruht auf derselben gesetzlichen Nothwendigkeit wie das Sein auch, und ist nur vermittelst dieser Naturgesetzlichkeit des Scheins auf seine Wahrheit und Wirklichkeit zurückzuführen. Trotzdem uns der Durchmesser und Umfang der Sonnenscheibe so klein und unbedeutend erscheint, wissen wir doch, dass der Sonnenball 8 Millionen Mal grösser ist als der Erdball, weil wir wissen, dass er 20 Millionen Meilen von unserem Erdballe entfernt ist.

Der Schein in der Natur trügt nicht; er ist die wahre und wesenhafte Erscheinung des wahren und wesenhaften Seins. Wie viel Schein, soviel Sein; und dieses Sein ist vollkommen gleichbedeutend mit der Wirklichkeit. Ebenso muss endlich auch einmal die althergebrachte Fabel von den trügerischen Sinnen, von der Relativität und Subjektivität aller am Dinge gemachten Erfahrung beseitigt, beziehungsweise auf ihr wahres Verhalten zurückgeführt werden. Erscheinung und Wahrnehmung, Ding und Sinn, Wirklichkeit und Erkennbarkeit sind einander vollkommen conformirt, und was so conformirt, das ist uns ebenso gut auch confirmirt. Der Sinn ist durchaus nichts anderes als die Organ gewordene Erscheinung selbst. Das Auge ist das Organ gewordene Licht, das Ohr ist der Organ gewordene Schall. Wie Licht und Schall in einem sensitiven Wesen sich ihre Organe erwecken und bilden, wie diese in den graduell von einander verschiedenen Wesen auch graduell verschieden sich gestalten und durch fortwährende Weiterentwicklung zu immer steigender Vollkommenheit gelangen, — das lehrt uns in klarer und unwidersprechlicher Weise die Physiologie und Anthropologie. Und wie die Wahrnehmung, so die Vorstellung, wie das Aeussere, so das Innere, wie das Ding, so sein Begriff; das sind lediglich unabweisbare Consequenzen

aus der Lehre von der Conformität von Sinnlichkeit und Wirklichkeit.

Die Wirklichkeit erscheint und bezeugt sich durch ihr Erscheinen. Die Wirklichkeit, die nicht erscheinen, überhaupt sich nicht auf die eine oder andere Weise bekunden kann, ist auch nicht da. Für uns ist die Wirklichkeit überhaupt nur so weit vorhanden, als sie uns erscheint, und gerade, wie sie erscheint, so wird sie von den Sinnen aufgenommen, das steht unzweifelhaft fest. Damit ist der Lehre von der reinen Subjectivität und Relativität der Erscheinungen Grund und Boden entzogen. Das Subject verhält sich den Erscheinungen gegenüber rein receptiv, empfangend und aufnehmend. Jeder Schein ist wahr, und wenn er auch nicht unmittelbar das Wahre verkündet. Es ist offenbar ein der Wirklichkeit wenig entsprechender Schein, welchen das Ding aus weiter Ferne und durch allerlei Medien der sinnlichen Wahrnehmung zukommen lässt. Nach Abzug aller der hierdurch entstehenden Trübungen, Veränderung und nach Richtigstellung der thatsächlichen Beschaffenheit des durch solche Verschleierung wahrgenommenen Dinges — muss auch in diesem Falle das Facit sich ergeben, dass der Schein dem Sein vollkommen entspricht. Diese Verschleierungen sind Gesetzlichkeiten und vertreten die Stelle aller der fehlenden Momente in der Erscheinung des wahrgenommenen Dinges. Die richtige, durch die Erfahrung gebildete Betrachtungsweise des Dinges weiss das und ergänzt in der Vorstellung die mangelhafte Wahrnehmung. Der Alpenjäger weiss, dass jener hoch in den Lüften schwebende, gleich einer Schwalbe erscheinende Vogel ein mächtiger Adler ist, und der civilisirte Mensch weiss, dass jeder der am Nachthimmel leuchtenden Punkte einen Weltkörper bedeute, der unsere Erde an Grösse und Masse vielleicht millionenfach übertrifft.

Alle diese Wahrnehmungen an den Dingen sind weder etwas Subjectives noch Relatives. Es sind unleugbare Bestimmtheiten, Merkmale, Eigenschaften, Beschaffenheiten.

Diese sind nicht etwas rein Subjectives, denn die Erscheinungen werden ja nicht von der Sinnlichkeit bestimmt und geregelt, sondern umgekehrt, die Sinnlichkeit von den Erscheinungen erweckt und gebildet. Darum sind sie aber auch nicht etwas rein Relatives; nicht die Beziehung, nicht der Gegensatz des Einen zum Andern lässt die Eigenschaften und Merkmale an den Dingen in dieser ihrer qualitativen Bestimmtheit hervortreten, sondern ihre positive Beschaffenheit. Sie erscheinen so, weil sie so sind. Jede Eigenschaft, jede Bestimmtheit ist etwas durchaus Positives. Keine auch noch so scharfe und gewandte Dialektik ist im Stande, der Wirklichkeit ihre qualitative Bestimmtheit streitig zu machen.

5. Die positive Kritik eines Herbart hat der Wirklichkeit den Reichthum ihrer positiven Bestimmtheiten auch gar nicht absprechen, der Philosoph hat diese nur auf ihre reinste und bestimmteste Position zurückführen wollen. Indem er aber das Ding in lauter einfache Bestimmungen aufgelöst hat, ist ihm alle Beziehung, aller Zusammenhang, aller Verkehr, alles Leben, Werden und Wachsen, alle Thätigkeit und Wirksamkeit verloren gegangen. Herbart vermag der Wirklichkeit nur eine einzige Art des Seins zuzusprechen, das qualitative; alle Quantität, Relation und Modalität ist ihm nicht etwa wie bei Kant eine subjectiv nothwendige, als vielmehr eine subjectiv beschränkte und fehlerhafte Betrachtungs- und Anschauungsweise der Wirklichkeit. Beide Philosophen sind so weit im Irrthum, als ihnen die richtige, echt wissenschaftliche Erkenntniss des quantitativen, materiellen und stofflichen Seins abgeht. Im materiellen Atome liegt bereits in nuce alle Qualität, Relation und Modalität ausgesprochen. Ohne Quantität keine Qualität, oder was ganz und gar dasselbe ist, ohne Stoff keine Form. Nur die Transcendentalphilosophie Kants, nur eine solche Erkenntniss, „welche es nicht sowohl mit den Gegenständen, als mit unserer Erkenntniss von den Gegenständen zu thun hat, so weit dieselbe a priori möglich sein soll“; nur eine

Betrachtungsweise, welche von aller Erfahrung, allem Wissen a posteriori absehen zu können und allein auf das transcendentale Gebiet der Verstandesreflexion a priori sich beschränken zu müssen glaubt, — vermag und vermeint einen derartigen Unterschied zwischen dem quantitativen und stofflichen im Gegensatze zu dem qualitativen und formlichen Sein noch zu fassen. In Bezug auf die innere Gedankenwelt hat dieser Unterschied noch einen Sinn, der objective Weltgedanke aber lässt solche Unterschiede nicht gelten; in ihm trifft das Reale und Transcendentale stets in Eins zusammen.

6. Ohne die quantitative Unterlage würde alle Qualität und mit ihr alle Relation und Modalität in der Luft schweben. Das will sagen, ohne Stoff keine Form; woran sollte diese denn haften und in ihrer unendlich mannigfaltigen Variabilität zu Tage treten, wenn nicht am Stoffe? Ohne dieses Quale der Form kein gemeinschaftliches Verhalten, keinen Bezug des Einen zum Andern. Alle Substanzialität und alle Causalität, alles feste Beharren, alle regelmässige Aufeinanderfolge in der Zeit wird durch das formale Wesen der Dinge erkennbar. Ohne dieses Verhalten keine Grundstimmung aller Wesenheit in Bezug auf sein Sein, Können und Müssen. Und wie das nun alles am Stoffe klebt, zur Darstellung und zum Ausspruche gelangt, so hat es im Stoffe auch seinen Ursprung, empfängt durch ihn seine Existenzfähigkeit sowie alle Macht seiner Manifestation und Documentation.

Der Stoff ist die wirklich gewordene Kraft. Alle Qualitäten, alle Relationen und Modalitäten sind am Stoffe sich bekundende Aeusserungen eben dieser Kraft. Der Stoff ist verwirklichte Kraft; in diesem Satze liegen alle Qualification und Wesenhaftigkeit der Materie, alle Bestimmungen und Beziehungen des qualitativen Seins ausgedrückt. Die im Stoffe verwirklichte Kraft hört darum doch keinen Augenblick auf Kraft zu sein. Im und am Stoffe oder vermittelst dieser ihrer durch Selbstconcentration und Selbstcondensation bewirkten Materiatur wirkt die Kraft

unablässig weiter. Zu allernächst in ihrer einfachen, rein mechanischen Verbindung und Lösung vermöge Anziehung und Abstossung der verschiedenen Stofftheile. Diese Wirksamkeit der Stoffkraft ist von umfassendster, universalster Bedeutung und Mächtigkeit. Ihr ist die Aufgabe zugefallen, nicht nur die Weltkörper zu bilden, zu gestalten und zu erhalten, sondern auch deren gegenseitige Beziehungen und Communicationen herzustellen, den Weltmechanismus in Schwung zu setzen, seine unverbrüchlich gesetzmässigen Bewegungen zu leiten und dem Weltgebäude seine ädificatorische Kunstform zu verleihen.

7. Was die mechanische Stoffkraft im Grossen, das bewirkt die chemische im Kleinen. Die chemische Kraft wirkt atomistisch nach denselben Gesetzen der Repulsion und Attraction, die in der Massenanziehung sich kundgiebt; hier ist es die Stoffkraft, dort ist es der Kraftstoff, welcher diese Wirkungen übt, hier producirt der Stoff seine Kräfte, dort producirt die Kraft den Stoff selbst. Im Chemismus erschauen wir die wirksamste und ursprünglichste Kraftproduction. In ihm producirt die Kraft sich selbst und zeigt sich in voller Energie verwirklicht im Stoffe. Diese Kraftproduction ist die Stoffproduction; der Chemismus ist die Stoffproduction der Kraft. Diese Production kann sich nur vollziehen mittelst des Atoms, das Kraft schon nicht mehr und Stoff noch nicht ist. Das Atom ist die erste und Urwirksamkeit der Kraft, ihre Concentration in einem Punkte. Die Kraft an sich ist das reine Vermögen, das nicht hier oder da, sondern überall als die schöpferische Macht der Dynamis vorhanden ist. So weit und so lange die Kraft nur als die überall seiende Allkraft gefasst wird, ist sie nur Kraft, sonst nichts. Ihre Wirksamkeit beginnt erst mit ihrer Concentration an einem Punkte, mit ihrer Darstellung im Atom.

Die Kraft an sich ist Allkraft, ihre Wirksamkeit ist Atomkraft. Im All beharren, heisst in sich selbst beharren; in Wirksamkeit treten aber heisst, an jedem Punkte

des Alls in voller Energie sich kundgeben. Nur indem die Kraft sich localisirt, kann sie wirksam sein. Alle Wirksamkeit ist Localisirung der Kraft; ohne diese Localisirung ist eine Wirksamkeit der Kraft unmöglich und undenkbar. Aber wo, wann, wie sich localisiren? Sie ist die Allkraft und bewirkt ihre Localisation zu jedem Zeit- und an jedem Raumpunkte des Alls. Die allerursprünglichste Wirksamkeit der Kraft ist eine momentane, punktuelle, localisirte, atomistische. Das Atom ist es, welches mit dem Gesammtvermögen der Allkraft ausgestattet, mittelst des Chemismus alle die Verbindungen eingeht, die wir als die verschiedenen Ur- und Grundstoffe erkennen und als Elemente bezeichnen. Wie die Urstoffe wieder unter einander chemische Verbindungen eingehen und ganz neue Stoffe erzeugen, unter welchen Bedingungen diese Verbindungen und Zersetzungen sich vollziehen, wie die elementaren Bestandtheile der Stoffe erforscht, mit einander in Beziehung gebracht und ganz neue Verbindungen zu Nutz und Frommen der Menschen und der Wissenschaft einzugehen sollicitirt werden können, wie alle die chemischen Verwandtschaftsgrade der elementaren Atome, die Gesetze ihrer Verbindung und Lösung ermittelt und von den physikalischen Gesetzen und Eigenschaften unterschieden werden können: das Alles lehrt uns die Wissenschaft der Chemie, die ausserhalb unseres Gesichtskreises liegt.

8. Der chemischen Stoffkraft gebührt vor jener erstgenannten mechanischen Stoffkraft das wissenschaftliche Prius; erfahrungsgemäss tritt uns jedoch diese letztgenannte zuerst entgegen. Jahrhunderte und Jahrtausende vorher war man auf die Gesetze der Repulsion und Attraction, durch die Alten auch wohl mit den mythischen und mystischen Bezeichnungen von Liebe und Hass belegt, aufmerksam geworden, bevor man bis zu einer klareren Einsicht chemischer Verbindung und Zersetzung der Stoffe vermöge der Atomkräfte durchgedrungen war. Die chemische Wissenschaft in ihrer jetzigen Gestalt ist eine sehr junge und bezeichnet

einen der Haupttriumphe moderner Naturforschung. Durch diese Wissenschaft ist erst eine richtige Schätzung der Naturkräfte und damit auch eine gänzliche Umgestaltung der philosophischen Weltanschauung ermöglicht worden. Man kann durchaus nicht behaupten, dass der Weitblick des Kopernikanischen Weltsystems den Geistesblick alsbald sonderlich erweitert hätte; er blieb fortwährend noch abgeschlossen in sich selbst versunken und trat erst dann aus sich heraus und versenkte sich mit wahrer Liebesleidenschaft in das Wesen und Leben der äussern Natur von der Zeit ab, da ihm durch die chemische Analyse die Wirksamkeit der Atomkraft erschlossen worden war. Die Betrachtung des Kleinen hat die Menschen weiter gebracht und weiser gemacht als die Anschauung des Grossen, und wohl kann man sagen, die Menschen haben weit besser nnd weiter sehen gelernt durch das Mikroskop als durch das Teleskop.

Was die chemische Stoffkraft localiter, das ist die physikalische universaliter. Wie der Chemismus die Wirksamkeit der Stoffkraft auf einen Punkt concentrirt, so hat die Physis dieselbe wieder über das gesammte All ausgedehnt. Der Chemismus zeigt, wie die Kraft sich zu lauter Stoffen verbindet und verdichtet, die Physis zeigt dagegen, wie der Stoff wieder in lauter Kräfte sich auflöst und spiritualisirt. Die Chemie ist darum die Wissenschaft, welche lehrt, wie die Kraft zum Stoffe, die Physik dagegen ist die Wissenschaft, welche lehrt, wie die Stoffe zu lauter Kräften werden. In der Physik ist das jedoch nicht mehr eine unbestimmte, latente, gebundene Kraft, sondern es sind lauter klar erkannte, offenbar gewordene, in Wirksamkeit getretene Kräfte. Erst in und durch die Physik wird zur vollen Klarheit gebracht, dass die Stoffe nur Kräfte sind. Mittelst des Chemismus war die Kraft im Stoffe zur Ruhe gekommen, ihr physikalisches Wesen jedoch zeigt, wie die Kraft als Kräfte wieder in die Wirklichkeit und Wirksamkeit heraustritt und wiederum ein neues Leben voll reger Geschäftigkeit, voll universaler Verbindungen und Beziehungen anhebt. Die Chemie zeigt uns alle Natur und Creatur als Stoffkraft, die Physik dagegen als Kraftstoff; während nun diese Stoffkraft dahin führt, alles Dasein in lauter Atome aufgelöst zu erkennen, so bewirkt der Kraftstoff hinwiederum diese atomistische Zersplitterung als ein durch die reichsten Verbindungen und Beziehungen wirkender Kräfte hervorgebrachtes, einheitliches Ganzes zu betrachten.

Die Physik ist die Wissenschaft der Kräfte in der Natur. Mögen diese Kräfte sich nun als Eigenschaften, das heisst als den stofflichen Wesen inhärente Merkmale, oder mögen sie sich als Erscheinungen ohne merkbares, stoffliches Substrat documentiren — jederzeit suchen wir nach den geheimen Kräften, welche diesen Eigenschaften und Erscheinungen zu Grunde liegen mögen. Es fragt sich nur, was für Kräfte sind das doch, welche allen diesen Erscheinungen zu Grunde liegen? Die neuere Wissenschaft lehrt fast durchgängig, dass es rein mechanische Kräfte seien — alle die Naturerscheinungen, so sagt sie, sind nur Bewegungserscheinungen, von den meisten können wir das mit Bestimmtheit, von den übrigen mit grosser Wahrscheinlichkeit nachweisen. — Das ist wohl möglich, trotzdem ist nach unserm Dafürhalten hiermit nichts erklärt. Eine so rein mechanische Kraft, oder sagen wir besser Wirksamkeit wie die Bewegung kann unmöglich alle die verschiedenartigen physikalischen Erscheinungen zu Wege bringen. Man hat hierbei offenbar eine Wirkung schon für die Ursache genommen, hat es mit Erscheinungen zu thun, die erst selbst wieder der Erklärung bedürfen. Es wäre unmöglich, dass die reine Bewegung der Aetherschwingungen das eine Mal Licht-, das andere Mal Schall-, das dritte Mal Wärmeempfindungen etc. etc. verursachen könnten, wenn dieselben nicht von Ursprung an durch eine ganz eigne und jedesmal andere Kraftproduktion hervorgerufen würden. Man hat offenbar die verschiedene Art der Fortpflanzung solcher Naturvorgänge für ihre Verursachung genommen. Selbst

die reinen Luftschwingungen, welche unser Ohr als Ton empfindet, sind mit der Schallwelle, welche den Ton fortpflanzt, auch nicht im entferntesten identisch. Warum sind die Töne, mittelst eines Holz-, eines Blech-, eines Streichinstruments hervorgebracht, selbst von derselben Höhe oder Tiefe so genau unterscheidbar? Was giebt dem Ton des menschlichen Gesanges diesen ganz besondern Reiz und Schmelz? Warum zerfällt der Ton je nach seinem Ursprunge in so viele Arten? Da klingt denn doch offenbar noch etwas ganz anders mit als die schwingende Luft, und selbst diese Luftschwingungen sind wieder von den Schallwellen, welche einen jeden Ton, ob hoch, ob tief, ob stark, ob schwach, in vollkommen gleichmässiger Schnelligkeit forttragen, verschieden. Dasjenige, was da in Wirklichkeit töne, schalle, klinge zu ermitteln, müssen wir der experimentirenden Wissenschaft überlassen.

9. Wir können hier nur so viel sagen: Jede Erscheinung und Empfindung ist Aeusserung irgend einer Kraft. Alle Kräfte aber sind Atomkräfte; denn in anderer als atomistischer Weise vermag die Kraft sich gar nicht zu äussern und wirksam zu zeigen. Jede Aeusserung und Wirkung der Kraft ist jedoch eine andere chemisch, wobei sie sich erst ihren Stoff bildet, und eine andere physikalisch, wobei die Vielartigkeit der Kraftstoffe sich wieder in die Vielartigkeit der Stoffkräfte umsetzt.

Die Physik lehrt, wie alle Stoffe sich wieder in lauter Kräfte verwandeln, so dass nach Erklärung aller der physikalischen Erscheinungen und Kundgebungen mittelst der ihnen zu Grunde liegenden Kräfte alle Stoffe in lauter Kräfte aufgelöst erscheinen und gar kein stoffliches Residuum mehr übrig bleibt. Denn indem Stoff sich in Kraft und eine Kraft in die andere sich umsetzt, gelangen wir wieder zu jener Ur- und Allkraft, welche durch ihre Veräusserung und Verwirklichung den Stoff und alle seine physikalischen Kräfte, Erscheinungen und Kundgebungen hervorgerufen hat. Dass alle diese Kräfte nur eine einzige

Kraft sein können, ist selbstverständlich. Nur um deswillen vermag Alles aus ihr hervor- und Alles wieder auf sie zurückzugehen; vermag Eins in das Andere sich aufzulösen und umzusetzen. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft ist das Gesetz von Einheit aller Kraft.

Was das für eine Kraft, oder wie diese Kraft bestimmt und definirt werden könne, bedarf keiner weitern Erforschung und Erklärung. Sie ist eben die Ur- und Allkraft, damit ist Alles gesagt. Einer nähern Bestimmung ist sie nicht fähig, sonst wäre sie schon nicht mehr die Ur- und Allkraft sondern eine bestimmte Kraft. Jede bestimmte Kraft ist eine begrenzte Kraft; nennen wir diese nun wie wir wollen, nennen wir sie Schwere, Bewegung, Anziehung, vermöge ihrer Bestimmtheit ist sie nicht die Allheit, ist sie eine von den Tausenden von Kräften, welche aus der Urkraft hervorgehen, aber nicht diese selbst.

10. Es giebt nur eine einzige Kraft, die jedoch in ihren Wirkungsweisen verschieden ist. Das Prius gebührt offenbar jener zur Stoffbildung führenden chemisch-atomistischen Kraftäusserung. Kraft von Kraft unterscheidend, werden wir die mittelst der Stoffmassen mechanisch und die mittelst der Stoffkräfte physikalisch wirkenden Kräfte einander gegenüber stellen müssen. Diese dynamische oder chemische Kraft schafft zunächst das allgemeine Material, die physikalische führt zum Naturzusammenhang, die mechanische endlich errichtet den Weltenbau.

So genau wir nun auch zwischen diesen Aeusserungen und Wirkungen der Kräfte unterscheiden und diese verschiedenartigen Aeusserungen und Wirkungen zum Gegenstand grundverschiedener Wissenschaften machen können, so ist es doch stets nur eine und dieselbe Kraft, welche als die Ursache dieser weltbildenden Vorgänge sich ausweist. Kraft und Wirkung sind von einander nicht verschieden; die Wirkung ist die blosse Veräusserung der Kraft. Die Stoffe sind bloss veräusserte und momentan zur Ruhe ge-

kommene Kräfte. Wie viel Stoffe, so viel Kräfte. Wenn der Chemismus seine mannigfaltigen, relativ einfachen oder zusammengesetzten Stoffe sich geschaffen und diese dann wieder als ebenso viele Kräfte sich zu regen beginnen; wenn vermöge des Wechselspieles ihrer Wirkungen und Gegenwirkungen ganz der einheitlichen Urkraft gemäss Stoffe und Kräfte als einheitliche Natur sich erwiesen haben; wenn andrerseits die Stoffmassen vermittelst einfacher, mechanisch wirkender Kräfte zu Weltkörpern sich verdichten und diese vermöge derselben einfachen Kräfte ihre aus gegenseitigen Beziehungen und Einwirkungen herrührende Kreisbewegung beginnen; wenn auf diese Weise das ewig bewegte Weltall in Wirklichkeit und Wirksamkeit tritt: dann wird für einen jeden denkenden Menschen klar und offenbar, dass trotz dieser verschiedenartigen Handlungen und Wandlungen der Kräfte doch nur eine einzige Kraft thätig ist, dass somit Alles, was ist, und Alles, was geschieht, aus einer Quelle entsprungen, aus einem Grunde hervorgegangen, aus einer Ursächlichkeit resultirt sein muss. Man kann die verschiedenartigen Wirkungsweisen der einen Kraft innerhalb verschiedener Wissenschaften zu erforschen und zu ergründen trachten, darf jedoch diese Wissenschaften nicht mit einander vermischen, nicht eine in die andere auflösen wollen — die Chemie nicht in die Physik, die Physik nicht in die Chemie etc. — allein die Welt- und Natureinheit darf eben so wenig durch die gesonderten Wissenschaften zerstückt und zersplittert werden.

---

11. Alle Kraft ist Wirksamkeit, alle Wirksamkeit führt zur Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist die Aeusserlichkeit, ist die Aeusserung und Verwirklichung der Kraft durch Stoff und des Stoffes durch Kraft im einheitlichen Natur- und Weltzusammenhange. Als ein in allen seinen Theilen vollendetes Ganzes ist die Welt auch ein Vollkommenes. Der eigentliche Ausdruck, die Form und Physiognomie der

Wirklichkeit ist die Vollkommenheit. Alles Wirkliche ist vollkommen, alles Vollkommene ist wirklich; ein etwas paradox klingender Satz und doch so klar, so selbstverständlich, so apodictisch gewiss, dass an dem Ausspruche zweifeln, fast möchte man sagen so viel bedeute, als an dem gesunden Menschenverstande zweifeln. Alle diese Mäkeleien und Kritteleien in Bezug auf die Wirklichkeit bedeuten offenbar nicht mehr als die bekannte Fabel von der Eichel und dem Kürbis. Freilich ist die Rechtfertigung mittelst demonstratio ad oculos oder besser ad nasum, welche etwa lautet, falls der Eichbaum statt der Eicheln Kürbisse getragen, diese dem Schläfer im Herabfallen nicht nur die Nase blutig, sondern den Schädel eingeschlagen haben würden, allzu kleinlich und kindlich-naiv. Nach Nutzen und Schaden für den Menschen kümmert sich die freie Natur in ihren Hervorbringungen blutwenig. Nicht die Natur hat sich dem Menschen sondern der Mensch hat sich der Natur zu accommodiren. „Alles Werk ist um seiner selbst willen da, selbst das Böse am Tage des Missgeschicks". Eines schickt sich zum Andern, und jedes schickt und findet sich zum Ganzen. Jeglich Ding ist selbst in seinen Unvollkommenheiten tausendmal besser, als ein menschlicher Verstand es auszudenken und auszudrücken vermocht hätte. Ein jedes Ding ist, so wie es ist, das beste unter allen den Möglichkeiten eines etwaigen Anders-sein-könnens. Weder das theoretische noch das praktische, noch auch das ästhetische Urtheil hat jemals vermocht, die Möglichkeit eines Bessern an die Stelle des Wirklichen zu setzen.

12. Alles Wirkliche ist vollkommen, denn alles Wahre, Gute und Schöne hat darin Waltung und Gestaltung gefunden. Das Wirkliche ist auch das Wahre; dieser Satz bedarf keines Beweises, denn er ist unmittelbar klar. Mit seiner Wirklichkeit ist unmittelbar auch der Beweis der Wahrheit geführt. Es giebt daneben freilich auch noch ein logisches und mathematisches Wahre; allein das Reale hat noch eine weit grössere Ueberzeugungskraft, denn es

bedarf gar keines Beweises. Es ist da, und somit ist es wahr. Was das Auge schaut, das glaubt das Herz. Ob es in der That so ist, wie es das Auge erschaut, das kommt garnicht in Betracht — genug, ich und alle meine Mitmenschen und sonstigen sinnbegabten Mitgeschöpfe schauen das Ding gleichmässig so und nicht anders an, darum ist es für uns absolut so und nicht anders, — das unwidersprechlich Wahre. Dass die Dinge anders seien, als wir sie anschauen, dass wir überhaupt vom Dinge an sich nichts wissen können, wer kann's beweisen? Nicht Kant und nicht Herbart und nicht alle die übrigen, welche jemals daran zweifelten, dass die Dinge so seien, wie sie sich den Sinnen darstellen. Sie haben allesammt die Dinge ebenso angeschaut, wie wir selbst und gab es einmal ein Wesen, dem die Dinge in anderer Weise erschienen als uns, so lag das in der fehlerhaften oder krankhaften Beschaffenheit seiner Sinne und hat diese fehlerhafte und krankhafte Anschauung die Richtigkeit der gesunden erst recht bestätigen müssen.

Die Dinge sind nicht so, wie wir sie anschauen; wir wissen gar nicht, was das Ding an sich ist! Woher weiss man aber, dass wir das nicht wissen? Doch gewiss nicht aus der Erfahrung, denn diese bietet doch auch nicht ein einziges Beispiel von der Unrichtigkeit und Unzuverlässigkeit sinnlicher Anschauung der Menschen, es sei denn, dass diese Unzuverlässigkeit naturgesetzlich begründet wäre und jederzeit auf demselben Wege richtig gestellt werden könnte; also nicht durch die Erfahrung, sondern durch den Verstand und zwar nur durch den einzelnen, grübelnden und kritischen Philosophenverstand. Wenn dieser nun aber mit seiner Kritik und Skeptik sich irren sollte? Jedenfalls würde in diesem Falle die alte Geschichte von dem Mohren sich wiederholen, der da behauptet, alle Mohren seien Lügner. Sind die Mohren Lügner, so ist er als Mohr doch auch ein Lügner, folglich hat er gelogen und die Mohren sind keine Lügner; sind die Mohren keine Lügner, so ist er als Mohr doch auch kein Lügner und hat folglich die Wahrheit gesagt, und die Mohren sind doch alle Lügner, — und so dreht sich diese Behauptung im Kreise herum bis in alle Ewigkeit. In denselben Cirkel verstrickt sich alle skeptische und kritische Lehre von der Nichterkennbarkeit oder Unwahrheit des Dinges an sich und aller Wirklichkeit. Nicht anders — die Wirklichkeit ist auch die Wahrheit.

13. Das Wirkliche ist aber auch das Gute. Dieser Satz ist eben so unmittelbar richtig und unwidersprechlich als der vorhergehende. Weisst du von etwas Besserm, kannst du dir etwas Besseres denken? Nein, das kannst du nicht! Also jedenfalls ist es das Beste, von welchem du weisst und welches du dir denken kannst. Und als dieses Beste wird es doch wohl auch das Gute sein. Und wenn du es trotzdem bezweifeln wolltest und man würde zu dir sagen, nun so mache du es besser, wie dann? Du kannst doch nur denken, aber nicht schaffen. Ueberhaupt, wenn man klaren, ungetrübten Blickes die Welt anschaut und sieht, wie alles in der Natur und im menschlichen Leben zum Bessern ringt und strebt, wenn man jene heisse Sehnsucht, jenes unwiderstehliche Verlangen wahrnimmt, womit eine jede Creatur das Bessere herbeizuführen trachtet, wenn man die gewaltigen Kämpfe betrachtet, welche um den Besitz und die Verwirklichung des Bessern geführt werden, und in welchem schliesslich das Bessere doch auch Sieger bleiben muss, eben weil es das Bessere ist — würde es unterliegen, nun so wäre es eben nicht das Bessere: — so kann man sich unmöglich des Gedankens entschlagen, dass das Wirkliche nun auch in der That das Bessere sei. Der jeweilige Zustand in der Natur und im menschlichen Leben ist ganz unfraglich der zur Zeit beste, welcher bis dahin zu erreichen möglich war. Der Pessimist, welcher überall das Schlechte und Schlechteste wittert, kann unmöglich Recht behalten, weil unter seinen Voraussetzungen die Welt, natürliche und menschliche, gar nicht lebens- und existenzfähig wäre, weil unter der Herrschaft des Schlechten die Welt sich nicht erhalten könnte, sondern sich nothwendig zu

Grunde richten müsste. Die riesengewaltigen Fortschritte zum Bessern kann aber nur der leugnen, dem alles und jedes historische Bewusstsein abgeht. Wo ist aber neben einer solchen Einsicht noch Raum für einen Pessimismus? Nur das Gute erzeugt Gutes, das Schlechte kann nur Schlechtes hervorbringen und nur zum Chaos zurückführen.

Freilich jener Zustand des absolut Guten, welcher dem Pessimisten vorschweben und welchen er als Massstab für die Wirklichkeit der bestehenden Zustände anlegen mag, ist nicht vorhanden, auch nicht erreichbar. Im Gegentheil, je näher wir ihm zu kommen trachten, je höher wir auf der Staffel des Bessern gelangen, je mehr sich der Umblick erweitert und die Erkenntniss des Bessern vermehrt — um so mehr scheint sich das Ziel zu entfernen und vor unserm Streben nach demselben zurückzuweichen Freilich der Weg zum Ziel ist ein unendlicher; je weiter wir auf der Wanderung dahin gelangen, um so mehr scheint er sich vor uns zu dehnen und zu strecken und in steigender Progression zu wachsen.

Und hat man sich denn auch schon vergegenwärtigt, was das heisst: das absolut Gute. Das absolut Gute bedeutet ein Gutes, das keiner weitern Entwicklung, keiner Besserung und Steigerung mehr fähig. Das absolut Gute wäre die absolute Ruhe, der absolute Stillstand, von dem aus es gar keinen Weg mehr aufwärts, sondern nur noch abwärts zur Verschlechterung, Vernutzung und Auflösung gäbe. Ist das das Gute? Ist da das frische, frohe und fleissige Streben und Ringen nach dem Guten nicht tausendmal besser? Ist da die lebenskräftige, vielversprechende, jugendfrische Entwicklung nicht weitaus sympathischer und anmuthender als diese greisenhafte, träge Ruhe der Vollendung? Die eigentliche Verwirklichung des Guten ist das Streben, ist die Entwicklung zum Guten. Das Gute besteht nur in der Ueberwindung des Schlechten.

14. Das Wahre und Gute der Wirklichkeit ist aber auch das Schöne, was unmittelbar einzusehen nicht schwer

fallen dürfte. Das Schöne ist das, was gefällt und erfreut. Was aber kann mehr gefallen und erfreuen, als was in Wirklichkeit als wahr und gut vor den betrachtenden Blick sich hinstellt? Diese Herzensfreude an dem Dasein ist Quelle aller Schönheitsempfindung Diese Empfindung fragt zunächst gewiss nicht nach Schönheitsregeln; unmittelbar aus dem Herzen quillt ihr Ausbruch und Ausspruch: „Alles ist schön zu seiner Zeit und an seinem Orte!“ Nicht diese bewussten Gesetze der Schönheit sind es, welche diese Empfindung des Schönen in uns erwecken, sondern die Empfindung hat zu den Gesetzen des Schönen erst hingeführt. Die Wirklichkeit ist die Schönheit. Was ist schöner als ihr Formenreichthum durch Lichtglanz und Farbenpracht auf das eindrucksvollste vor das bewundernde Auge hingestellt. Das Schönste alles Schönen aber sind die Lebewesen in ihren unendlich reichen und vielfältigen Gestaltungsweisen und Individuationen. Die Schönheit des Lebens bleibt selbst für die höchste menschliche Kunst unerreichbar. Diese Schönheit des Einzelnen aber wird verklärt und getragen, gleichsam apotheosirt durch die Erhabenheit des Ganzen, welche Freude und Gefallen zu staunender Bewunderung steigert und hinreisst.

Die Wirklichkeit als solche ist es nicht allein, welche diese Schönheitsempfindung in uns erweckt, sondern vielmehr die thatsächliche Verwirklichung alles wahrhaft Schönen in dieser Wirklichkeit. Alles was wir subjectiv vermöge gewisser, auch in bestimmten Regeln und Gesetzen ausgedrückter Empfindungen als schön bezeichnen, das ist in der Wirklichkeit bereits objectiv geworden. Die Entwicklung zu allem Guten ist gleichzeitig auch die Gestaltung zu allem Schönen. Indem alles zum Guten sich wendet und aufringt, indem es alles Schlechte, Ungeeignete, Unvollkommene, welches sich ihm im Kampfe gegenüberstellt, überwindet, indem es im Dasein sich zu erhalten und den Existenzbedingungen sich anzubequemen und anzupassen sucht, — empfängt es eben diese reiche Gestaltung, zweckmässige

Gliederung, ebenmässige Bildung, — alle die herrlichen Formen und Farben, welche als die Ur- und Vorbilder der Schönheit zu bezeichnen sind. Die Wirklichkeit ist das Schöne an und für sich selbst, das Schöne schlechthin — das wird uns durch die Kunst bewiesen. Es giebt vieles in der Wirklichkeit, was wir als unschön und hässlich bezeichnen müssen; das getreue Abbild dieses Hässlichen und Unschönen im Rahmen der Kunst wird zum Schönen; warum? Was hat da die Kunst hinzugethan? Hat sie etwa durch eines ihrer vieltausendfältigen, kosmetischen Mittelchen das Hässliche zum Schönen herausgeschminkt und herausgeputzt? Gewiss nicht! Denn alsdann hätte sie in der That das Hässliche verhässlicht. Wenn der Künstler das Hässliche schön darstellen will, so hat er es ganz seinem Begriffe oder, sit venia verbo, seinem Ideale gemäss darzustellen als Hässliches. Woher kommt es, dass solches nun plötzlich schön geworden ist? Weil es eine getreue Nachbildung des Wirklichen ist. Das Wirkliche ist auch das Schöne.

15. Alles, was thatsächlich wahr und gut und schön ist, das ist auch vollkommen, weil ihm kein Moment abgeht, welches seine Vollkommenheit beeinträchtigen könnte. Die Wirklichkeit ist aber in reinster, reflexionsloser Unmittelbarkeit wahr und gut und schön; also ist die Wirklichkeit auch die Vollkommenheit. Alles Wirkliche ist vollkommen, ebenso ist aber auch alles Vollkommene wirklich und zwar aus dem ganz einfachen Grunde, weil diese Wirklichkeit die einzige und ganze Wirklichkeit, weil eine andere Wirklichkeit daneben, dahinter und darüber nicht vorhanden ist. Soweit also die Wirklichkeit reicht, ebenso weit reicht auch die Verwirklichung der Vollkommenheit.

Wer dieses zu leugnen sich getraut, der geht zunächst von der Betrachtung des Bestimmten und Partikulären aus und hat den Blick nur auf das Einzelsein gerichtet. Da mag es ihm denn in der That erscheinen, als ob unendlich Vieles in der natürlichen und sittlichen Welt schlecht und

unvollkommen wäre. Allein wer kann denn wissen, ob dieses Einzelsein gerade in dieser seiner angeblichen Schlechtigkeit und Unvollkommenheit nicht gerade ein Moment der Vollkommenheit sei? Wer kann denn wissen, ob die Vollkommenheit der Wirklichkeit nicht gerade vermöge dieser Schlechtigkeit und Unvollkommenheit zum Ausdruck kommen musste, wenn sie überhaupt noch als Vollkommenheit dastehen und gelten wollte. Was das absolut Gute bedeute, das haben wir ja gesehen — absolute Ruhe, Stillstand, Stagnation, Fäulniss, Auflösung. Muss es uns demnach nicht erscheinen, als ob gerade das relativ Schlechte das absolut Gute und das sogenannte absolut Gute das relativ Schlechte wäre?

Ist also alles Wirkliche vollkommen, so ist auch alles Vollkommene wirklich. Dieser Ausspruch bedarf freilich noch der Rechtfertigung. Zugegeben alles Wirkliche sei vollkommen, hat man denn damit auch schon die Berechtigung erlangt, den Satz umzukehren und zu sagen: Alles Vollkommene ist wirklich? Ist denn mit aller wirklichen auch schon alle mögliche Vollkommenheit gesetzt? Lasset den Reichthum der Wirklichkeit an Vollkommenheit so gross sein, wie er nur wolle — ist darnach ein noch grösserer Reichthum gar nicht mehr möglich und denkbar? Gut, alles Wirkliche ist vollkommen — ist damit nun alle Vollkommenheit erschöpft und dieselbe gar keiner Steigerung und Bereicherung mehr fähig?

Für uns wäre die Frage eine durchaus müssige. Wenn nur alles Wirkliche vollkommen ist, so können wir und müssen wir uns schon zufrieden geben. An sich aber zur Vervollständigung des Weltgedankens ist es vom grössten Belang, nicht nur dass alles Wirkliche vollkommen, sondern auch alles Vollkommene wirklich sei. Wenn wir nun den Blick nicht sowohl nur auf das Einzelsein als vielmehr vorzugsweise auf das Allsein gerichtet halten, wenn wir uns die Allheit und Ganzheit der Welt nach ihrer Unendlichkeit im Raume und Ewigkeit in der Zeit vergegenwärtigen: so

sehen wir uns zu der Annahme geradezu gezwungen, dass alles nur mögliche Vollkommene auch Wirklichkeit erlangt haben müsse. In der Wirklichkeit des Allganzen ist selbst alle Möglichkeit wirklich geworden. Die Allkraft, welche darin Verwirklichung gefunden hat, wenn sie nicht an und für sich schon als Allwirksamkeit auch die Allwirklichkeit wäre, hat sicher vermöge ihrer Wirksamkeit von Ewigkeit her auch aller Möglichkeit zur Wirklichkeit verholfen. Alles Wirkliche ist vollkommen; da nun auch alles Mögliche verwirklicht ist, so muss doch auch alle mögliche Vollkommenheit zur Wirklichkeit geworden sein.

Die Welt als das Eins und das All und wie Spinoza will „sub specie aeternitatis“ „mit dem Blicke der Ewigkeit“ betrachtet, muss uns mit Nothwendigkeit zu dem unwiderleglichen Schlusse und Grundsatze führen: „Alles Wirkliche ist vollkommen, alles Vollkommene ist wirklich.“ Das Entwicklungsgesetz giebt uns diese Gewissheit. Alle Entwicklung, wie sie am Einzeldasein sich kundgiebt, ist ein ewiges Auf- und Absteigen; ein Aufsteigen vom Atom, vom Keim, vom Embryo bis zu einem gewissen Culminationspunkte einer der innern Anlage gemässen Vollkommenheit, und dann wieder ein Absteigen bis zur Auflösung. Bei der unendlichen Anzahl der Gebilde aller Art, bei der Ewigkeit der Entwicklungsdauer kann es auch nicht ein Einziges von den uns bekannten Wesen am Himmel und auf der Erde geben, welches nicht mit allen andern Wesen in allen Stadien und Phasen der auf- und absteigenden Entwicklung und zwar gegenwärtig und gleichzeitig vorhanden wäre. Es kann bei der Ewigkeit dieses Entwicklungsganges am Himmel und auf der Erde überhaupt kein in das Bereich der Möglichkeit fallendes Wesen geben, das nicht in Wirklichkeit vorhanden wäre. Im Weltall ist alles Mögliche wirklich.

Alles Wirkliche aber ist vollkommen, das lehrt uns der ungehemmte Fortgang seiner Entwicklung; alles Vollkommene ist wirklich, das lehrt uns das gleichzeitige Vorhandensein

aller nur möglicher Wesen in allen Stufen und Stadien ihrer Entwicklung. So viel müssen wir doch schon durch den alten Kopernikus erfahren haben, dass dieser Erdball, den wir bewohnen, dass jeder andere Weltkörper im Universum nicht mehr und nicht weniger bedeute als ein Sandkorn der Düne; dass die in unendlicher Zahl vorhandenen Weltpunkte einander ähnlich seien, jedoch in den verschiedensten Stadien der Entwicklung sich befinden; dass wohl auf allen Weltkörpern die gleichen Daseins- und Entwicklungsbedingungen auch die gleichen, den Weltkörper belebenden und bevölkernden Wesen hervorzubringen die Nöthigung in sich tragen; dass wir, die auf Erden lebenden Menschen, wohl auch nur eine ganz kleine Familie in der grossen Universalgemeinschaft von geistigen Wesen, welche das Weltall bevölkern, ausmachen können; dass wohl gar manche Menschengemeinschaft dort oben am Himmel uns an Einsicht und Wissen, an Tugend und Glückseligkeit weit, weit übertreffen und überragen möge. Wir werden einander wohl nie begegnen, wohl nie mit einander communiciren können, es sei denn mittelst des Weltgedankens. Durch diesen aber begegnen wir ihnen und sie uns und bilden zusammen die grosse Gemeinschaft der Geister, welche Alles, was besteht und geschieht, zu Bewusstsein kommen lassen und aller Materiatur und Creatur geistige Qualität und Dignität verleihen.

Der Weltgedanke.

1. Das Wirkliche ist vollkommen, das Vollkommene ist wirklich; das ist der höchste Weltgedanke, dessen der menschliche Geist und seine Gedankenwissenschaft fähig ist. Es ist der Weltgedanke, denn er will nur die höchste Wesensbestimmung der objectiven Weltwirklichkeit ausdrücken. Er ist Gedanke, denn die Vollkommenheit ist wohl eine Form der Wirklichkeit, allein eine von der Materiatur völlig abgetrennte, aus dem Nachdenken

über die Wirklichkeit resultirende Form derselben. Die Vollkommenheit ist eine rein geistige Qualität der Wirklichkeit, welche nicht dieses und jenes Wesen für sich, sondern nur in seiner Zugehörigkeit zum All betrifft, indem wir das All im Einzelnen, das Einzelne im All schauen.

Wir haben im Verlaufe der genetischen Entwicklung des Weltgedankens eine ganze Reihe von Formen der Wirklichkeit erkannt und benannt. Wir redeten von dem Fürsichsein der dinglichen Wirklichkeit und hinwiederum von ihrem Füreinandersein, wodurch wir zum Begriffe eines Naturganzen gelangten. Wir haben das Ganze in seinen Theilen, dass Aeussere im Gegensatze zum Innern, die Wirsamkeit als Ausdruck des Lebens und das Leben als Grund der Wirksamkeit zu erkennen gesucht, und vor unserm bewundernden Blicke erstand das harmonisch vollendete, schönheitgeschmückte Gebäude des Kosmos. Wir begaben uns auf das Gebiet der reinen Speculation und suchten uns die Substanz in Form der Accidenz, die Realität in Form der Idealität anschaulich zu machen. Alle diese Formen waren noch unmittelbare Ausdrucksweisen des Seins und Daseins, ungetrennt von der Materiatur und Wirklichkeit und mit diesen zur Einheit und Dieselbigkeit verbunden, wie die Form mit ihrem Stoffe, wie das Aeussere mit seinem Innern, wie die Idealität mit ihrer Realität. Das ist nun mit dem Gedanken der Vollkommenheit ganz anders. In ihm erscheint die Form zum ersten Male abgetrennt von aller Wirklichkeit als reiner Gedanke, als eine Gedankenform, die nicht unmittelbar gewonnen wird, nicht aus dem Innern gleichsam herausgewachsen in die Erscheinung tritt, nicht wie andere Formen in die mannigfaltigsten Momente sich auslegt, sondern als einheitliche Gedankenform erscheint, welche vermöge der Reflexion gewonnen, durch Vernunftschluss Festigkeit und Wahrheit erhalten und alle andere Gedankenoperation zur Vermittelung hat. Und dieser Gedanke: alles Vollkommene ist wirklich, oder besser: die Wirklichkeit ist die Vollkommenheit, ist der höchste

Gedanke, denn was in Wirklichkeit das höchste, die Vollkommenheit, das ist es auch in Gedanken. Der Gedanke hat und kennt kein höheres Prädikat, welches er der Wirklichkeit beilegen könnte, als die Vollkommenheit.

2. Es fragt sich nun, was dieser höchste Weltgedanke an und für sich, abgetrennt von aller Wirklichkeit sei und bedeute. Der Satz, das Wirkliche ist vollkommen, ist der Ausdruck des philosophischen Optimismus, der darum nicht etwa wie der Pessimismus ein Paradoxon der Weltanschauung, ein geistiger Indigestionszustand, eine sauer gewordene Schulmeinung, sondern die unwiderlegliche, nicht nur lebensfrohe, sondern auch lebenskräftige, sichtbare und greifbare Physiognomie der Wirklichkeit ist. Der moderne Pessimismus hat seine Hauptvertreter in Schopenhauer und Hartmann. Schopenhauer kennt keine Wirklichkeit; die Welt ist ihm ja eine blosse Erscheinung, blosse Vorstellung, der täuschende Schleier der altindischen Göttin Maja, der Mutter aller Wesen, welche in dem luftigen Gewebe ihres Schleiers die eine Wirklichkeit vorspiegelnden Gebilde aller Wesen aufzeigt. Alle die zahllosen Individuen sind blosse Willensobjekte, die in einem end- und herzlosen Kampfe ihr Dasein erkämpfen und behaupten, um nach kurzem Traum- und Schattenleben wieder in's Nichts zu versinken. Der Wille aber zeigt sich nur in dem Bestreben, alle Hemmungen und Hinderungen, alles Trübe und Schlechte des Daseins zu beseitigen; nur in dem fortwährenden Kampfe mit allen Widerwärtigkeiten und Gegensätzlichkeiten kommt er zur Bethätigung und Bekräftigung. Die Welt ist nur Effect und Object des Willens, damit aber auch der Schauplatz alles Leidens und Jammers, aller Nichtigkeit und Schlechtigkeit.

Wenn man das so hört, mags leidlich vernünftig scheinen, trotzdem lässt sich diese anscheinend logisch wohlbegründete Schlussfolgerung unsererseits nur psychologisch aus der innern Verbissenheit und Verbitterung des Philosophen erklären, welche derselbe stets gegen alle Welt des Seienden und

Denkenden an den Tag gelegt hat. Ein solch gewaltiges Princip der Actualität, welches derselbe seiner Weltanschauung zu Grunde legt, hätte sonst nun und nimmer in die reine Passivität des Leids, Jammers und Elends umschlagen können. Die hohe und frohe Genugthuung, die ganze Welt aus dem freithätigen Willen hervorgehen zu sehen, hätte ein Gefühl des Pessimismus sonst nimmermehr aufkommen lassen dürfen; dass es dem Philosophen damit bittrer Ernst gewesen und dieser Ernst seinem Wesen und seiner Welterfahrung nur allzuwohl und genau entsprochen hat, wollen wir nicht in Abrede stellen.

„Das Wesen der erkenntnisslosen Natur", sagt er, um mit Zeller zu reden, „sei ein beständiges Streben ohne Ziel und Rast, die Basis alles menschlichen und thierischen Wollens sei Mangel und Bedürftigkeit; Schmerz und Langeweile seien die zwei letzten Bestandtheile des menschlichen Lebens, zwischen denen es wie ein Pendel hin- und herschwinge, der Optimismus sei daher nicht bloss eine absurde, sondern eine wahrhaft ruchlose Denkart, ein bittrer Hohn über die namenlosen Leiden der Menscheit. Auch von dem geschichtlichen Fortschritte unseres Geschlechts erwartet er keine Besserung, denn ein solcher findet seiner Ansicht nach nicht statt, die moralische Beschaffenheit der Menschheit bleibe immer die gleiche, wie sehr auch die Zustände der Gesellschaft sich ändern mögen." Solche Ansichten sind nun schon nicht mehr Philosophie, sondern Krankheit. Nur ein moralisch zerrüttetes oder krankhaft afficirtes Gemüth kann so reden. Ein einziger freier und offener Blick in die sonnig verklärte, mit aller Schönheit und Pracht ausgestattete Wirklichkeit muss alle solche trübseligen, hypochondrischen, lebensüberdrüssigen Nacht- und Wahngebilde verscheuchen. „Die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual", und mit diesen kleinen Qualen der Menschheit hat es auch noch so seine eigene Bewandtniss. Ja, wenn wir den Menschen, wie er so gerne wünscht und will, als die Krone der Schöpfung, als den Mittelpunkt der Welt betrachten dürften „Was ist jedoch der Mensch, dass du seiner gedenkest, was ist der Erdensohn, dass du ihn in Betracht ziehest." Der Mensch mit seinen Qualen und Leiden alterirt ebensowenig die Weltvollkommenheit, wie das Würmlein, das unter deinem Fusse sich windet, wie der Schmetterling, der am Lichte sich die Flügel verbrannt hat. Schmerzen und Leiden der Menschen sind für das Naturganze vollkommen unmerkliche Thatsachen, vollkommen verschwindende Momente.

Für das Menschenleben selbst haben anderseits Leiden und Lasten ihre hohe Bedeutung, aber durchaus keine nachtheilige. Wenn der Mensch ein sittliches und intelligentes Wesen, wenn der Mensch überhaupt Mensch ist, so verdankt er das lediglich seinen Leiden und Lasten. Alles Bewusstsein und alles Wissen hat aus dem Weh seinen Ursprung genommen; alle seine Berufsarten, ihre wissenschaftliche und technische Vorbereitung laufen darauf hinaus, um mit allem physischen und moralischen Uebel den Kampf aufnehmen und demselben wirksam begegnen zu können. Menschliche Beschränktheit führt zum Forschen und Wissen, die Bedürftigkeit treibt zur Arbeit, und die Noth ist die Mutter der Erfindung. Noth und Bedürftigkeit macht selbst einen thierischen Kopf noch erfinderisch. In der Lebens-, Heils- und Glücksökonomie der Menscheit spielt das Leid die dominirende, einzig massgebende Rolle; ohne das Schlechte wäre das Gute weder erkennbar noch geniessbar. Dass uns das Gute zu Bewusstsein kommt, dass wir darnach mit allen Kräften und Mitteln streben, dass wir es in grösserer oder geringerer Vollkommenheit in die Wirklichkeit einzuführen trachten, solches haben wir allein dem Schlechten zu verdanken.

Dass sich hinter dem sogenannten Schlechten im Grunde das eigentliche und wahre Gute verbirgt, haben wir bereits oben gesehen; sage man aber nur nicht, ist das nicht der beste Beweis für die Wahrheit des Pessimismus, dass selbst das angeblich Gute nur in Form des wirklich Schlechten auftritt. So ist das nicht gemeint, sondern gerade umgekehrt

lautet die Schlussfolgerung: Ist das nicht der beste Beweis für die Wahrheit des Optimismus, dass selbst das angeblich Schlechte gar keinen andern Zweck hat, gar kein anderes Ziel kennt als das wahrhaft Gute zu fördern und hervorzubringen!

Wohl sind Leiden und Lasten geeignet, das Menschengemüth zu quälen nnd zu verbittern, für jeden Genuss unempfänglich und das ganze Leben zur schweren Bürde zu machen und zwar weniger noch für den davon befallenen und heimgesuchten, als in noch weit höherem Grade für den solche Uebel wahrnehmenden und dem Heimgesuchten näher oder ferner stehenden Menschen. Welch eine Unsumme von Betrübniss und Bekümmerniss, von niederschlagender Theilnahme und herzbrechendem Mitleid wird durch das Leid auch nur eines einzelnen Menschen in die Welt geworfen — und seine Leiden und Lasten hat doch wohl ein jeder Mensch. Allein gerade darin liegt der Haupttrost, ja geradezu die Verschönerung und Verherrlichung alles Leids, dass es das Mitleid der Welt zu erwecken und zu erregen weiss.

Das Mitleid ist so lieb und gut und von so hoher Geltung und Bedeutung, dass ein Körnchen Mitleid eine ganze Summe von Leid aufzuwiegen vermag. Das Mitleid ist geeignet, alles Leid der Welt zu stillen und zu verscheuchen. Wer Mitleid fühlt, echtes, wahres Mitleid mit den Leiden Anderer, der denkt doch gewiss nicht an die eigenen Leiden, der sieht über alles eigene hinweg, so lange er das Leid des Nächsten vor Augen hat. Zwar giebts verkommene, versäuerte, gemüthszerrüttete Menschen genug, die stets nur in den eigenen Eingeweiden wühlen, die für nichts Sinn und Blick haben, als für das eigne, meist nur eingebildete Leid, die fremdes Leid entweder gar nicht oder nur zu selbstquälerischen Anlässen beachten und betrachten; — solche Menschen zählen nicht mit, die stehen wie die Verbrecher ausserhalb der menschlichen Gemeinschaft. Nur Mitleid ist die wahre Signatur echter Menschlichkeit. Lieblosigkeit, Hartherzigkeit,

selbst- und weltquälerische Unzufriedenheit, Anfeindung alles Wirklichen und Bestehenden, Alles vielleicht nur aus neidischem und missgünstigem Dareinschauen in Bezug auf das wirkliche und vermeintliche Glück und Gute ausserhalb der eigenen Persönlichkeit, bedeutet nur die pure Abwesenheit alles echtmenschlichen Wesens der Theilnahme und des Mitgefühls. Nur Mitleid ist Menschlichkeit, denn alles menschlich Gute und Edle hat im Mitleid seine Wurzel. Wecket und pfleget das Mitleid, und ihr nähret der Menschheit göttliche Pflanze.

Am nachtheiligsten erweist sich der ausgesprochene Irrthum, wenn es nicht etwa gar eine absichtliche Verkennung und Entstellung geschichtlicher Wahrheit ist — in Bezug auf die fortschreitende Entwicklung des Menschengeschlechts. Der Pessimismus muss den Fortschritt leugnen, sonst ist es mit ihm zu Ende, noch bevor er angefangen, denn ein jeder Fortschritt, so klein und gross er auch sei, kommt dem Optimismus zu Gute. Es gehört eine grosse Entstellungs- und Verstellungskunst, ein durch Missgunst, Herzenshärtigkeit, Verrohung und Verbostheit arg getrübter Blick dazu, um in all dem Fortschritte der Mechanik und Technik, in all den Errungenschaften an geistigen und materiellen Gütern, in all der Vervollkommnung an Bildung und Gesittung, in all dem Reichthum an Erfahrung und Erkenntniss, in den von Tag zu Tage sich mehrenden, unendlich mannigfaltigen Beziehungen und Verbindungen der Menschen unter einander in nächster Nähe und weitester Ferne nur Rückschritte erkennen zu wollen.

Freilich, jemehr die Welt fortschreitet, desto klüger wird sie, destomehr erlangen die Menschen bis in die untersten Schichten der Gesellschaft hinein das Bewusstsein dessen, was ihnen bis zur Vollendung ihres Glückes und Wohlseins noch fehlt, desto mehr auch wächst die Erkenntniss und der Missmuth über die ungleiche Vertheilung der Lebensloose und der Glücksgüter. Des Menschen Augen stehen ja nach vorne, er schaut ja nicht rückwärts, sondern vor-

wärts, nicht auf das, was er schon erlangt und errungen hat, sondern auf das, was noch zu erlangen und zu erringen ist; er blickt auch selten auf das, was er hat, sondern was andere haben, das Eigene unterschätzend und Fremdes überschätzend: und da kann es wahrlich leicht zu Wege kommen, dass der Mensch bei dem unbegrenzten Entwicklungsgange, welcher der Menschheit vorgezeichnet ist, bei den zahllosen Gütern, welche noch zu erringen, Ungleichheiten und Unebenheiten, welche noch zu begleichen und zu applaniren sind, — dass der Mensch bei lebhaftester Erkenntniss und Empfindung alles dessen leicht ein Pessimist wird. Allein ein bischen Pessimismus in der vulgären Lebensanschauung und Willensbethätigung schadet garnichts; im Gegentheil, man kommt dabei viel weiter als bei einem allzu sorglosen Optimismus. So tritt selbst der Pessimismus in den Dienst des Optimismus. Es kann wohl kaum einen bessern Beweis für die Wahrheit des Optimismus geben, als dass selbst der Pessimismus schliesslich darauf hinausläuft, das Gute in der Welt zu erstreben, zu fördern, zu vervollkommnen, und dass der Pessimismus auch nichts weiter ist, als ein Moment in der Heilsökonomie des Weltganzen.

3. Dass der Optimismus der höchste Weltgedanke ist, macht nur die formale Seite desselben aus. „Alles Wirkliche ist vollkommen, alles Vollkommene ist wirklich", ist doch nur eine logische Form, welche über den Inhalt nichts aussagt, wir möchten aber doch auch gern etwas über den Inhalt dieser vollkommenen Wirklichkeit und wirklichen Vollkommenheit erfahren und schliesslich vielleicht auch erfahren, ob diese Wirklichkeit wohl gar eine an- und für-sich-seiende, individuelle und personale Wesenheit sei.

Dass diese Wirklichkeit die höchste Wahrheit, Güte und Schönheit sei, haben wir gehört, sonst wäre sie ja überhaupt nicht die Allvollkommenheit. Von einem solchen Seinsinhalte handelt es sich hier schon gar nicht mehr, sondern von einem Gedankeninhalte. Der Gedanke höchster

Vollkommenheit ist der Gedanke höchster Einheit. Der höchste Weltgedanke ist Einheitsgedanke. Jedes Ding ist um so vollkommner, je einheitlicher es ist. Jeder Abbruch an seiner Einheit ist ein Abbruch an seiner Vollkommenheit. Zur Vollkommenheit gehört doch wohl, dass das Ding gut und schön sei; kann man sich aber das Gute und Schöne denken ohne Einheitlichkeit? Wo auch nur das geringste fehlt, da ist das Ding weder vollkommen gut noch vollkommen schön, da ist die Integrität, die Ganzheit und somit auch die Einheit gestört. Integrität und Ganzheit sind die Einheit höherer Ordnung. Gemeint ist nicht das an sich und in sich ununterschiedene Eins, welches lediglich ein abstracter Zahlbegriff ist, sondern die inhaltvolle und wesenhafte Einheit, welche mit der Ganzheit und Integrität des Wirklichen identisch ist. Der höchste Weltgedanke ist Einheitsgedanke. Die unendlich vielen Einheiten, welche uns in der Wirklichkeit in ihrer vollen Ganzheit und Integrität begegnen, vereinigen sich wieder zu einer einzigen, vollkommen unverbrüchlichen und unverletzlichen Welteinheit als höchster Inhalt der Weltvollkommenheit.

4. Die Hauptkennzeichen der Welteinheit sind Ganzheit und Integrität; alles das bedeutet ja wohl eins und dasselbe. Einheit ist Ganzheit, Ganzheit ist Einheit. Von dieser Erkenntniss aus können wir aber zu noch weitern Inhaltsbestimmungen des Weltgedankens gelangen. Ganzheit ist auch Allheit. Das Weltganze ist unfraglich auch das Weltall; es wäre ja unmöglich das All, wenn es nicht das Ganze, und unmöglich das Ganze, wenn es nicht das All wäre. In diesem Allgedanken ist aber mit absoluter Nothwendigkeit alles nur denkbare Neben- und Nacheinander befasst. Damit aber haben wir die beiden Haupt-Inhaltsbestimmungen des Weltgedankens gewonnen, Unendlichkeit und Ewigkeit. Das Unendliche ist nichts weiter als der Allgedanke des Nebeneinanderseins im Raume, während das Ewige der Allgedanke alles Nacheinanderseins in der Zeit ist.

Der Weltgedanke ist der Allgedanke, der Allgedanke ist der Unendlichkeitsgedanke. Rein formal genommen ist dieser Gedanke nichts weiter als der Gegensatz des Endlichen und Begrenzten im Verhältnisse zu dem Unendlichen, welches das ohne Ende und ohne Grenze seiende ist. Eine gewisse Vorstellung vom Unendlichen gewinnen wir hierdurch allerdings, indem wir das Endliche verunendlichen und in Form des Unbegrenzten setzen. Freilich kommen wir auf diese Weise zunächst nur bis zu Ende des Unendlichen, besinnen uns aber sofort, dass, zu Ende gekommen, wir das Unendliche doch wieder verendlicht haben und beginnen diese Procedur aufs Neue mit der Verunendlichung des Endlichen, bis wir schliesslich zu dem Resultate gelangen, dass alle am und im Endlichen gesetzte und gedachte Unendlichkeit immer nur gleich einem verschwindenden Punkte gegen die wahre Unendlichkeit sei. In Gedanken allein kommen wir nie zu Ende mit dem Unendlichen; das wäre ja ein Widerspruch in sich selbst, mit dem Unendlichen zu Ende kommen zu wollen. Die Unendlichkeit nur als Gedanke gefasst, ergiebt eine ins Unendliche fortgehende Progression; indem wir mit dem Unendlichen zu Ende gekommen glauben, werden wir plötzlich gewahr, dass wir es verendlicht haben, und dass alle Endlichkeit, selbst von der ungeheuerlichsten Dimension, gegen die wahrhafte Unendlichkeit nur ein verschwindender Punkt sein könne; wir gelangen auf diese Weise zur Ahnung der Unendlichkeit, aber niemals zur Unendlichkeit selbst.

5. Man darf nie vergessen, dass die Unendlichkeit ein Moment der Vollkommenheit und die Vollkommenheit die Form der Wirklichkeit ist. Die Unendlichkeit ist die Wirklichkeit in Gestalt des Allgedankens. Hiermit ist wie mit einem Schlage der Begriff der Unendlichkeit erschlossen, Das All wäre nicht das All, wenn es nicht das Unendliche, das Unendliche wäre nicht das Unendliche, wenn es nicht das All wäre. Das Unendliche ist das Wirkliche, das Wirkliche ist das Unendliche. Unendlichkeit ist gar nicht denkbar ohne Wirklichkeit. Die Wirklichkeit aus der Unendlichkeit fortgedacht, bleibt immer noch der leere, unendliche Raum. Wir können von Allem abstrahiren, vom Raum nicht; denn nach aller Abstraction kommen wir immer wieder auf ihn zurück als das Resultat aller Abstraction; er ist mit aller Wirklichkeit mitgesetzt als der unveränderliche und unzerstörbare Ort alles Wirklichen. Alles Wirkliche kann vergehen und verschwinden, sein Ort nicht. Der Ort alles Wirklichen, der Raum, ist das Bleibende, Wechsellose, Unvergängliche. Also selbst diese reinste Form der Unendlichkeit, als welche wir den Raum anschauen, ist nicht ohne Wirklichkeit.

Die Unendlichkeit ist die Wirklichkeit. Mit dieser erkannten Thatsache ist jenes „schlechte Unendliche", welches Hegel soviel Kopf- und Herzzerbrechens macht, von selbst weggeschafft. Jenes Unendliche nämlich, welches das Endliche dem Unendlichen gegenüberstellt und demselben gegenüber bestehen lässt, somit das Unendliche durch den gegenüberstehenden Gegensatz und Gegenstand des Endlichen selbst verendlicht. Das Wirkliche ist nicht nur das Unendliche, sondern gleichzeitig auch die Summe alles Endlichen. Wie die Allheit nicht ohne die Einzelheit, so ist die Wirklichkeit nicht ohne die Endlichkeit. Die Unendlichkeit ist die Wirklichkeit nur als die Allheit, als Summe alles Einzelnen und Endlichen. — Mit dem Satze, dass Unendliches und Endliches eins und dasselbe seien, braucht man soviel Aufhebens nicht zu machen. Wie die Allheit nichts weiter ist als alle Einzelheit, die Summe weiter nichts ist als die Gesammtheit ihrer Einheiten, so ist auch das Unendliche weiter nichts als die Summe alles Endlichen.

Das Unendliche, oder individualisirt als Unendlichkeit, ist als die Wirklichkeit nothwendig auch die Endlichkeit. Die Unendlichkeit ist die Wirklichkeit, die Wirklichkeit ist die Unendlichkeit, eines ist durch das andere bedingt, eines durch das andere verursacht. Eine Unendlichkeit ohne Wirklichkeit wäre ein rein abstracter Begriff, das reine

Nichts, der wesenlose Schatten des vom Lichte der Erkenntniss beleuchteten Alls — hinter diesem in dunkeln Umrissen sich abzeichnend, aber doch nirgends greifbar; es wäre wohl denkbar, aber nicht wirklich. Die Unendlichkeit ist nur insofern wirklich, als sie überhaupt Wirklichkeit hat, als sie in die Wirklichkeit eingegangen, als sie sich verendlicht hat. Die Wirklichkeit ist die Unendlichkeit. Freilich überall, wo sie in die Erscheinung tritt, ist das nur möglich in Form der Endlichkeit. Alles, was uns in der Wirklichkeit entgegentritt, ist ein Endliches. Sie selbst aber die volle und ganze Wirklichkeit, die Wirklichkeit in ihrem An-und-für-sich-sein, kann nicht die Endlichkeit sein, denn sonst wäre sie gleichzeitig die Vergänglichkeit, Hinfälligkeit, Nichtigkeit; nur die Unendlichkeit ist es, welche der Wirklichkeit alle ihre Beständigkeit und Unvergänglichkeit verleiht. Ein jedes Endliche ist ja gegen die Unendlichkeit nur ein verschwindender Punkt, der erst in der Unendlichkeit Halt und Werth gewinnt. Die Wirklichkeit ist die Unendlichkeit in Form der Endlichkeit.

Um Wirklichkeit zu gewinnen, hat die Unendlichkeit sich verwirklichen, sich offenbaren, in die Endlichkeit eingehen müssen. Sie hat darum an ihrer Qualität nicht das mindeste eingebüsst. Ohne diese Offenbarung in der Wirklichkeit wäre sie ja nur ein Unwirkliches, ein blosser Schein. Ohne diese Offenbarung wäre sie nichts an sich und nichts für uns. Wir wissen nur von demjenigen, was sich uns offenbart, und wissen von demselben nur so viel, so weit es sich uns offenbart hat. Wir können von ihr wissen, denn sie hat sich uns ganz offenbart; die Unendlichkeit ist zur Wirklichkeit geworden.

Die Unendlichkeit ist Wirklichkeit; überall, wohin wir blicken, müssen wir ihr begegnen; sie offenbart sich nicht allein im unendlich Grossen, sondern auch im unendlich Kleinen. Die Unendlichkeit ist in die Wirklichkeit und damit aber auch in die Räumlichkeit eingegangen, das will lehren, sie ist an jedem Punkte der Endlichkeit das, was sie in ihrer

Unendlichkeit ist. Jeder Punkt trägt die Qualität der Unendlichkeit; wenn auch im Kleinen, ist er doch selbst das Unendliche. Erst durch dies unendlich Kleine gewinnt das unendlich Grosse Werth und Bedeutung. Das Unendliche ist die Summe alles Endlichen. Dieses aber ist bei seinem ewigen Wechsel und Wandel das Vergängliche und Nichtige.

Das Unendliche ist die Summe alles Endlichen, sagten wir; ist damit nicht auch ausgesprochen, es sei die Summe alles Nichtigen und Vergänglichen und als solches selbst nichtig und vergänglich? Verträgt sich auch eine solche Auffassung mit dem Begriffe des Unendlichen, welches das Bleibende und Unvergängliche darstellen soll? Das ist ein schwer zu lösendes Problem. Man weiss sich zwar durch mancherlei Auskünfte zu helfen. Die Summe alles Endlichen, sagt man, ist als das Unendliche doch auch eine unendliche Anzahl. Ist auch jedes Einzelne in stetem Wechsel und Wandel begriffen, so ist doch keins dem andern in seinen Entwicklungsphasen gleich; ein jedes befindet sich in einem andern Stadium des Entstehens oder Vergehens. Bei der unendlichen Anzahl der Dinge und ihrem Vorhandensein in allen Formen, Phasen und Stadien kann es nicht fehlen, dass in jedem Momente alle Dinge in allen Entwicklungsstadien gleichzeitig vorhanden seien. Bedeutet das nicht auch eine in jedem Momente die Vollkommenheit des Allseins vorstellende Unendlichkeit? Das ist richtig; allein über das Heraklitische Princip des nimmer ruhenden, niemals, selbst nicht einmal in Gedanken festzuhaltenden Werdeflusses kommen wir dabei nicht hinaus. Das ewige Werden ist auch das ewige Noch-nicht-sein. Wir aber müssen ein stehendes, bleibendes Sein haben, an das wir uns halten können; die Unendlichkeit im Grossen bietet uns das nicht, denn diese ist die Summe alles endlichen, werdenden und wechselnden Seins, wohl aber die Unendlichkeit im Kleinen, denn das ist die Summe alles Seienden, Bleibenden und Wandellosen. Das unendlich Grosse gewinnt erst Stetigkeit im unendlich Kleinen.

6. Hier ist der Punkt, worin Ewigkeit und Unendlichkeit in Eins zusammentreffen. Das Ewige ist gleichfalls ein Unendliches; es ist das Unendliche der Aufeinanderfolge. Das Unendliche ist der Allgedanke, welcher im Nebeneinandersein, das Ewige ist der Allgedanke, welcher im Nacheinandersein seine Verwirklichung gefunden. Das Unendliche ist das Unbegrenzte im Raume, das Ewige ist das Unbegrenzte in der Zeit. Um mit einem Worte alles zu sagen: Das Unendliche ist alles Sein, das Ewige ist alles Werden. Das Ewige zeitlich gefasst, ist die reine Abstraction des Nacheinander, eine ewig fortlaufende, in sich ununterschiedene Leerheit und gewinnt erst gerade wie das Unendliche concrete Bedeutung als Merkmal der Vollkommenheit. Die Vollkommenheit ist die Form der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit, in der Ewigkeit angeschaut, ist die Wirklichkeit in ihrem Werdeprocesse angeschaut. Die Wirklichkeit als Ewiges ist ein vom Werden unzertrennliches Sein. Nichts in der weiten Welt ist vorhanden, was zu allen Zeiten sich gleich bliebe. Alles ist ein Zeitliches, Wechselndes, Vergängliches. Die Ewigkeit ist realiter nur die Summe aller Zeitlichkeit, die Summe alles dessen, was da wird, entsteht und vergeht. Das Ewige ist nichts weiter als der Werdefluss.

7. Als das blosse Werden ist das Ewige jedoch nur dass Unfassbare, das Halt- und Bestandlose. Da besinnen wir uns denn, dass es ein an-und-für-sich-seiendes Werden gar nicht giebt, dass alles Werden sich an einem Sein vollziehen muss, dass Werden und Sein stets beisammen seien, dass an dem Orte, wo wir dem einen begegnen, wir sicher auch auf das andere treffen. Am Sein haftend hat es einen sichern, festen Bestand erhalten, welcher ihm nicht mehr streitig gemacht werden kann, einen Bestand, der nicht bloss vom Sein auf das Werden übergegangen, sondern auch vice versa vom Werden auf das Sein wieder zurückwirkt. Das Werden ohne Sein ist das Unstete, Vorübereilende, Fugitive, das Sein ohne Werden ist das Träge, Unveränderliche, Actionslose. Verleiht das Sein dem Werden seine Wirklichkeit, so verleiht dagegen das Werden dem Sein seine Wirksamkeit; erst beide in ihrer Vereinigung zeigen uns die volle, die Wirklichkeit in ihrer Wirksamkeit. Die Wirklichkeit in ihrem Sein ist die Unendlichkeit, in ihrem Werden ist sie die Ewigkeit. Wie das Sein nicht ohne das Werden, die Wirklichkeit nicht ohne die Wirksamkeit, so ist auch die Unendlichkeit nicht ohne die Ewigkeit, beide müssen stets beisammen sein; eine ohne die andere ist unmöglich und undenkbar; die Unendlichkeit ist niemals ohne die Ewigkeit, die Ewigkeit niemals ohne die Unendlichkeit.

8. Noch immer aber sind wir von einem Widerspruche festgehalten, aus welchem wir uns loszuringen und zu befreien streben müssen. Sein und Werden, Ewigkeit und Unendlichkeit sind scharfe Gegensätze. Das Sein ist das Bleibende, das Werden das Vorübergehende, das Sein ist das Stehende, das Werden das Wechselnde, das Sein ist das Stabile, das Werden das Mobile — und dieselben Gegensätze von Sein und Werden müssen sich auch an Ewigkeit und Unendlichkeit hervorthun; wie vollziehen nun beide, die doch unabtrennbar zusammenstehen und zusammengehören, ihre Vereinigung, Verschmelzung, Vergattung? Das Sein oder in höherer Potenz die Wirklichkeit wird zur Unendlichkeit, wie wir gesehen haben, vermittelst der Endlichkeit im Raume; das Unendliche ist nur der Allgedanke des endlichen Seins. Die Unendlichkeit aber ist eingegangen und offenbart sich in der Endlichkeit vermöge und vermittelst des unendlich Kleinen.

Wende man nicht ein, dass hier eine blosse Namensverwechselung entgegengesetzter und darum unvereinbarer Bestimmungen stattfinde. Dieses unendlich Kleine ist nach unserer Anschauungsweise mit allen Qualitäten des unendlich Grossen ausgestattet, unterscheidet sich von demselben nur darin, dass in ihm alles noch ganz still sich verhält, alles noch in nuce in der ruhigen Qualität des Seins sich befindet.

Mit dem Werden der Wirklichkeit an sich genommen, verhält es sich ganz ebenso; auch dieses geht zur Ewigkeit ein vermittelst der Endlichkeit in der Zeit. Die Ewigkeit ist nur der Allgedanke alles endlichen Seins in dem Nacheinander seines Werdeganges. Wie aber kein Werden ohne Sein, so auch keine Ewigkeit ohne Unendlichkeit. Nur wie beide trotz ihres widersprechlichen Verhaltens zusammenkommen und ihre allendliche Vereinigung vollziehen können, das bedarf noch einigen Nachdenkens zu seiner Klärung und Erklärung.

Das Sein als das ewig ruhige, stillstehende Moment kommt nicht zum Werden, wohl aber das Werden als das ewig bewegliche und fliessende Moment zum Sein. So wird auch die Unendlichkeit niemals zur Ewigkeit, wohl aber die Ewigkeit zur Unendlichkeit kommen und mit ihr sich vereinigen. Hat sich aber einmal diese Liebeseinheit vollzogen, dann ist fortan keine Macht der Welt mehr im Stande, diese Verbindung zu lösen oder auch nur mittelst Erregung von Missverständnissen momentane Entzweiungen und Trennungen herbeizuführen.

Die Ewigkeit kommt und wirbt um die Unendlichkeit und beide, sich zusammenschliessend, gehen eine untrennbare Verbindung für diese Zeit und für alle Zeiten ein. Diese Verbindung vollzog und vollzieht sich nicht etwa heute oder gestern, sondern in einem jeden denkbaren Momente des ewigen Zeitverlaufs. Das Allsein, welches die Unendlichkeit ausmacht, besteht aus einer unendlichen Anzahl Weltkörper in allen Stadien der Entwicklung und Auflösung ihres Entstehens und Vergehens. Alle Körperbestandtheile und Bevölkerungsmassen sind in diesen ewigen Werdegang alles Seins auf das engste verflochten. Jeden Welt- und jeden Erdkörper sehen wir entstehen, bestehen und wieder vergehen. Ob dieser Prozess in kürzerer oder längerer Zeit sich vollzieht, ist völlig gleichgültig, denn jede noch so lange Zeit ist gegen die Ewigkeit ja nur ein verschwindender Augenblick. Alle diese Veränderungen, alles Entstehen und

Vergehen, alles Entstehen, wie es näher betrachtet sich als Vergehen, und alles Vergehen, wie es näher betrachtet sich als Entstehen kundgiebt, alles Leben, welches wieder dem Tode zueilt, und aller Tod, welcher wieder tausendfältiges Leben in seinem Schoosse trägt, vollzieht sich nicht so a tempo in gleichlaufender Conformität des Gleichen mit dem Gleichen — Eines ist vor dem Andern mehr oder minder im Rückstande, und so ist auch Eines dem Andern mehr oder minder in der Entwicklung vorausgeeilt. Bei der Unendlichkeit des Seins, bei der Unzählbarkeit aller physischen und kosmischen Gebilde, bei der Ewigkeit des Werdeganges aller Entwicklung kann es darum nicht fehlen, dass in jedem Augenblicke des Daseins ein jegliches Wesen, ob organisch oder anorganisch, ob lebendig oder leblos, ob Weltkörper oder Erdkörper, in allen Formen und Gestalten, in allen Anlagen und Individualitäten, in allen Phasen und Stadien seiner Entwicklung vorhanden sei. Wie die Unendlichkeit, so haben wir auch die Ewigkeit in jedem Augenblicke gegenwärtig, eine in die andere aufgelöst, eine an der andern sich bethätigend und bewährend. War zuerst die Ewigkeit zur Unendlichkeit gekommen, um sie zum Werdeprozesse zu erwecken und zu erregen, um sie aus ihrer Starrheit zu erlösen, um ihr Leben und Bewegung zu verleihen, — so kommt jetzt die Unendlichkeit zur Ewigkeit, um sie im Sein zu erhalten, um ihren Fluss zu hemmen, um ihr Stetigkeit und Festigkeit zu gewähren, und eine solche Einigung der Ewigkeit und Unendlichkeit bezeichnet die Vollendung des Weltgedankens.

9. So sind wir denn auf der Staffel der Erkenntniss ganz allmählig von Stufe zu Stufe bis zum höchsten Weltgedanken aufgestiegen. Ueber Ewigkeit und Unendlichkeit führt kein Weg mehr hinaus. Es ist der höchste und ist der allumfassende Gedanke. Alles Sein und Werden, alles Bestehen und Geschehen, alle Wirklichkeit und Wahrheit trifft hier zusammen. Von dieser Höhe überschauen wir die gesammte Welt des Wissens und der Wesen, soweit sie der

Mit dem Werden der Wirklichkeit an sich genommen, verhält es sich ganz ebenso; auch dieses geht zur Ewigkeit ein vermittelst der Endlichkeit in der Zeit. Die Ewigkeit ist nur der Allgedanke alles endlichen Seins in dem Nacheinander seines Werdeganges. Wie aber kein Werden ohne Sein, so auch keine Ewigkeit ohne Unendlichkeit. Nur wie beide trotz ihres widersprechlichen Verhaltens zusammenkommen und ihre allendliche Vereinigung vollziehen können, das bedarf noch einigen Nachdenkens zu seiner Klärung und Erklärung.

Das Sein als das ewig ruhige, stillstehende Moment kommt nicht zum Werden, wohl aber das Werden als das ewig bewegliche und fliessende Moment zum Sein. So wird auch die Unendlichkeit niemals zur Ewigkeit, wohl aber die Ewigkeit zur Unendlichkeit kommen und mit ihr sich vereinigen. Hat sich aber einmal diese Liebeseinheit vollzogen, dann ist fortan keine Macht der Welt mehr im Stande, diese Verbindung zu lösen oder auch nur mittelst Erregung von Missverständnissen momentane Entzweiungen und Trennungen herbeizuführen.

Die Ewigkeit kommt und wirbt um die Unendlichkeit und beide, sich zusammenschliessend, gehen eine untrennbare Verbindung für diese Zeit und für alle Zeiten ein. Diese Verbindung vollzog und vollzieht sich nicht etwa heute oder gestern, sondern in einem jeden denkbaren Momente des ewigen Zeitverlaufs. Das Allsein, welches die Unendlichkeit ausmacht, besteht aus einer unendlichen Anzahl Weltkörper in allen Stadien der Entwicklung und Auflösung ihres Entstehens und Vergehens. Alle Körperbestandtheile und Bevölkerungsmassen sind in diesen ewigen Werdegang alles Seins auf das engste verflochten. Jeden Welt- und jeden Erdkörper sehen wir entstehen, bestehen und wieder vergehen. Ob dieser Prozess in kürzerer oder längerer Zeit sich vollzieht, ist völlig gleichgültig, denn jede noch so lange Zeit ist gegen die Ewigkeit ja nur ein verschwindender Augenblick. Alle diese Veränderungen, alles Entstehen und

Vergehen, alles Entstehen, wie es näher betrachtet sich als Vergehen, und alles Vergehen, wie es näher betrachtet sich als Entstehen kundgiebt, alles Leben, welches wieder dem Tode zueilt, und aller Tod, welcher wieder tausendfältiges Leben in seinem Schoosse trägt, vollzieht sich nicht so a tempo in gleichlaufender Conformität des Gleichen mit dem Gleichen — Eines ist vor dem Andern mehr oder minder im Rückstande, und so ist auch Eines dem Andern mehr oder minder in der Entwicklung vorausgeeilt. Bei der Unendlichkeit des Seins, bei der Unzählbarkeit aller physischen und kosmischen Gebilde, bei der Ewigkeit des Werdeganges aller Entwicklung kann es darum nicht fehlen, dass in jedem Augenblicke des Daseins ein jegliches Wesen, ob organisch oder anorganisch, ob lebendig oder leblos, ob Weltkörper oder Erdkörper, in allen Formen und Gestalten, in allen Anlagen und Individualitäten, in allen Phasen und Stadien seiner Entwicklung vorhanden sei. Wie die Unendlichkeit, so haben wir auch die Ewigkeit in jedem Augenblicke gegenwärtig, eine in die andere aufgelöst, eine an der andern sich bethätigend und bewährend. War zuerst die Ewigkeit zur Unendlichkeit gekommen, um sie zum Werdeprozesse zu erwecken und zu erregen, um sie aus ihrer Starrheit zu erlösen, um ihr Leben und Bewegung zu verleihen, — so kommt jetzt die Unendlichkeit zur Ewigkeit, um sie im Sein zu erhalten, um ihren Fluss zu hemmen, um ihr Stetigkeit und Festigkeit zu gewähren, und eine solche Einigung der Ewigkeit und Unendlichkeit bezeichnet die Vollendung des Weltgedankens.

9. So sind wir denn auf der Staffel der Erkenntniss ganz allmählig von Stufe zu Stufe bis zum höchsten Weltgedanken aufgestiegen. Ueber Ewigkeit und Unendlichkeit führt kein Weg mehr hinaus. Es ist der höchste und ist der allumfassende Gedanke. Alles Sein und Werden, alles Bestehen und Geschehen, alle Wirklichkeit und Wahrheit trifft hier zusammen. Von dieser Höhe überschauen wir die gesammte Welt des Wissens und der Wesen, soweit sie der

menschlichen Erkenntniss überhaupt zugänglich ist. Und wenn uns aus der unübersehbaren Fülle und dem unschätzbaren Reichthume modernen Wissens und fortgeschrittener Wissenschaft, deren untergeordnetste Partien heutzutage schon die ausschliessliche Thätigkeit eines Gelehrtenlebens erfordern, auch nur ganz kleine Bruchtheile zu eigen geworden sind, — so wird dieser Umstand die Aussicht doch weder trüben noch stören. Ein jeder empfängliche Mensch wird der Aussicht vom Kirchthurme herab, von wo aus er die ganze Stadt überschauen kann, sich freuen, er wird auch, wenn er mit der Oertlichkeit vertraut ist, sich überall orientiren können; und wenn er auch nicht in das Innere aller fremden Häuser hineinschauen kann, wenn er nur weiss, wie es in dem eignen Hause beschaffen ist, und nur hie und da in dem einen oder dem andern der fremden Häuser sich umgeschaut hat: so wird er trotzdem in den Stand gesetzt sein, nicht nur von der topographischen Lage der Stadt, sondern auch von der Beschaffenheit und den Vorgängen sowohl im Aeussern als auch im Innern der Häuser eine Vorstellung zu gewinnen.

Ob die Philosophie die Einsicht vermehrt, ist nicht so unmittelbar gewiss; Einsicht in das Wesen der Dinge erlangen wir vorzugsweise durch die exacten, inductiven, analytischen Wissenschaften; wohl aber vermehrt die Philosophie die Aussicht — sie erweitert den Blick über alle Ewigkeit und Unendlichkeit und schafft eine Synthesis, ein System, einen architektonischen Aufbau, von dessen Höhe herab sich das All des Seins und Wissens überschauen lässt und in dessen innern Räumlichkeiten sich all unser geistiges Eigenthum, ein jedes Stück an seinem reservirten Orte unterbringen lässt. Was uns in der exacten Wissenschaft in viel tausend verschiedene Theile, Bruchstücke und Einzelheiten auseinanderfällt, das will System und Synthesis der Philosophie wieder sammeln, durch ein gemeinsames Band zusammenfassen und in seiner Einheit und Zusammengehörigkeit aufzeigen.

10. Den höchsten Weltgedanken hätten wir erreicht, es wäre nur noch die Frage zu beantworten: Bezeichnet derselbe vielleicht ein bestimmtes Wesen, eine Individualität, eine Persönlichkeit? Die Antwort hierauf muss nach jeder Richtung hin verneinend ausfallen. Ein bestimmtes Wesen wird damit nicht bezeichnet, denn ein Gedanke ist eben kein Wesen, wie auch ein Wesen kein blosser Gedanke ist. Der Gedanke ist kein Wesen, denn das Wesen bedingt vor allem Existenz in der objectiven Wirklichkeit. Der Gedanke aber ist etwas rein subjectives, von der Wirklichkeit abstrahirtes. Der Gedanke ist ein wesenhaftes, sofern er in genauester Beziehung zur Wirklichkeit steht und von dieser nach seinem Gesammtinhalte abstrahirt und extrahirt ist; allein das Wesen selbst ist er nicht. Das Wesen bleibt ausserhalb stehen, und der Gedanke demonstrirt uns, um uns dasselbe vorstellig zu machen, seine Haupteigenschaften, seine Tugenden und Vollkommenheiten. Alles Denken vollzieht sich in der Abstraction von aller Wirklichkeit; Denken ist ein Act des Abstrahirens. Der Gedanke ist die Einheit aller im Abstractionsvermögen vorkommenden Bestimmungen und Beziehungen irgend einer Wesenheit. Der Gedanke giebt wohl ein abstractes Bild des Wesens, aber nicht das Wesen selbst.

Was kein Wesen, ist auch keine Individualität. Zur Individualität gehört nicht bloss Wesenheit überhaupt, sondern fest bestimmte und unterschiedene Wesenheit. Eine Individualität zeigt sich in ihrer Unterschiedenheit nur andern Individualitäten gegenüber. Der Weltgedanke aber ist der Allgedanke, dem ein individuell unterschiedenes Andersein nicht gegenübersteht. — Am allerwenigsten aber ist dieser Weltgedanke Persönlichkeit. Was kein Wesen und keine Individualität, das ist ganz gewiss auch keine Persönlichkeit. Persönlichkeit ist die selbstbewusste Individualität. Der Weltgedanke ist als Gedanke freilich ein Act des Bewusstseins; in der äussern Wirklichkeit jedoch, an welche er sich anschliesst und von welcher er eine Abstraction bildet,

ist er noch gar nicht zu Bewusstsein gekommen. Der Weltgedanke ist das blosse Abbild der unbewussten Welt.

11. Wohin also sind wir mit unserer Entwicklung bis zum höchsten Weltgedanken gelangt? Wir haben allerdings die Welt in lauter Gedanken aufgelöst, allein die Welt bleibt denselben gegenüber als die verstandlose und unbewusste Wirklichkeit bestehen. Wäre dieser Gedanke helles, aufgeschlossenes Selbstbewusstsein, so stünde es damit ganz anders. Dieses Selbstbewusstsein würde die ganze Welt erfassen und mit seinem Lichte erleuchten. Es müsste mit einem Schlage klar werden, dass alle jene sogenannten Wirklichkeiten, welche dem abstracten Gedanken als Vorbilder dienten und die Modelle lieferten, selbst nichts weiter seien als Acte des Bewusstseins, als Offenbarungen einer bewussten Kraft, welche ihre Wirksamkeit als Wirklichkeit vor- und darzustellen sich beflissen zeigte. Wir redeten von Stoffen und Formen, von Mechanismen und Organismen, von Substanzen und Realitäten — was wir vorbrachten waren nicht diese selbst, sondern ihre Gedankenabstractionen. Wir glaubten Wunder welch' feste und greifbare Realitäten wir in Händen hätten, und es waren doch nur abstracte Gedanken, zu welchen uns jene Realitäten Modell gestanden hatten. Wir waren der Meinung, einen exacten Realismus vor uns zu haben, und es war doch nur ein abstracter Idealismus.

Die Wirklichkeit war noch nicht zu sich selbst, die Welt noch nicht zu Bewusstsein gekommen. Wir haben wohl einen Weltgedanken, aber noch keine Gedankenwelt. Wir haben bisher die Welt nur in Gedanken dargestellt, aber die Gedanken noch nicht als Welt gefasst. Wir haben also nur einen Gedanken, welcher der Welt gegenübersteht; dieser Dualismus muss sich aufheben, indem gezeigt wird, dass dieser Gedanke selbst eine für sich seiende, der Aussenwelt conforme Innenwelt bedeute. Wir haben zu zeigen, dass diesem Weltgedanken eine Gedankenwelt gegenübersteht, die in enger verwandtschaftlicher Beziehung zu

der Welt der Wirklichkeit steht, neben welcher sie parallel und analog einherschreitet; eine Gedankenwelt, die schliesslich in ihrer Selbstidentität gleichzeitig als identisch mit der Welt der Wirklichkeit sich bekennt und bekundet.

Der Hergang ist näher der Folgende: Mit dem erlangten Weltgedanken haben wir auch schon einen Blick in die noch unaufgeschlossen vor uns liegende Gedankenwelt gethan. Es muss eine dem Weltgedanken conforme, parallellaufende Gedankenwelt geben, sonst könnten wir auch von einem Weltgedanken, der einer ausser uns befindlichen Welt der Wirklichkeit entsprechen soll, überhaupt nichts wissen. Die erkenntnisstheoretische Frage: wie können wir von einer Welt ausser uns etwas wissen? ist noch lange nicht gelöst, und wenn sie auch, besonders von Seiten der naturwissenschaftlichen Forschung, geringschätzig ignorirt wird. Die Frage ist so alt wie die Philosophie selbst und ist von jedem neuen Theorem und Philosophem seinem Princip entsprechend immer wieder verschiedenartig beantwortet worden.

Die Schwierigkeit ist in dem Augenblick behoben und beglichen, mit welchem wir inne werden, dass es eine mit dem Weltgedanken aus derselben Scholle und Wurzel entsprungene und entsprossene Gedankenwelt giebt, dass Weltgedanke und Gedankenwelt einander in allen Theilen entsprechen, dass beide zu gegenseitigem Ausgleiche in steter Bereitschaft sich halten, und der eine Theil dem andern freundverwandtschaftliches Entgegenkommen zeigt. Die weitere Aufgabe wird nunmehr darin bestehen müssen, zwischen Weltgedanke und Gedankenwelt einen derartigen Vergleich herbeizuführen, dass beide zunächst in ihrer Wurzelgemeinschaft, alsdann aber auch in ihrem conformen Bestande und analogen Verlaufe, parallel gegliedert und zu schliesslicher Identität geführt, aufgezeigt werden.

Gedruckt bei F. W. Siebert in Memel.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the date indicated be
expiration of a def
as provided b
rangemer

COLUMBIA UNIVERSITY
0025987194

110 R86
1

BRITTLE DO NOT
PHOTOCOPY

AUG 26 1939

VOLUME 2

2

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

Metaphysik.

Zweiter Band.

Wissenschaft

des

Weltgedankens und der Gedankenwelt.

System einer neuen Metaphysik

von

Dr. J. Rülf.

Zweiter Theil:

Wissenschaft der Gedankenwelt.

Mit einer tabellarischen Uebersicht des Systems.

LEIPZIG.
Verlag von Wilhelm Friedrich.
K. B. Hofbuchhändler.
1888.

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort zum zweiten Theil.

Erst mit diesem zweiten Theile gelangen wir in das innerste und allerheiligste, schon in der Urzeit errichtete, von seinen Baukünstlern immer wieder umgearbeitete, verbesserte, verschönerte, erweiterte, — von seinen Priestern jeder Zeit auf das eifrigste gehütete, geschmückte und für den Weltcultus bereit gestellte Heiligthum der Philosophie. Als inniger Verehrer und glaubenseifriger Priester dieses Heiligthums von Jugend auf war mir dasselbe nach Gestalt und Gehalt weit bekannter und vertrauter geworden als jene Wissenschaft des Weltgedankens, von welcher ich nur den Grund- und Abriss hatte, die also ebenso leicht aufzuführen, aber unendlich schwerer einzurichten, wohnlich und verkehrsam auszustatten war.

Der Stoff zum ersten Theile war für mich weit schwerer herbeizuschaffen, da er in seinen besten und schönsten Theilen aus fremden Feldern und Verkehrsstätten, die von der Gedankenwissenschaft fast noch gar nicht bearbeitet worden waren, entnommen werden musste. Das Gebäude ist aus- und aufgeführt, mehr zu thun war ich nicht im Stande; mögen Andere, welche besser dazu vorbereitet sind und sich genauer, eingehender und gründlicher mit den einschlägigen naturwissenschaftlichen Materien beschäftigt haben, den Ausbau und die Ausstattung übernehmen, alles Unfertige

265651

vollenden, die leeren Räume füllen und alle Theile gleich- und ebenmässig gestalten. „Hier habt ihr Samen!“ Nun pflüget und säet — die Ernte wird nicht auf sich warten lassen.

Dieses Gebäude der Gedankenwelt musste wohl viel besser ausfallen, viel fertiger und vollendeter sich gestalten, — viel gleich- und ebenmässiger in seinen Theilen, viel klarer und durchsichtiger in Dar- und Aufstellung als das daneben in formgleicher Architektur aufragende Gebäude des Weltgedankens.

Der Gedanke, welcher beiden zu Grunde liegt, war bei Aufbau des letztgenannten noch scheu und zaghaft; Grund und Aufriss war fertig und bis in seine kleinsten Theile klar und bestimmt vorgezeichnet; allein das Material zu vielen Theilen war nur sehr spärlich vorhanden und musste aus ganz entlegenen Theilen des Wissens und der Erfahrung herbeigeschafft werden. — Das gestaltete sich mit einem Male ganz anders, als ich mit der Ausarbeitung des zweiten Theiles begonnen hatte. Hier war der Gedanke nicht mehr tastend und ängstlich, hier lag das Material aus Tausenden von Schachten und Werkstätten zu Tage, floss das Wasser aus einer Unzahl von Quellen; der Gedanke fühlte sich in der eigenen Behausung angelangt, welche ihm noch ohnedies durch die Baukundigen der Jetzt- und Vorzeit bis in den letzten Winkel hinein wohnlich und traulich eingerichtet und ausgeschmückt worden war. Stoff war genug vorhanden; hier machte sich nur die Verlegenheit der Wahl geltend unter der erdrückenden Auswahl das Richtige zu treffen.

Dass der systematische Aufbau des Weltgedankens darum schwerer zu bewerkstelligen gewesen wäre als die gleiche Ausführung der Gedankenwelt, muss trotzdem auf

das entschiedenste verneint werden. Beide Theile zeigten sich in ihrer Herstellung gleich schwer und gleich leicht. Mit dem ersten Theile war der zweite in seinem Grund- und Abrisse bereits gegeben. Wie die Elemente des Dinges „an sich“, waren auch die Elemente des Begriffes „an sich“ bald gefunden, und der analogen dinglichen war die analoge begriffliche Welt bald gegenübergestellt. Die Schwierigkeit lag beim zweiten Theile im Ausbau und in der innern Ausstattung des Gebäudes. Stoff war genug vorhanden, übergenug; allein er musste durchaus umgebildet und dem Wesen der Sache angepasst und angebildet werden. Doch auch diese Vornahme war nicht allzuschwer; hier war es die Grundanschauung, die Folgerichtigkeit des Denkens, der Anordnung und Ausführung, welche überall aushelfen mussten.

So steht denn jetzt das Gebäude in allen Theilen fertig und vollendet da, unmittelbar neben dem belebtesten Theile der öffentlichen Verkehrsstrasse, wo die Männer der Wissenschaft und wissenschaftlichen Kritik tagtäglich vorübergehen; Mancher wird gar Manches auszusetzen haben. Eines jedoch wird man dem Verfasser nicht absprechen können: — dass er sich fleissig und redlich bestrebt und bemüht gezeigt habe, die Wahrheit zu ergründen und darzulegen, dass er seiner Aufgabe treu geblieben, von seinem Weg nicht abgewichen sei und von keiner vorgefassten Meinung sich habe beirren lassen — bis zum letzten Worte. Möge das Werk seinen Zweck erfüllen und das Seinige zur Weiterentwicklung der Wissenschaft, zur Aufklärung der Geister und Erneuerung der menschlichen Gesellschaft beitragen.

vollenden, die leeren Räume füllen und alle Theile gleich- und ebenmässig gestalten. „Hier habt ihr Samen!“ Nun pflüget und säet — die Ernte wird nicht auf sich warten lassen.

Dieses Gebäude der Gedankenwelt musste wohl viel besser ausfallen, viel fertiger und vollendeter sich gestalten, — viel gleich- und ebenmässiger in seinen Theilen, viel klarer und durchsichtiger in Dar- und Aufstellung als das daneben in formgleicher Architektur aufragende Gebäude des Weltgedankens.

Der Gedanke, welcher beiden zu Grunde liegt, war bei Aufbau des letztgenannten noch scheu und zaghaft; Grund und Aufriss war fertig und bis in seine kleinsten Theile klar und bestimmt vorgezeichnet; allein das Material zu vielen Theilen war nur sehr spärlich vorhanden und musste aus ganz entlegenen Theilen des Wissens und der Erfahrung herbeigeschafft werden. — Das gestaltete sich mit einem Male ganz anders, als ich mit der Ausarbeitung des zweiten Theiles begonnen hatte. Hier war der Gedanke nicht mehr tastend und ängstlich, hier lag das Material aus Tausenden von Schachten und Werkstätten zu Tage, floss das Wasser aus einer Unzahl von Quellen; der Gedanke fühlte sich in der eigenen Behausung angelangt, welche ihm noch ohnedies durch die Baukundigen der Jetzt- und Vorzeit bis in den letzten Winkel hinein wohnlich und traulich eingerichtet und ausgeschmückt worden war. Stoff war genug vorhanden; hier machte sich nur die Verlegenheit der Wahl geltend unter der erdrückenden Auswahl das Richtige zu treffen.

Dass der systematische Aufbau des Weltgedankens darum schwerer zu bewerkstelligen gewesen wäre als die gleiche Ausführung der Gedankenwelt, muss trotzdem auf

das entschiedenste verneint werden. Beide Theile zeigten sich in ihrer Herstellung gleich schwer und gleich leicht. Mit dem ersten Theile war der zweite in seinem Grund- und Abrisse bereits gegeben. Wie die Elemente des Dinges „an sich“, waren auch die Elemente des Begriffes „an sich“ bald gefunden, und der analogen dinglichen war die analoge begriffliche Welt bald gegenübergestellt. Die Schwierigkeit lag beim zweiten Theile im Ausbau und in der innern Ausstattung des Gebäudes. Stoff war genug vorhanden, übergenug; allein er musste durchaus umgebildet und dem Wesen der Sache angepasst und angebildet werden. Doch auch diese Vornahme war nicht allzuschwer; hier war es die Grundanschauung, die Folgerichtigkeit des Denkens, der Anordnung und Ausführung, welche überall aushelfen mussten.

So steht denn jetzt das Gebäude in allen Theilen fertig und vollendet da, unmittelbar neben dem belebtesten Theile der öffentlichen Verkehrsstrasse, wo die Männer der Wissenschaft und wissenschaftlichen Kritik tagtäglich vorübergehen; Mancher wird gar Manches auszusetzen haben. Eines jedoch wird man dem Verfasser nicht absprechen können: — dass er sich fleissig und redlich bestrebt und bemüht gezeigt habe, die Wahrheit zu ergründen und darzulegen, dass er seiner Aufgabe treu geblieben, von seinem Weg nicht abgewichen sei und von keiner vorgefassten Meinung sich habe beirren lassen — bis zum letzten Worte. Möge das Werk seinen Zweck erfüllen und das Seinige zur Weiterentwicklung der Wissenschaft, zur Aufklärung der Geister und Erneuerung der menschlichen Gesellschaft beitragen.

Inhaltsangabe.

Zweites Buch.

Wissenschaft der Gedankenwelt.

Erster Abschnitt.

Das Subjective. — Das Reich des Begriffs.

Erstes Kapitel.

A. Wahrnehmung. B. Vorstellung. C. Begriff. 3

1) Elemente des Begriffs — 2) Wahrnehmungsstoff — 3) Hegels Lehre von der Wahrnehmung. — 4) Die Wahrheit der Wahrnehmung — 5) Die unbestimmte Bestimmtheit der Wahrnehmung — 6) Form und Inhalt der Vorstellung — 7) Wesen des Sensualismus — 8) Der Sensualismus Lockes — 9) Die Nachfolger Lockes — 10) Kants Lehre von der Sinneswahrnehmung — 11) Werth der Sinnlichkeit.

Der Begriff 28

1) Wesen und Entstehung des Begriffes — 2) Begriff als Substanz — Der Begriff nach Aristotelischer Lehre — 4) Der Begriff ist Subject, nicht Substanz — 5) Allgemeinheit des Begriffs — 6) Der reine und abstracte Begriff — 7) Der philosophische Begriff — 8) Inhalt und Umfang des Begriffs — 9) Individual- und Generalbegriff — 10) Substantialität des Begriffs.

Zweites Kapitel.

A. Position. B. Negation. C. Urtheil 57

1) Analyse des Begriffs — 2) Die Urtheilung des Begriffs — 3) Der Urtheilsspruch — 4) Die Position in der Negation — 5) Zerlegen und Verbinden des Urtheils — 6) Die Substantiirung des Urtheils — 7) Das Urtheil in sprachlichem Ausdrucke — 8) Das Urtheil der Qualität — 9) Das assertorische Urtheil — 10) Das modale Urtheil — 11) Das quantitative Urtheil — 12) Unterschied des assertorischen und kategorischen Urtheils — 13) Identität der Urtheilsformen.

Drittes Kapitel.

A. Bestimmung. B. Beziehung. C. Schluss.

1) Uebergangsbestimmung — 2) Das Wesen der Bestimmung und das bestimmte Wesen — 3) Logische und reale Bestimmung — 4) Die Nothwendigkeit in der Bestimmung — 5) Verhältniss von Bestimmung und Beziehung — 6) Begründung des Schlusses — 7) Methoden der Schlussfolgerung 8) Vergleichung dieser Methoden.

Der Syllogismus 103

1) Entstehung und Bedeutung des Schlusses — 2) Die Principien des Schlusses — 3) Der unmittelbare Schluss — 4) Der rationale Schluss — 5) Der Satz vom zureichenden Grunde — 6) Realgrund und Erkenntnissgrund — 7) Der Schluss der Qualität — 8) Der Schluss der Relation — 9) Einheitsbeziehung von Begriff, Urtheil und Schluss — 10) Schluss und Natur.

Zweiter Abschnitt.

Das Denken. — Das Reich des Intellects.

Erstes Kapitel.

A. Allgemeines. B. Besonderes. C. Erkenntniss 132

1) Das erschlossene Allgemeine — 2) Analogie von Ding und Begriff — 3) Der Weg zum Allgemeinen — 4) Wesen des Allgemeinen — 5) Das Allgemeine als begriffliche Substanz — 6) Das unendlich Allgemeine — 7) Besonderung des Allgemeinen — 8) Das Allgemeine bei Hegel — 9) Verhältniss des Allgemeinen zum Besonderen.

Die Erkenntniss 153

1) Principien der Erkenntniss — 2) Grund und Ursache — 3) Ursache und Wirkung — 4) Wechselbeziehung der Ursachen — 5) Unterscheidung der Ursachen — 6) Kraftursachen und Kampfesursachen — 7) Das Gesetz — 8) Das Wesen — 9) Die Erscheinung des Wesens — 10) Arten der Erkenntniss — 11) Die Kantsche Lehre von der Erkenntniss 12) Die sinnliche Erkenntniss — 13) Das Geistige im Sinnlichen — 14) Die geistige Erkenntniss.

Zweites Kapitel.

A. Indifferenz. B. Differenz. C. Verstand 185

1) Die Indifferenz der Erkenntniss — 2) Das Lernen — 3) Die Indifferenz als Differenz — 4) Aeusserungen der Differenz — 5) Gefühlsanregung der Differenz — 6) Empfindung und Gefühl — 7) Analogie von Gefühl und Erkenntniss — 8) In-

tellect und Capacität — 9) Grundvermögen und Grundgefühle — 10) Gemeinsinn und Philosophie — 11) Gefühlscapacität — 12) Grundstimmungen des Gemüthslebens — 13) Sitte und Gewissen.

Der Verstand 206
1) Genesis des Verstandes — 2) Der Verstand als Urtheilsvermögen — 3) Der Verstand nach der Lehre Kants — 4) Die Synthetische Einheit des Bewusstseins — 5) Functionen des Verstandes — 6) Lockes Lehre vom Verstande — 7) Die Scheidekunst des Verstandes — 8) Abarten des Verstandes — 9) Verstandesbeziehung — 10) Die Induction und Analysis des Verstandes.

Drittes Kapitel.

A. Einsicht. B. Wahrhaftigkeit. C. Vernunft 224
1) Aufgabe der Einsicht — 2) Einsicht als Innensicht — 3) Einsicht in die Weltverhältnisse — 4) Einsicht in die Nothwendigkeit — 5) Wirklichkeit und Möglichkeit — 6) Die Einsicht in die Wirklichkeit als solche — 7) Einsicht in das Nützliche und Gute — 8) Die Einsicht in das Schöne — 9) Was ist Einsicht? — 10) Was ist wahr? — 11) Innere Wahrheit — 12) Das geistig Wahre — 13) Einheit von Einsicht und Wahrhaftigkeit.

Die Vernunft 239
1) Was ist Vernunft? — 2) Die Vernunft als das Vermögen zu schliessen — 3) Theoretische und praktische Vernunft — 4) Die Vernunft im Lehren und Lernen — 5) Die Vernunft der Darstellung — 6) Die Vernunft im Ethischen und Aesthetischen — 7) Die sittliche Vernunft — 8) Die civilisatorische Vernunft — 9) Subjective und objective Vernunft — 10) Die teleologische Vernunft — 11) Die theologische Vernunft.

Dritter Abschnitt.

Das Ideale. — Das Reich der Gedankenwelt.

Erstes Kapitel.

A. Synthesis. B. Analysis. C. Wissen 263
1) Uebergang zur Idealwelt — 2) Universalität der Synthesis — 3) Die Synthesis nach Kant — 4) Arten der Synthesis 5) Die Synthese der Erkenntniss — 6) Die Synthese des Verstandes — 7) Die Synthese der Vernunft — 8) Die Synthesis als Substanz — 9) Die Synthesis als System — 10) Bedeutung der Analysis — 11) Analyse der innern und äussern Welt.

Das Wissen 281
1) Einheit der Synthesis und Analysis — 2) Das Elementarwissen — 3) Erfahrungswissen — 4) Wissenschaftliches Wissen — 5) Das Wissen a priori und a posteriori — 6) Reflexionsverschiedenheit — 7) Verschiedenheit des Philosophirens — 8) Philosophische Wahrheit — 9) Philosophische Selbstständigkeit — 10) Das speculative Wissen — 11) Abhängigkeit des speculativen Wissens — 12) Philosophische Reflexion — 13) Subjectivität der Speculation — 14) Philosophie als Gedankenwissenschaft — 15) Philosophische Synthesis — 16) Eigenthümlichkeit des philosophischen Wissens — 17) Die Philosophie als das Band des Wissens — 18) Die Philosophie als Universalwissen.

Zweites Kapitel.

A. Subjectivität. — B. Objectivität. — C. Idealismus 316
1) Subjectivität des Wissens — 2) Arten der Subjectivitätsphilosophie — 3) Die Sophistik — 4) Die Skeptik — 5) Der Individualismus — 6) Der Kriticismus — 7) Der Subjectivismus — 8) Auflösung der Subjectivitäts-Philosophie.

Die Objectivität 328
1) Arten der Objectivitäts-Philosophie — 2) Objectivitäts-Philosophie der Alten — 3) Objectivitäts-Philosophie der Neuzeit — 4) Der Substantialismus — 5) Die Monadologie — 6) Die Vorstellungen der Monade — 7) Analogie der Vorstellungen — 8) Die Monade als Mikrokosmos — 9) Die Mängel der Monadologie — 10) Der reine Objectivismus Hegels — 11) Die Phänomenologie des Geistes — 12) Das Sein — 13) Die Lehre vom Begriff — 14) Die Objectivität — 15) Die Idee — 16) Vorzüge und Mängel dieser Philosophie — 17) Der Naturbegriff Hegels — 18) Unangemessenheit der reinen Idealität — 19) Kritische Missverständnisse — 20) Subjectivität und Idealität.

Der Idealismus 368
1) Der subjective Idealismus Platos — 2) Der objective Idealismus des Aristoteles — 3) Der Substanzbegriff des Aristoteles — 4) Die Stofflehre des Aristoteles — 5) Die Bewegung und der Beweger — 6) Der Aristotelische Gottesbegriff — 7) Mängel des Aristotelischen Idealismus — 8) Identität des Realismus und Idealismus.

Drittes Kapitel.

A. Wahrheit. B. Nothwendigkeit. C. Gedankenwelt 397
1) Was ist Wahrheit — 2) Wahrheit und Zweifel — 3) Re-

flectirte Wahrheit — 4) Speculative Wahrheit — 5) Speculation und Intuition — 6) Formale und materiale Wahrheit — 7) Elemente der Wahrheit — 8) Relativität alles Wahren — 9) Voraussetzungen der philosophischen Wahrheit — 10) Wissenschaft und Wahrheit — 11) Erfahrung und Wahrheit — 12) Construction und Wahrheit — 13) Philosophie und Wahrheit — 14) Beschaffenheit der philosophischen Wahrheit — 15) Gleichartigkeit aller Wahrheit.

Die Nothwendigkeit 430

1) Nothwendigkeit als Form der Wahrheit — 2) Nothwendigkeit nach Kant — 3) Absolute Nothwendigkeit nach Kant — 4) Praktische Nothwendigkeit nach Kant — 5) Kennzeichen der Nothwendigkeit — 6) Nothwendigkeit in Perception und Reflexion — 7) Nothwendigkeit in der Speculation — 8) Mathematische und philosophische Nothwendigkeit — 9) Die Principien der Nothwendigkeit — 10) Beweis der Nothwendigkeit — 11) Nothwendigkeit im System — 12) Nothwendigkeit in der Methode — 13) Wissenschaftliche Nothwendigkeit.

Die Gedankenwelt 463

1) Elementare Gedankenwelt — 2) Der Weltgedanke als Gedankenwelt — 3) Die Gedankenwelt als Weltgedanke — 4) Analogie des Weltgedankens und der Gedankenwelt — 5) Denkgewisshcit — 6) Uebereinstimmung von Gedanke und Welt — 7) Analogie der Aehnlichkeit — 8) Analogie der Gleichheit — 9) Analogie der Identität — 10) Mechanische Weltanschauung — 11) Physikalische Weltanschauung 12) Teleologische Weltanschauung — 13) Uebereinstimmung der exacten und philosophischen Wissenschaft — 14) Aufgabe der neuesten Philosophie — 15) Macht des Systems — 16) Schlussbetrachtung.

Zweites Buch.

Wissenschaft der Gedankenwelt.

Erster Abschnitt.

Das Subjective. — Das Reich des Begriffs.

Erstes Kapitel.

A. Wahrnehmung. B. Vorstellung. C. Begriff.

1. Was im Weltgedanken das Ding, das ist in der Gedankenwelt der Begriff. Nicht dieser oder jener Begriff ist gemeint, sondern der Begriff im Allgemeinen, „der Begriff an sich“. Was dieser Begriff sei, sein „Was-sein“ oder Wesen bekümmert uns hier noch nicht; wir wissen bis jetzt von ihm nur, dass er der Begriff eines Dinges sei und dass seine Grundbestandtheile, analog den dinglichen, als Begriffsstoff und Begriffsform zu fassen seien. Worin besteht nun aber Stoff und Form des Begriffs? „Begriff an sich“ und „Ding an sich“ sind im Grunde ja gar nichts Verschiedenes; so lange sie in ihrem An-sich verharren, sind sie vollkommen identisch. Eines drückt aus was das andere, eines ist blosser Gedanke wie das andere. Das Ding an sich, das Ding im Allgemeinen ist nichts weiter wie sein Begriff, wie der Begriff im Allgemeinen nichts weiter ist als das Ding an sich. — Nicht an sich, aber für uns sind beide wesentlich verschieden. Das Ding ist ein Grundbestandtheil der äussern Welt, der Begriff ein Grundbestandtheil der innern Welt, und bilden in ihrem An-sich das erstere den Ausgangspunkt zur Entwicklung des Weltgedankens, der letztere den Ausgangspunkt zur Entwicklung der Gedankenwelt.

Wie wird das Ding zum Begriffe fällt mit der andern Frage zusammen, wie wird das rein Aeussere zum rein Innern? Diese Frage erledigt sich durch die Beantwortung der dritten Frage: Wie erlangt der Begriff seinen Stoff und seine Form? Die Antwort lautet in der Kürze: Seinen Stoff erlangt er mittelst der Wahrnehmung, seine Form mittelst der Vorstellung; — Wahrnehmung, Vorstellung, Begriff haben für die Entwicklung der Gedankenwelt dieselbe Bedeutung wie Stoff, Form, Ding für den Weltgedanken. Wir erblicken in ihnen bereits die volle Implication der Gedankenwelt, und aus ihrem Bestande und ihrem Verhalten vermögen wir nicht nur den Gesammtinhalt, welchen dieselbe umfasst, sondern auch alle die Formen, welche die Gedankenwelt im Verlaufe der Entwicklung annimmt, abzuleiten. Diese Dreiheit der Grundform als erste Stufe betrachtet und als das Schema genommen, wonach alle Entwicklung sich vollzieht, entsteht daraus zunächst eine begriffliche Elementar- und Materialwelt in 3×3 — und in ganz ähnlicher Weise fortschreitend eine dreifache Welt in $3\times3\times3$ Gedankenformen und begrifflichen Kategorien, völlig analog und parallel dem Weltgedanken. Die nachfolgende Entwicklung mag davon Zeugniss ablegen.

2. Wir beginnen mit der Wahrnehmung, weil durch diese aller Begriffsstoff erlangt wird. Was ist Wahrnehmung? Alles was bemerkt und angeeignet, was gerade so als „wahr“ und wirklich „genommen“ wird, wie es in unmittelbarem Verkehre der Sinne mit den Dingen sich darstellt. Alle Wahrnehmung ist sinnliches Bemerken und Auffassen und giebt sich in so vielen Verschiedenheiten kund, als es Sinneswerkzeuge giebt, welche zur innern Auffassung und Aufnahme alles dessen, was ausser uns besteht und geschieht, bestimmt sind. Nicht alle Sinneswahrnehmungen sind gleichwerthig; wir brauchen uns auch nicht zu bestreben, darüber nachzudenken und nachzuforschen, ob es ausser den fünf Sinnen noch weitere gebe, äussere oder innere, welche unserm Geiste besondern Wahrnehmungsstoff zuführen: wir werden uns im

Gegentheil so viel als möglich auf diejenigen Wahrnehmungen, welche uns klare Vorstellungen von den ausser uns seienden Dingen liefern, beschränken müssen. Da bleibt uns denn schliesslich nur ein einziger Sinn und seine Wahrnehmungen übrig, welcher vorzugsweise der Vorstellung des äussern Seins dienstbar ist — das ist das Auge.

Das Auge ist für die Vorstellung der Hauptsinn, alle andern sind nur Hülfssinne. Das Auge nur gewährt klare und bleibende Vorstellungen von den Aussendingen, die übrigen Sinne, insofern sie Wahrnehmungen solcher Art liefern, dienen doch nur dazu, den Augenschein zu berichtigen und zu vervollständigen. Gewisse Nuancen der Glätte und Härte können durch das Auge nicht wahrgenommen werden, da muss das Betasten aushelfen, ebenso verhält es sich mit jenen Elementen, welche durch ihre allzugrosse Feinheit und Durchsichtigkeit für das Auge nicht wahrnehmbar sind. Gleichermassen werden auch Geschmack und Geruch zu Hilfe genommen, wenn die Sinnesthätigkeit des Auges nicht zureichen will. Alle die übrigen Sinne ausser dem Auge liefern keine, bleibenden Vorbildern entnommene, mit klarer Autopsie ausgestattete Vorstellungen, nicht einmal das Ohr mit seinen Tonempfindungen. Es ist überhaupt kein Vorstellungsmaterial, welches wir durch die andern Sinne gewinnen, wir können uns nur die diesen Sinnen angehörigen, erstempfangenen Eindrücke in mehr oder minder klarer Weise innerlich wieder zurückrufen und sie nachempfinden. Es wird zwar gesagt, das Ohr sei das eigentlich geistige Organ, zu Kundgebungen von und für die Gedankenwelt bestimmt und geeignet. Mag sein, jedoch darum ist es uns hier gar nicht zu thun. Was kümmert uns das Vermittlungs-Organ einer bereits fertigen Gedankenwelt? Die Genesis der Gedankenwelt bedingt ein äusseres Organ für den ersten, von aussen stammenden Wahrnehmungsstoff, durch welchen die Gedankenwelt Anregung und Ausbildung empfangen hat, und dieses ist, wenn auch nicht ganz ausschliesslich, so doch ganz gewiss vorzugsweise das Auge.

Wenn hier von der Wahrnehmung die Rede ist, so ist damit nicht gemeint die Sensibilität im Sinne der Physiologie, welcher es nur auf die Beschaffenheit der Organe, wodurch diese zu Wahrnehmungen die Befähigung erlangen, ankommen kann; auch nicht die Wahrnehmung im Sinne der Psychologie, die es besonders auf die innern, geistigen, durch die Wahrnehmung geschaffenen Zustände abgesehen hat; ebensowenig die Wahrnehmung im Sinne der Logik, welcher es nur um das formale Wesen der Sache zu thun ist, während sie um das Material sich gar nicht kümmert: — uns ist es zu thun um die Wahrnehmung schlechthin, um die Wahrnehmung, welche nicht etwa nur die Ueberführung des Aeussern in das Innere vermittelt, sondern um jene Wahrnehmung, welche als innere Fähigkeit sich noch in völliger Einheit mit dem wahrgenommenen qualitätslosen Materiale befindet; uns ist es mehr um den Stoff als die Form der Wahrnehmung zu thun.

Diese Wahrnehmung ist die erste und unmittelbare Erkenntniss, denn sie entsteht aus einem directen Verkehr mit der Aussenwelt und setzt andere bereits zum geistigen Besitze gehörende Erkenntnisse nicht voraus. Die Wahrnehmung ist metaphysisch genommen die reine Unmittelbarkeit und Allgemeinheit der Erkenntniss. Das Ich, welches wahrnimmt, und der Gegenstand kommen dabei gar nicht in Betracht. Das Ich nicht, weil es doch selbstverständlich ist, dass ein Ich zu einer jeden Wahrnehmung gehört, weil die Wahrnehmung ein Moment subjectiver Innerlichkeit der Gedankenarbeit ist. Der Gegenstand nicht, weil derselbe in der Wahrnehmung noch völlig gleichgültig und unbestimmt ist. In Betracht kommt nur der Act der Wahrnehmung in Einheit mit dem ganz allgemeinen Stoff und Inhalt des Wahrgenommenen.

3. Unser Standpunkt deckt sich nicht mit dem Hegelschen der „sinnlichen Gewissheit — des Jetzt und des Dieses", welchen dieser Philosoph in so geistreicher Weise dargelegt hat. Hegel, stets nur im Aether der reinen Speculation und Abstraction lebend und athmend, unterscheidet Wahrnehmung und Vorstellung, das stoffliche und das formliche Element zunächst gar nicht und sieht in aller sinnlichen Gewissheit nichts weiter als das reine Ich und das reine Sein, das Ich als Dieser, das Sein als Dieses. Der unbegrenzte Reichthum der sinnlichen Gewissheit sowohl als Vorstellung in uns als auch als Object der Vorstellung ausser uns gilt ihm nichts, gar nichts. Von allem diesem bleibt ihm weiter nichts übrig als das allein Bleibende und Gewisse, das Ich, welches alle diese wechselnden Vorstellungen hat und das Ist, welches von allen diesen Vorstellungen gleichmässig ausgesagt wird -- das Sein und das Bewusstsein und zwar beides in seiner primitivsten Form als Dieser und als Dieses. Alle sinnliche Gewissheit ist nicht sie selbst, sondern nur ein Beispiel derselben. Dieses ist und jenes ist und jedes andere ist — mehr bleibt überhaupt nicht in dem Wechsel der Wahrnehmungen des Ich. Dieser nimmt Dieses wahr, das ist der Rest aller sinnlichen Gewissheit, welche bald als ein Unmittelbares, bald als ein Vermitteltes, nämlich als das Ich vermittelt durch die Sache und die Sache vermittelt durch das Ich, betrachtet wird.

Was ist das Dieses? fragt Hegel. — In der gedoppelten Gestalt seines Seins als Jetzt und Hier betrachtet ist beispielsweise das Jetzt Nacht, das Hier ein Baum. Jetzt ist Nacht — wir schreiben uns das auf, so ist zu anderer Zeit das Jetzt vielleicht Mittag; das Hier ist ein Baum — wir drehen uns um und das Hier ist vielleicht ein Haus. Ein jedes ist ein Seiendes, das sich bei näherer Betrachtung als ein Nichtseiendes erweist; es ist weder dieses noch jenes sondern ein Allgemeines, und das ist das Wahre der sinnlichen Gewissheit. Auch dass jedes etwas ist; auch sein Sein ist etwas Allgemeines. Indem wir jederzeit die Allgemeinheit des Seins, des Jetzt und des Hier aussprechen, widerlegen wir durch die Sprache unsere Meinung, und da die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt, „so ist es gar nicht möglich, dass wir ein sinnliches Sein, das wir meinen, je sagen

können.“ Von allem Jetzt und Hier bleibt schliesslich auch nichts übrig als das reine Sein, welches durch die Negation vermittelt ist, oder diese Negation als zu seinem Wesen gehörend unmittelbar an sich trägt. Der Gegenstand ist für das Wissen oder die sinnliche Gewissheit ein völlig Gleichgültiges und Unwesentliches; er ist für mein Wissen nur etwas, weil Ich von ihm weiss und ihn als solchen in meinem Wissen fixirt habe. Das Ich könnte somit als die Kraft und die Quelle aller Wahrheit betrachtet werden; allein dieses Ich ist eben so unbestimmt wie das Jetzt und das Hier. Das eine Ich behauptet, hier ist ein Baum, das andere Ich behauptet, hier ist ein Haus, so wird auch hier Eines durch das Andere negirt und aufgehoben. Das Wahre ist hier wie überall das Allgemeine, das Ganze der sinnlichen Gewissheit ohne Rücksicht auf das Einzelne, das Ich, welches sich von seinem Gegenstande nicht mehr unterscheidet.

Die Wahrnehmung ist stets nur auf das Allgemeine gerichtet. Wahrnehmung ist Bewegung und zwar die gedoppelte Bewegung des Aufzeigens und des Zusammenfassens, das Wahrnehmen und der Gegenstand. Im Grunde eins und dasselbe und gleich wesentlich, kann doch in ihrer Beziehung zu einander nur der Gegenstand als das Wesentliche betrachtet werden, denn nur er ist das Beständige und Einfache und gleichgültig dagegen, ob er wahrgenommen wird oder nicht. Dieses vermittelte Einfache ist das Ding von vielen Eigenschaften, welche den Reichthum des sinnlichen Wissens ausmachen, weil in ihm, dem Dinge, die Negation mitgesetzt ist, weil das Dieses gleichzeitig auch das Nicht-dieses enthält, weil es sich somit als ein Aufgehobenes, als ein Nichts darstellt, aber nicht als das absolute Nichts sondern das Nichts mit einem Inhalte, — das Aufheben, welches gleichzeitig ein Aufbewahren ist. Die dingliche Wahrnehmung wird zum reinen, allgemeinen Sein, weil sie ihre Vermittlung, nämlich ihre Negation, gleichzeitig und gleichbezüglich in sich trägt. Von den vielen Eigenschaften des Dinges, eine jede in ihrer Unmittelbarkeit und Allgemeinheit betrachtet, ist eine immer die Negation der andern, und sind alle sowohl an sich als auch gegen einander völlig gleichgültige Bestimmtheiten, die erst durch die Negation der andern Bestimmtheiten zu Eigenschaften werden; sie werden nur zusammengehalten durch das allgemeine Medium der Dingheit. Diese Dingheit ist aber auch weiter nichts als eine solche Einheit und Allgemeinheit, ein einfaches Zusammen von Vielem, welches zu seiner Bestimmtheit selbst nur die einfache Allgemeinheit hat, ist nichts anderes als das Jetzt und Hier der sinnlichen Gewissheit. „Das Salz“, sagt Hegel, „ist ein einfaches Hier, aber zugleich vielfach; es ist weiss und auch scharf, auch kubisch gestaltet, auch von bestimmter Schwere u. s. w. Das Alles macht zusammen ein einziges Hier, innerhalb dessen eines das andere weder berührt noch afficirt; ihre Beziehung besteht lediglich in dem einfachen und gleichgültigen Auch. Wie das Ist bei der sinnlichen Gewissheit, so ist dieses Auch bei der Wahrnehmung das reine Allgemeine selbst oder das Medium der sie solchergestalt zusammenfassenden Dingheit.“

Das Einzelne ist aber nicht nur ein positiv Allgemeines oder Auch, sondern auch ein negativ Allgemeines oder Eins. Hierdurch ist eines der Gegensatz, die Negation des andern und hierdurch erst ein bestimmtes und differenzirtes, nicht mehr rein gleichgültiges Sein. Hierdurch erst bestimmt sich die Dingheit als Ding und als Gegenstand der Wahrnehmung. Man hat ihn nur zu nehmen und sich als reines Auffassen zu verhalten, und was sich dadurch ergiebt, ist das Wahre. Und wie hat das Bewusstsein alle die am Dinge sich darstellenden Verschiedenheiten zu nehmen? Als die gleichgültige, passive Einheit des Auch, die Eigenschaften oder besser Materien des Dinges; als die Negation des Eins, das Ausschliessen aller andern Eigenschaften und endlich als die Einheit und Gemeinsamkeit beider Momente, die zusammenfassende Dingheit. Diese Dingheit in ihrer abstractesten Allgemeinheit und Sichselbstgleichheit ist das

Wahre und der Gegenstand der Wahrnehmung. Alle Verschiedenheit in sich selbst ist etwas Falsches, ist ein Irrthum des Bewusstseins, eine Unwahrheit der Wahrnehmung. Das Ding hat allerdings auch die Verschiedenheit an ihm selbst, aber nur als die Beziehung der die Einheit der Auffassung vermittelnden Momente.

Das wahrnehmende Bewusstsein macht nun, bis es zu dieser Auffassung gelangt, allerlei merkwürdige Erfahrungen. Der Gegenstand, welcher wahrgenommen wird, ist schlechthin Einer; nun wird aber nur die Eigenschaft wahrgenommen, die etwas Allgemeines ist und über die Einzelheit hinausgeht, das widerspricht sich; die Wahrnehmung war also nicht richtig. Das gegenständliche Wesen muss also als eine Gemeinschaft überhaupt gefasst werden. Die Eigenschaft ist jedoch etwas bestimmtes und ausschliessendes, Anderm entgegengesetztes, mithin ein Eins und darum keine Gemeinschaft, das ist der zweite Widerspruch. Solche gegen einander gleichgültige Eigenschaften finden sich jedoch viele an dem Eins der Wahrnehmung. Der Gegenstand ist also kein ausschliessendes, sondern ein gemeinschaftliches Medium vieler einander sich ausschliessender Eigenschaften als sinnliche Allgemeinheiten. Das was wahrgenommen wurde, war jedoch ein Einfaches und Wahres, das weder Medium noch Eigenschaft und als solche eine Bestimmung und Beziehung sein kann. Es bleibt also reines Sich-auf-sich-selbst-beziehen, ein sinnliches Sein und Meinen, das gar keine bestimmte Vorstellung mehr ist. Allein sinnliches Sein und Meinen deutet doch auf Wahrnehmung. Der ganze Verlauf war ein Auflösungsprozess und ein wieder zu seinem Anfange zurückkehrender Kreislauf.

Was ist nun Wahres an dieser Wahrnehmung? Nicht das reine Auffassen sondern die Reflexion in sich selbst, zu welcher das Bewusstsein aus der reinen Auffassung des Wahren herausgelangt. Das Bewusstsein ist zu sich selbst gekommen und wird sich neben der Wahrnehmung auch seiner Reflexion in sich selbst bewusst und kann nunmehr

das Wahre von dem Falschen unterscheiden. Das Wahre ist zunächst die dingliche Einheit der Wahrnehmung. Es kommen aber auch verschiedene Eigenschaften vor, welche Eigenschaften des Dinges zu sein scheinen. Das ist eine falsche Auffassung. Das Ding ist nur weiss für unser Auge, auch scharf für unsere Zunge, auch kubisch für unser Gefühl u. s. w. Die Verschiedenheiten dieser Seiten nehmen wir nicht aus dem Dinge sondern aus uns. Wir sind somit das allgemeine Medium, worin solche Momente sich absondern und für sich sind; das Ding ist Eins. Allein Eins ist ein Ding doch nur im Unterschiede gegen anderes und dieser Unterschied verlangt und bedingt Unterscheidungsmerkmale, das Ding hat Eigenschaften, die selbst wieder streng von einander unterschieden sind; es ist also in Wahrheit das Ding selbst, welches weiss und auch kubisch und auch scharf ist. Das Ding ist also selbst das Auch und das allgemeine Medium für das Zusammensein der vielen Eigenschaften, und so genommen wird es als das Wahre genommen. So sehen wir, dass abwechslungsweise das Bewusstsein sowohl sich selbst als auch das Ding zu beiden macht, zum reinen vielheitslosen Eins, wie zu einem in selbstständige Materien aufgelösten Auch. Das Bewusstsein ist Reflexion in sich selbst und somit Eins, und trotzdem sollen die verschiedenen Eigenschaften in seine Anschauungsweise vom Dinge fallen. Ebenso ist das Ding ein solches Zurückgehen in sich selbst und Eins und trotzdem soll es der Träger der vielen Eigenschaften sein. Das ergiebt Widersprüche nach allen Richtungen hin. Jedes trägt den Widerspruch in sich selbst und ebenso widerspricht eines dem andern.

4. Wir haben nicht nothwendig, noch weiterhin Hegel in allen Windungen und Wendungen seiner Dialektik zu folgen, die nirgends in solcher Geschmeidigkeit und Schärfe sich zeigt wie eben in dem Kapitel „Wahrnehmung“ überschrieben, und womit er allen und jeden positiven Besitz und Erwerb der Wahrnehmung, den wir in die gangbaren

und wohlgeprägten Münzsorten unserer Vorstellungen umzusetzen vermögen, in lauter Falsificate verwandelt — kein gebildeter Geist, der von moderner Wissenschaft, welche sich vornehmlich das Wahrnehmungsmaterial zu ihrer Bearbeitung erwählt hat, genährt und grossgezogen worden ist, wird sich heutzutage noch mit dem Hegelschen Standpunkte identificiren wollen. Entbehren möchte man die Hegelsche Philosophie nicht. Wenn die Philosophie in der reinsten, in die unterste Tiefe des Gedankens schürfenden Abstractionsthätigkeit besteht, so ist Hegel der Philosoph par excellence; um ihm zu folgen, gilt es nicht nur von allem Gedankenmaterial, sondern schliesslich von der Abstraction selbst zu abstrahiren, um vermittelst einer immanenten Dialektik, oder besser aus der Macht seiner dialektischen Natur heraus den Weltgedanken sich gleichsam von selbst entwickeln zu lassen. Alles Individuelle, Persönliche und Dingliche muss zuvor im rein Allgemeinen zu Grunde gegangen sein, ehe das dialektische Spiel des rein objectiven Gedankens seine Thätigkeit beginnen kann. Wir können uns sehr wohl in die Intensionen des Philosophen hineindenken, können in seine Gedankentiefe hinabsteigen, können ihm folgen auf den verschlungenen Zickzackwegen seiner Dialektik — seinen Standpunkt theilen können wir nicht, weil wir das, was der Philosoph verschmäht und als Geistesarmuth und Geistesabwesenheit bezeichnet, als unsern besten und nutzbarsten Besitz betrachten, weil wir die Wahrnehmung als die ergiebigste Erwerbsquelle für den Thesauros des Denkvermögens erkennen, weil wir auf das dingliche und persönlich-individuelle Sein nicht verzichten wollen und können, um nicht die Wahrheit von aller Wirklichkeit zu entkleiden und ihr das Leben zu nehmen, um nicht der freien Geistesthätigkeit den Besitz ihrer Thätigkeit und Freiheit in Frage stellen zu lassen.

Wir glauben an die Wahrheit der Wahrnehmung, wir meinen damit die unmittelbare, ob nun von Aussen oder von innen stammende Erkenntniss; wir sind so ver-

trauensselig, nicht etwa alles Wahrgenommene zu bezweifeln, bis es seine Wahrheit erwiesen hat, sondern es als wahr zu nehmen, bis etwa dessen Unwahrheit erkannt ist. Der Grundsatz: „In omnibus dubitare“ kann nicht länger als die Voraussetzung aller Philosophie gelten, ebensowenig wie die Hegel'sche Voraussetzung, von Allem zu abstrahiren, weil diese Voraussetzungen mit Nothwendigkeit zur reinen Skepsis führen müssten. Dass das Organ des Zweifels, das Denken, vom Zweifel verschont bleiben, über allen Zweifel erhaben sein müsste, ist nicht richtig; der Zweifel, einmal losgelassen, verschont nichts, nicht einmal sich selbst. Gerade dieses Moment, dass der Zweifel in letzter Beziehung sich gegen sich selbst richtet und das Zweifeln bezweifelt, ist es, wodurch wir wieder zu unserer ersten Annahme, der Gewissheit unmittelbarer Wahrnehmung zurückgeführt werden. Alle Argumente gegen die Wahrheit und Sicherheit der Wahrnehmung, gegen die Annahme, dass die Dinge wirklich so seien, wie sie von den Sinnen wahrgenommen werden, sind völlig hinfällig.

Das Argument der Skepsis, dass die Uebereinstimmung des Wahrnehmens mit dem äussern Gegenstande des Wahrgenommenen niemals erkennbar und feststellbar sein würde, da die sinnliche Wahrnehmung niemals mit ihrem Objecte sondern nur mit einer andern Wahrnehmung verglichen werden könnte, ist nicht zutreffend; denn die Wahrnehmung vergleicht garnicht, und ein Vergleichen wird von ihr auch garnicht gefordert, sondern stets nur ein Aufnehmen des empfangenen Eindrucks. Dass dieser Eindruck ganz ohne äussern Anstoss sich vollziehe, das hat selbst ein Fichte nicht zu behaupten gewagt; also es giebt ein „Ding an sich“, es soll nur nicht so beschaffen sein, wie es den Sinnen sich darstellt. Weshalb? Weil durch die subjective Anlage unserer Sinne die objective Beschaffenheit der Dinge alterirt wird. Gerade als ob diese Sinnesanlage von der dinglichen Beschaffenheit vollkommen unabhängig wäre. Diese Beschaffenheit der Sinne ist jedoch von der Beschaffenheit der

Dinge mit bedingt, ist den Dingen angepasst. Nur vermittelst einer Anpassung an die dingliche Beschaffenheit hat der Sinn sich gebildet. Dingliche Beschaffenheit und sinnliche Wahrnehmung entsprechen einander vollkommen. Die Behauptung der Unzuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung von so vielen Philosophen der alten und der neuen Zeit wird tausendfältig aufgewogen durch den sensus communis und consensus gentium, buchstäblich genommen der Tausenden von Menschen- und Thiergeschlechtern aller Zeiten, welche sämmtlich die Dinge in gleicher Weise wahrgenommen und von der gleichen dinglichen Beschaffenheit stets in gleicher Weise afficirt worden sind.

5. Die Wahrnehmung ist etwas rein und durchaus Subjectives, das Wahrgenommene etwas rein und durchaus Objectives, aber vorläufig, wenn auch nicht ohne Bestimmtheit, so doch noch völlig qualitätslos. Die Wahrnehmung ist durch das Wahrgenommene in bestimmter Weise afficirt worden, ohne dass wir die Wahrnehmung darauf ansehen dürften, von welcher Beschaffenheit das Wahrgenommene gewesen. Die Wahrnehmung ist nicht bestimmungs- wohl aber beziehungslose Auffassung des Objectes und kann darum vom Subject noch nicht qualificirt werden. Worin besteht nun aber diese qualitätslose Bestimmtheit der Wahrnehmung? und ist eine qualitätslose Bestimmtheit nicht ein Widerspruch in sich selbst?

Die durch die Wahrnehmung zunächst rein subjectiv gewordene Dinglichkeit ist bestimmt und trotzdem noch völlig qualitätslos. Es ist das Etwas oder Dieses mit seinen räumlichen und zeitlichen Bestimmungen als das Jetzt und Hier. Es ist das Etwas, noch näher und fester bestimmt als Dieses, es ist ein mit Bestimmtheit Wahrgenommenes und kann und darf mit einem Andern, obschon dieses ebensogut ein Etwas und Dieses ist, nicht verwechselt werden. Ebenso ist das Jetzt keine andere Zeit, das Hier kein andrer Ort, obschon alle andern zeitlichen und örtlichen Bestimmungen ebensogut als ein Jetzt und Hier bezeichnet werden können. An diesem Thatbestande wird weder die

Kritik Kants noch die Dialektik Hegels etwas zu ändern vermögen. So lange ich die Beziehungen der Sache zu allem Andern noch nicht kenne, ist mir dieselbe nur erst ein Etwas oder Dieses und in ihrer räumlichen und zeitlichen Beziehnngslosigkeit ein Jetzt und ein Hier. Das Kind oder der Bauer, der zum ersten Male in die Grossstadt kommt, vermag die meisten Wahrnehmungen nur erst als solche beziehungslose Etwas zu bezeichnen, obschon beide das eine sehr wohl vom andern unterscheiden können. Kant, der nur die Subjectivität aller dinglichen Bestimmtheit, sowie aller Räumlichkeit und Zeitlichkeit gelten lassen will, hat uns den Glauben an die Objectivität unserer Wahrnehmungen kritisch, Hegel hat uns diesen Glauben dialektisch zu zerstören versucht. Die Wirklichkeit jedoch ist überzeugungskräftiger als Kant und Hegel und sucht uns ohne Unterlass durch eindrucksvolle Darstellung von der Wahrheit des dinglichen Seins und Wesens zu überzeugen — und schliesslich glauben wir ihr mehr als Kant und Hegel trotz aller überwältigenden Aufgebote an Tiefe und Scharfsinn des Denkens.

6. Das Wahrnehmungsmaterial gewinnt seine Form erst vermittelst der Vorstellung. Dass uns das überreiche Material nicht alsbald wieder verwischt und verblasst, dass es uns als dunkles, unbestimmtes Etwas, als vollständig beziehungsloses Sein nicht wieder aus dem Gedächtnisse verdrängt wird, verdanken wir der Vorstellung. Die Vorstellung ist die dem von aussen kommenden Eindrucke entsprechende, innere, geistige Formirung des Wahrnehmungsmaterials. Keinerlei bezeichnete Unterscheidungen bieten mehr Anlass zu Verwechselungen und Verirrungen als Wahrnehmung und Vorstellung. Selten finden wir im Sprachgebrauch, noch weit seltener fast in der Wissenschaft die beiden Bezeichnungen genau unterschieden. Immer wieder kommen Verwechslungen, falsche Anwendungen, unbestimmte oder irrige Begriffsbestimmungen in Bezug auf diese beiden Worte vor, und meist zeigt sich in dieser Beziehung der populäre und vulgäre Sprachgebrauch weit einsichtsvoller, als die

tiefste und gründlichste Wissenschaft. Man braucht nur einen Blick in unsere Logiken zu werfen — nennen wollen wir keine „nomina sunt odiosa“ — und man wird sich von dem Gesagten überzeugen müssen.

Diese Irrthümer sind nur allzu natürlich. Fast sämmtliche Wahrnehmungen des sogenannten „gebildeten“ Menschen sind mit Vorstellungen verbunden; er weiss dieselben sofort vermittelst des reichen Schatzes der bereits in seinem Gedächtnisse vorhandenen Vorstellungen, welche mit jeder neuen Wahrnehmung wach und zum Beirath aufgerufen worden, zu qualifiziren. Für das gebildete Bewusstsein giebts nichts Neues unter der Sonne; überall, selbst bei sonst unbekannten, neuen und unqualificirbaren Wahrnehmungen entdeckt dasselbe die vielfältigsten Einzelheiten, welche sich als „alte Bekannte“ kundgeben und mit bereits vorhandenen Vorstellungen sich identisch erweisen, so dass es ein Leichtes sein wird, mit Hülfe der bereits vorhandenen Vorstellungen die Sache zum wenigsten ihrer äussern Umrisse, ihrer Form und Gestalt nach als ein klar vorgestelltes Wesen im Gedächtnisse zu fixiren. Dem Forscher begegnet auf seinen Excursionen ein noch unbekanntes Wesen, Thier oder Pflanze; er weiss dasselbe sofort zu bestimmen, zu classificiren, haarklein zu beschreiben, sich und Andern vorstellig zu machen.

Durch die Vorstellung wird die Wahrnehmung qualificirt, das heisst im Verhältniss zu andern Wahrnehmungen und Vorstellungen genau bestimmt und unterschieden. Die Vorstellung einer Sache, obschon im Gegensatze zu allem Andern bestimmt und fixirt, hat durchaus nichts Gegensätzliches, nichts negatives an sich, sie ist vielmehr die reine Position und Affirmation. Sie zeigt uns das Ding in seinen verschiedenartigsten Merkmalen klar und deutlich hingestellt, als ob es sich im Augenblicke unmittelbar der sinnlichen Wahrnehmung darböte. Die Vorstellung ist die geistige Anschauung, welche in allen ihren Theilen und Nuancen der sinnlichen Anschauung entspricht. Jede Vorstellung ist Vorstellung von Etwas — ausser uns seienden

Dingen oder Thatsachen, vergangenen, gegenwärtigen oder zukünftigen, wirklichen oder nur möglichen, erfahrenen oder durch die productive Einbildungskraft geschaffenen Dingen oder Thatsachen. Während also die reine oder durch Vorstellung bereits bestimmte Wahrnehmung sich nur auf unmittelbar den Sinnen sich darbietende Gegenstände bezieht, hat sich die Vorstellung rein auf sich selbst gestellt. Wie die Vorstellung vom äussern Gegenstande vollständig unabhängig arbeitet, so besitzt sie auch das Vermögen, ganz verschiedene Wahrnehmungen zu combiniren und der Wahrnehmung Analoges mit Fortlassung alles dessen, was ihr unangemessen scheint, selbstständig zu bilden.

Die Vorstellung ist das geistige Bild des sinnlich Angeschauten. Sie ist das auf Wahrnehmung bezogene oder auch nicht unmittelbar bezogene, innerliche Bild einer für sich seienden Existenz im Bereiche des Seins oder des Geschehens. Alle Vorstellung, als von der Wahrnehmung abhängig, ist zunächst auf das Ganze gerichtete Totalvorstellung. Die Vorstellung ist ein zusammenfassendes Vermögen wie auch die Wahrnehmung zunächst ihren Gegenstand nur in seiner Einheit und in dem Beisammensein seiner vielen Theile und Merkmale aufzeigt. Die Vorstellung vermag nun aber auch aus diesem Zusammenhange heraus die einzelnen Theile und Merkmale hervorzuheben und abgetrennt anzuschauen. Auf diese Weise wird die Vorstellung zur Betrachtung. Wie die Vorstellung ein zusammenfassendes, complicirendes und synthetisches Vermögen, so ist die Betrachtung hinwiederum ein trennendes, isolirendes und analytisches Thun; ohne dass die Betrachtung damit aufhörte, Vorstellung zu sein, ist sie die auf das Einzelne, Momentane und Singuläre gerichtete Vorstellung.

Jede Vorstellung, auch die particuläre der Einzelbetrachtung bildet ein Ganzes, an welchem sich verschiedene Theile, Merkmale, Nuancen, Attribute unterscheiden lassen, die als die Elemente der Hauptvorstellung aber auch wiederum als selbsteigene Vorstellungen angesehen werden müssen.

Dabei kann der Fall eintreten, dass uns das Eine oder das Andere minder klar, das Eine oder das Andere minder deutlich vor Augen kommt. Eine klare Vorstellung ist eine solche, welche in hinreichender Stärke von allen andern Vorstellungen sich abhebt, so dass wir dieselbe mit voller Bestimmtheit von allem Andern genau unterscheiden können. Unter deutlichen Vorstellungen verstehen wir solche, welche schon der Betrachtung unterzogen und in allen Theilen und Nuancen mit voller Klarheit zu Bewusstsein gekommen sind. Jede Vorstellung hat ihren bestimmten, zu einem Ganzen sich zusammenschliessenden Inhalt; je umfassender und universeller die Vorstellung, um so reicher und vielartiger ihr Inhalt. Eine solche Vorstellung zeigt nun die mannigfaltigsten Unterscheidungsmerkmale, die bei ihrer Partition sich kundgeben als Unter- und Hintergründe, als individuelle Wesenheiten, als Theile und Glieder, als Eigenschaften der Qualität und Quantität in den verschiedenartigsten Nuancen, als alle die Theilvorstellungen, welche das Gesammtbild der Vorstellung ausmachen.

7. Wahrnehmung und Vorstellung bilden das Grundwesen des Sensualismus, sofern überhaupt in dem Entwicklungsgange der Philosophie von einem Sensualismus die Rede sein konnte. Soweit und soviel wir uns in der Geschichte der Philosophie umsehen mögen, nirgends treffen wir auf einen wahrhaften, consequenten und gesunden Sensualismus. Den Philosophen fehlten meist die gesunden Sinne und jene gestaltenfrohe, bacchantische und lebensvolle Sinnlichkeit, welche uns am Künstler entzückt. Ewig der in sich selbst versunkene Griesgram hat der Philosoph die Welt stets nur grau in grau anzuschauen vermocht. Er hielt stets das leibliche Auge verschlossen, damit nur kein von aussen eindringender Lichtstrahl ihm die blassen Gestalten in der Camera obscura seines matten und weltabgewandten Philosophenherzens zersetze und zerstöre. Seit den ersten Anfängen der Philosophie im grauen Alterthume bis zum gegenwärtigen Augenblick hört man nichts als die

ewigen Klagen über Sinnestäuschung, über die Unwahrheit und Unvollkommenheit sinnlicher Wahrnehmung und betrachtet mit Misstrauen und fühlt sich abgestossen von dem auf „grober Sinnlichkeit“ basirenden Sensualismus, welchen man als die Vorstufe alles Materialismus, als den Tod alles höhern, idealen Wesens, Lebens und Denkens betrachtet. Wie, dieses Auge, die verwirklichte und verkörperte Idealität, sollte zu solcher Vergröberung und Verwilderung aller geistigen Anschauung führen? Was ist denn dieses Auge? Nichts anderes als der zum Sinnesorgan sich herausgebildete Lichtstrahl; alle Wirklichkeit unter der Sonne, in ihrem Einflusse in Form und Farbe, in Gestalt und Gehalt, in Leben und Bewegung hat mitgewirkt, um sich dieses Organ zu schaffen und mit der Accommodations-Fähigkeit auszustatten, aller Schönheit und Wahrheit, allem Guten und Vollkommenen in der Welt sich anzupassen und alles dieses ungeschwächt und ungeschminkt der geistigen Betrachtung zuzuführen. Das Auge weckt den Geist aus seinem Schlummer und führt ihm die erste Nahrung zu. In rastlosem, unermüdlichem Auslugen ist das Auge bemüht, immer neue Nahrung herbeizuschaffen und den Geist zur gewandtesten Spontaneität, zur innern selbstthätigen Verarbeitung des ihm in grossen Massen durch das Auge zugeführten Stoffes heranzubilden In dem Auge liegt nicht das Herz, wohl aber der Geist, der bei allen seinen Wahrnehmungen zugegen ist, seine Excursionen leitet und zu immer neuen Entdeckungsfahrten anregt. Das Auge ist der Spiegel der Welt und das Hauptorgan für alle sensualistische Betrachtungsweise.

8. John Locke kann als der Vater des modernen Sensualismus gelten; allein die Art, wie er mit dem menschlichen Auge umgegangen, ist bezeichnend für unsere ganze moderne Philosophie. Er hat das Grundprincip des Sensualismus auch vollkommen richtig bezeichnet: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.“ „Nichts ist im Intellecte, was nicht im Sinne gewesen ist.“ Nun versteht er aber

unter dem Sinne nicht lediglich den äussern, sondern auch den innern Sinn, und was er unter dem letztern begreift, ist richtig betrachtet weiter nichts als der Intellect selbst. Im Locke'schen Sinne also besagt dieser Satz des Sensualismus rein gar nichts; er ist die reine Tautologie, und die Annahme, dass die Seele ursprünglich eine „tabula rasa" sei, ist hinfällig. Woher, fragt Locke, nimmt unser Inneres alle seine Vorstellungen? Die Antwort lautet: Aus der Erfahrung, welche ihrerseits wieder auf den Wahrnehmungen des äussern und des innern Sinns beruht, je nachdem wir durch diese sinnliche Wahrnehmung von äussern Gegenständen oder von innern, geistigen Vorgängen Kenntniss erhalten. Das könnte leidlich erscheinen, wenn es nur richtig wäre. Erstlich ist die Seele keine unbeschriebene Tafel, sondern eine gar reiche und vielvermögende Anlage. Wie diese Anlage sich gebildet, ob nicht auch wieder durch diese sensualistische Thätigkeit, kommt hierbei nicht in Betracht. Wenn alsdann die Wahrnehmung sich in Vorstellungen umsetzt, wenn die Vorstellungen sich zu Begriffen gestalten, woraus der Verstand und die Vernunft ihre Urtheile und Schlüsse ziehen; wenn der Intellect alle diese innern Vorgänge sammt den Empfindungen, welche dieselben erwecken, mit einsichtsvollem Bewusstsein begleitet, — wo verbleibt bei solch thatsächlicher Anschauungsweise noch Raum für einen innern Sinn? Es giebt nur äussere Sinne; alle Wahrnehmung ist sinnliche Wahrnehmung, und aller Sensualismus beruht auf Wahrnehmung des äussern Sinnes. Aller Sensualismus hat seine Qualität eingebüsst, sobald er mit der Reflections- und Bewusstseinsthätigkeit vermischt und verwechselt wird.

Lange nicht alle durch sinnliche Wahrnehmung gewonnenen Vorstellungen entsprechen nach Locke dem Wesen der existirenden Dinge, ebensowenig wie das Wort, womit ich ein Ding bezeichne, irgend welche Aehnlichkeit mit dem Dinge selbst hat, obschon es mir die Vorstellung des Dinges ins Gedächtniss ruft. Es giebt allerdings auch solche ursprüngliche, vom Wesen der Dinge unzertrennliche Eigenschaften, wie die Grösse, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung und Ruhe ihrer raumerfüllenden Theile, welche von den Sinnen der Wahrheit gemäss übermittelt werden. Locke nennt dieselben die „original" oder „primary," auch wohl die „real qualities." Allein alle die von den Dingen hervorgerufenen Wahrnehmungen von Farben, Tönen, Gerüchen etc. sind keine originalen und realen Merkmale der Dinge selbst, sondern lediglich Affection der Sinne, von welchen dieselben vermöge ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit zu vernehmen glauben. Ohne Auge gäbe es keine Farbe, ohne Ohr keinen Ton, ohne Nase keinen Geruch. Indem die Gegenstände sich den Sinnen bemerkbar machen, erzeugen sie gleichzeitig in denselben solche objective, secundäre Eindrücke von Eigenschaften, welche jedoch nicht als Ausdruck eines Körperbestandtheils oder auch nur als eine dem Körper anhaftende Eigenthümlichkeit betrachtet werden dürfen.

Nun bedenke man: Alles, was durch Aug' und Ohr unmittelbar wahrgenommen wird, das soll aller Realität entbehren, so zu sagen nur eine blosse Sinnestäuschung — alle Farbenherrlichkeit, alle Töneharmonie soll eine lediglich illusorische Augenlust, ein angenehmer Ohrenkitzel sein. Nicht besser wird es uns freilich ergehen, wenn wir den analytischen Naturforscher um Aufschluss bitten; seine Erklärung mittelst Luft- und Aetherschwingungen, worauf er Töne und Farben zurückführt, bedeuten so zu sagen dasselbe; Ton und Farbe sind auch nach seiner Ansicht etwas ganz anders, als was wir in ihnen wahrzunehmen glauben. Allein sei dem, wie ihm wolle, Eins ist sicher: wir haben in den Tönen und Farben die Wirkung desselben Spieles der Kräfte, welches sich in der Gesammt-Constitution der Körper hervorthut. Der Körper in allen seinen Theilen und Merkmalen, in all' seinen Thätigkeiten und Erscheinungsformen bildet nur ein einziges Aggregat verwirklichter Kräfte, welche ihr Vorhandensein dem Sinne gar nicht anders signalisiren können als in der Weise, wie wir sie wahr-

nehmen. Selbstverständlich ist alles nur Schein, was wir wahrnehmen, denn etwas anders als den blossen Schein können wir gar nicht wahrnehmen. Die Dinge selbst gehen ja nicht in unsere Vorstellung über, sondern nur die Art und Weise ihrer Erscheinung. Allein, was will das besagen? Jeder Schein deutet auf ein Sein hin. Wieviel Schein, soviel Sein. Eine jede Wahrnehmung unserer Sinne bezeichnet ein dem Dinge in Wirklichkeit und Wahrheit anhaftendes Merkmal. Eine Philosophie Lockes bedeutet aber nicht viel mehr als einen Sensualismus ohne Sensus, eine Sinnlichkeit, der die Sinne fehlen.

9. Dieser Sensualismus Lockes ist für die spätere Philosophie von nachhaltigstem, man möchte wohl auch sagen, nachtheiligstem Einflusse gewesen, wenn eine solche Behauptung in Hinsicht auf den consequenten Entwicklungsgang der Philosophie statthaft wäre. Zunächst hatte der Philosoph die Sinnlichkeit aller eingebornen Idealität entkleidet; dann aber auch ihre unmittelbaren Eindrücke so zu sagen als optische Täuschungen hingestellt und damit dem Wissen die Hauptquellen verstopft. David Hume zieht hieraus die Consequenz, allem und jedem Wissen gegenüber sich skeptisch verhalten zu müssen, und die französischen Nachfolger desselben haben allen Sensualismus in den reinen Materialismus aufgelöst; hatte doch auch schon Locke die materiellen Eigenschaften als einzig und allein den Dingen inhärirende hingestellt. Selbst Leibnitz ist von Locke gewiss nicht unabhängig. Die Monadenlehre ist freilich schwerlich durch die Forschungen Lockes influirt. In der Monade ist das Vorstellungsvermögen objectivirt. Jede von der unendlichen Anzahl der Monaden, aus welchen die Dinge bestehen, ist nach Leibnitz ein vorstellendes Wesen, und ihre Entwicklungen, das sind eben ihre Vorstellungen. Die Monade hat nicht nur die Vorstellung von sich selbst und ihrem Wesen und Werden, sondern gleichzeitig die Vorstellung des gesammten Weltalls, welches die Monaden in ihrer Art auf ganz individuelle Weise, die eine deutlicher, die

andere undeutlicher, zur Vorstellung bringen. „Jede Monade ist ein lebendiger Spiegel des Universums, und ein Auge, dem Alles vollkommen durchsichtig wäre, könnte die ganze Welteinrichtung und den ganzen Weltlauf in jeder einzelnen lesen".

In seiner Erkenntnisstheorie jedoch nimmt Leibnitz ausgesprochenermassen auf Locke Bedacht und Bezug. Die Vorstellungen sind nach Leibnitz nicht von aussen her in das Innere gekommen und genommen. Trotzdem giebt es eine dem Denken vorausgehende, sinnliche Wahrnehmung. Als Vorstufe zum Denken ist dieselbe nothwendig. Aus der verworrenen, sinnlichen Wahrnehmung, die kein Ding so erscheinen lässt, wie es ist, bildet das Denken jene klaren und widerspruchslosen Vorstellungen unseres Innern. Alle diese Vorstellungen liegen aber schon in unserm Innern bereit. Das zur Klarheit aufstrebende Erkennen projicirt diese zunächst verworren und undeutlich nach aussen in das Object; es ist dies die Vorbedingung der stufengemäss sich bildenden Bewusstseinsklarheit. Dieses Bewusstsein mit seinem Vorstellungsinhalte muss aber erst durch die äussere Wahrnehmung der Dinge geweckt werden. Wir besitzen diese Vorstellung virtuell, aber nicht actuell. Wir können sie selbstständig bilden, wenn wir von aussen her die Anregung dazu erhalten haben. Der Grundsatz des Empirismus oder des Locke'schen Sensualismus enthält nicht die volle Wahrheit. Diese lautet: „Nichts ist in dem Verstande, was nicht im Sinne war, ausser der Verstand selbst". Die Quelle unserer Vorstellungen liegt ausschliesslich in uns selbst; die Erfahrung ist nur ein Durchgangspunkt unserer eigenen, innern Entwicklung, die Wahrnehmung nur die Hülle, unter welcher der Gedanke sich selbst erscheint, ehe er zur Deutlichkeit herangereift ist, die Verpuppung, in die er sich für einige Zeit einspinnt, um sich alsbald, wenn ihm die Flügel gewachsen sind, wieder aus ihr zu befreien.

10. Meister Kant hat nun diese Locke'sche und diese Leibnitz'sche Ansicht verglichen und richtig zu stellen ver-

sucht. Er sagt: „Leibnitz intellectuirte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe nach seinem System der Noogonie (wenn es erlaubt ist, mich dieser Ausdrücke zu bedienen) insgesammt sensificirt, d. i. für nichts als empirische oder abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anstatt im Verstande und in der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in Verknüpfung objectivgültig von Dingen urtheilen können, hielt sich ein jeder der grossen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf die Dinge an sich selbst bezöge, indessen dass die andere nichts that, als die Vorstellungen der erstern zu verwirren oder zu ordnen". Kant betont Leibnitz gegenüber das sinnliche Vermögen der Seele, von den Dingen auf gewisse Weise afficirt zu werden und durch diese Sinnesaffection Vorstellungen von Dingen ausser uns zu erlangen. Eine gewisse Receptivität des Geistes wird dabei vorausgesetzt, denn die blosse Thätigkeit und der Reiz der körperlichen Organe allein kann diese Vorstellungen von Aussendingen nicht gewähren. In Gemeinschaft mit dieser geistigen Receptivität bildet die Sinnlichkeit eine ganz eigenartige und wesentliche Quelle unserer Vorstellungen. Die raum- und zeitgemässe Anschauung der Dinge, diese reine Sinnlichkeit ist nach Kant ein Vermögen a priori und macht die Sinnesempfindung und empirische Anschauung erst möglich. Durch die rein sinnliche wird die empirische ihrer Form nach bestimmt. Diese letztere liefert dem Erkenntnissvermögen alle seine Materialien, nämlich ein Mannigfaltiges der Anschauung, welches durch Einbildungskraft (Vorstellung) erst aneinander gereiht und durch den Verstand als eine nothwendige Verknüpfung hingestellt wird. In der empirischen Sinnlichkeit, Anschauung der Mannigfaltigkeit sinnlich gegebener Objecte ist die reine Sinnlichkeit, Anschauung des Abstracten von Raum und Zeit, jedesmal mitenthalten. Diese empirische und diese reine Sinnlichkeit sind lediglich subjective Momente und Elemente.

Welche objective Wahrheit innewohnt nun aber unserer sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung nach Kant? Gegeben ist uns nur der Stoff derselben in der Empfindung, seine Form erhält dieser Stoff aus unserm Innern. Der Verstand erzeugt die Formen, wodurch alles Mannigfaltige der Anschauung zur Einheit des Selbstbewusstseins zusammengefasst wird; die Phantasie ordnet die Anschauungen derart, dass sie von den Verstandesbegriffen um- und erfasst werden können. Die Wahrnehmungen und Vorstellungen sind darum nur unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen; denn sie können nur nach Massgabe der Formen unseres Anschauungsvermögens wahrgenommen und vorgestellt werden; alle räumlichen und zeitlichen Verknüpfungen, alles substantielle Beharren, alle causalen Beziehungen sind nur aus unserm Innern heraus auf die äussern Wahrnehmungen übertragen, bedeuten und bezeichnen nur die Bestimmung, unter denen wir, die Menschen, das Gegebene zur Einheit des Selbstbewusstseins zusammenfassen. Wir haben darum kein Recht, meint Kant, unsere Vorstellungen als derartige zu betrachten, welche dem Dinge an sich, dem Dinge ausser uns zukommen. Wir können nicht wissen, wie die Dinge an sich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen, wie sie uns gemäss der eigenthümlichen Beschaffenheit unseres Vorstellungsvermögens, wie sie sich im Spiegel unseres Geistes darstellen. Wir erkennen in unsern Vorstellungen nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungsweise, wir haben in diesen Vorstellungen nur „Phänomena" aber kein „Noumena".

11. Dieses Raisonnement will dem gewöhnlichen Menschenverstande und der gesunden Logik nicht so recht beikommen. Der Stoff unserer Vorstellungen kommt uns von aussen, ihre Form von innen. Stoff und Form kann nun aber in der Wirklichkeit gar nicht getrennt werden, da nirgends ein Stoff ohne Form oder eine Form ohne Stoff vorzukommen pflegt. Am wenigsten wird diese Trennung mit unsern Vorstellungen vorgenommen werden dürfen. Bei diesen ist

Stoff und Form so unmittelbar Eins, dass Vorstellungsstoff und Vorstellungsform wohl als promiscue zu gebrauchende Ausdrücke betrachtet werden dürfen. Nur das formale Wesen der Dinge kann der Gegenstand unserer Vorstellungen werden, vom Stoffe wissen wir nur vermöge seines Widerstandes, seiner Undurchdringlichkeit; irgend eine Vorstellung haben wir von demselben nicht. Das formale Wesen der Dinge wird allerdings zum Vorstellungsstoffe, derart, dass derselbe mit seiner Form als vollständig identisch sich erweist. Es bleibt uns demnach nur die Alternative, entweder alle Vorstellung aus der von aussen kommenden, sinnlichen Wahrnehmung herzuleiten, oder als in unserm Innern erzeugt zu betrachten. Diese Consequenz hat denn auch Fichte im Anschlusse an Kant, der vom An-sich-sein des Dinges nichts wissen will, gezogen und behauptet, alle unsere Vorstellungen seien nur Projectionen und Objectionen des zum Bewusstsein aufstrebenden Ich. Wie unhaltbar aber ein solcher subjectiver oder transcendentaler Idealismus ist, das hat schliesslich Fichte selbst zugestehen müssen, indem er der Annahme eines äussern Anstosses für unsere Vorstellungen doch nicht ganz entrathen konnte; imgleichen auch in einer spätern Gestalt seiner Philosophie den frühern Standpunkt aufgab, ja, was er selbst freilich nicht zugeben will, geradezu verleugnete. Die Identität unserer Vorstellungen mit der objectiven Beschaffenheit der Aussenwelt ist zu evident, die Schönheit und Zweckmässigkeit des natürlichen und creatürlichen Seins ist allzu augenscheinlich und sinnfällig, als dass wir darüber hinwegsehen und dafür ein verblasstes, schattenhaftes Gedankenbild substituiren könnten. Die in ihrer Erhabenheit und Herrlichkeit von den Dichtern besungene, von den Forschern ergründete, von allen sinnbegabten Wesen bestätigte Welt lassen wir uns von den Philosophen nicht in das wilde, antecreatürliche Tohu-Wabohu verwandeln.

Wir müssen uns endlich einmal auch von Seiten der philosophischen Forschung dazu ermannen und ermuntern, die Sinnlichkeit in ihre vollen und ungeschmälerten Rechte

einzusetzen. Nicht dürfen diese Fenster der Seele, diese geistigen Fühler, diese Werkzeuge und Mittler, wodurch das Innere mit dem Aeussern in Beziehung tritt und alle Geistesnahrung herbeigeschafft wird, länger verschmäht, in ihrer Bedeutung verkürzt und beeinträchtigt werden. Einer der Haupt-Wahr- und Wahlsprüche moderner Philosophie muss lauten: „Emancipation der Sinne!“ Was haben sie denn verbrochen, dass man sie von jeher so zurückgesetzt, so geringschätzig behandelt und womöglich alle philosophische Weltweisheit (wenn das keine Tautologie ist) damit begonnen hat, die Sinnlichkeit zu verbannen und alle ihre Wahrnehmungen auszumerzen und hinauszuwerfen.

Es kann nicht in Abrede gestellt werden, dass ein gut Theil religiöser Scheu selbst im Alterthum, — um von unserer bigotten, verhimmelten, weltabgewandten, glaubensbesessenen Neuzeit ganz abzusehen — dazu beigetragen hat, die Sinnlichkeit aus der geistigen und geistlichen Betrachtungsweise auszuschliessen und den Sinn zum Antichristen der Philosophie zu machen. Giebt es ein frömmeres, gläubigeres, gottseligeres Organ als das menschliche Auge? Die Geistes- und Religionstrunkenheit war es, welche „die Augen verklebte“, „dass sie das Gotteswerk nicht sahen und seine Allmacht nicht merkten“. „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes und seine Allmacht verkündet die Wölbung.“ Und wem erzählen sie solches, damit der Geist davon Kenntniss erlange? Dem menschlichen Auge! Drum: „Erhebet eure Augen da hinauf und seht, wer hat diese erschaffen? Er, der ihre Heere zahlengemäss hervorgebracht, sie alle mit Namen benannt, dass von der Menge des Vermögens und von der Fülle der Kraft nichts zufällig ist.“ Was wir damit verkünden wollen, ist volle Emancipation der Sinnlichkeit. „Wer Augen hat zu sehen, der sehe, wer Ohren hat zu hören, der höre“, und fürchte nicht, dass ihn die treuen Diener und Wächter des Geistes täuschen werden und wenn sie ihn täuschen und wo sie ihn täuschen, sind ihre Täuschungen noch immer weit freundlicher und angenehmer als die von

des Gedankens Blässe angekränkelten, innerlich erschlossenen Gebilde. Ohne diese Sinnlichkeit gleichen wir den starren und leblosen Götzen: „Sie haben Augen und sehen nicht, sie haben Ohren und hören nicht“; erst durch diese vielberufene Sinnlichkeit wird der Mensch zum beseelten, geistverklärten Wesen.

Der Begriff.

1. Wahrnehmung und Vorstellung als bleibende und wesenhafte Spezialität der Gedankenwelt angeschaut, bilden gemeinschaftlich den Begriff. Der Begriff ist nichts anders als die Vorstellung auch, aber die Vorstellung als integrirender Theil, als unveräusserliches Besitzthum des Geistes. Dieses Besitzthum ist das Ding, die Sache, das Object, welches vom Aeussern zum Innern, vom Sein zum Wissen und von der weltlichen Existenz zum geistigen Erbtheil geworden ist. Der Begriff ist die innere, geistige Zusammenfassung alles Wesenhaften in und an der Einzelexistenz. Der Begriff ist das in einem untheilbaren Momente und Acte der Vorstellung auf- und zusammengefasste Object geistiger Betrachtung. Die Vorstellung ist das Momentane, Vorübergehende, Verschwindende, der Begriff ist das Definitive, Bleibende und Feststehende; die Vorstellung ist der Schein, der Begriff ist das Sein; die Vorstellung ist die Form der Einzelheit, der Begriff die Form der Allgemeinheit; das Einzelne der Vorstellung wird sofort, nachdem es Begriff geworden, durch das Allgemeine desselben bestimmt und begrenzt — und in die Allgemeinheit aufgenommen, wird der Begriff zu einem bleibenden Besitzthum des Geistes umgewandelt. Das Haus ist Vorstellung und ist Begriff, unmittelbar aus der Wahrnehmung aufgenommen ist es Vorstellung — indem ich jedoch darüber zu reflectiren anfange, wird es zum Begriffe, der nicht mehr lediglich auf dieses und jenes, sondern auf jedes Haus passt. Aus der Einzelheit ist eine Allgemeinheit geworden. Vermöge dieser Allgemeinheit ist der Begriff nicht

allein nachbildend, — das objective Wesen der begrifflich erfassten Sache getreulich wiedergebend, sondern auch vorbildend, — Gegenstände entwerfend, mit den besten Merkmalen ausgestattet, welche im allgemeinen Begriffe der Sache sich vorfinden.

Im Begriffe haben wir eine innige Vergattung des Innern und des Aeussern; er nimmt seinen Ursprung sowohl aus dem Sein als auch aus dem Denken. Alle seine Besonderheiten und Einzelheiten stammen aus dem objectiven Sein, alle Verallgemeinerung derselben ist das Werk inneren Begreifens. Im Begriffe haben wir die Analogie des Innern und des Aeussern in der genauesten und überzeugendsten Weise. Die Natur ist schöpferisch, indem sie die Dinge in den mannigfaltigsten Exemplaren, von welchen keines dem andern vollkommen gleicht und welche doch allesammt dasselbe Vor- und Urbild an sich tragen, hervorbringt. Noch weit schöpferischer ist indessen der Geist, indem er das Ding nicht nur begrifflich reproducirt, sondern auch die Begriffe mit dem Rechte der Allgemeingültigkeit und mit allen weitern Vorzügen ausstattet, welche das Einzelding in solcher Vollkommenheit niemals zu bieten vermag.

Damit ist jedoch die schöpferische Thätigkeit des Begriffes noch lange nicht erschöpft. Der Begriff ist auch Phantasie, welche begriffliches Sein und Wesen in passender und schicklicher Weise zu combiniren und zu componiren versteht; der Begriff ist der Künstler, welcher all' sein begriffliches Besitzthum, reproducirtes und componirtes, in der angemessensten idealsten Form wiederzugeben weiss. Und alles das der äussern Natur entsprechend, aus welcher ihm alle begrifflichen Besonderheiten zugekommen sind, in echter Künstlerschaft, die Natur vermehrend in der Natur. Also gestützt auf die der Gemeinschaft von Denken und Sein entstammende Allgemeinheit, sehen wir in Natur und Kunst das Wirkliche begriffen, das Begriffliche verwirklicht.

Das Begriffene wird angeschaut, das Angeschaute begriffen und auf diese Weise Inneres und Aeusseres ver-

bunden und vergattet. Inneres und Aeusseres, Denken und Sein haben sonst gar nichts Gemein- und Verwandtschaftliches und es wäre gar nicht zu begreifen, wie Eines mit dem Andern in Beziehung treten könnte. Da kommt der Sinn als Mittler und führt die von Aussen empfangene Wahrnehmung dem Innern zu. Dieses hat mittelst einer vieltausendjährigen Erfahrung und Ausbildung gelernt, sich eine klare Vorstellung von dem angeschauten formalen Wesen der Sache zu machen. Die Vorstellung ist stets nur Einzelheit, jede Einzelheit ist jedoch dem Denken völlig unangemessen; es kann damit gar nichts anfangen. Selbst mit dem lebhaftesten Vorstellungsvermögen ausgestattet, müssten alle die erfahrenen und aufgenommenen Einzelheiten sofort wieder dem Gedächtnisse entschwinden und durch die immer neu sich bietenden Wahrnehmungen verdrängt werden, wenn das Einzelne durch die allgemeine Form des Denkens nicht fixirt und bewahrt würde.

Es ist ja möglich, ja sogar wahrscheinlich, dass diese Form der Allgemeinheit auch keine angeborene, sondern nur eine erworbene ist. Die Wahrnehmung folgt der schöpferischen Künstlerschaft der Natur, welche alle ihre Productionen in vieltausendfältigen Exemplaren vieltausendfältig nüancirt darzustellen vermag. Es müsste nicht mit rechten Dingen zugehen, wenn nicht mit der Zeit bei der unzähligen Wiederholung derselben, jedoch immer neu und eigenthümlich nüancirten Wahrnehmung ein allgemeines und stabiles Bild der Sache im Innern als Begriff sich festsetzen wollte. Dass dieser Begriff nach und nach zur Phantasie, die Phantasie zur Künstlerin wird, liegt gleichfalls in der Natur der Sache. Wie könnte es anders sein bei der Allgemeinheit und Selbstständigkeit des Begriffsvermögens, welches seine Spontaneität in selbstschöpferischer Weise anzuwenden gewiss nicht verfehlen wird!

2. Wie das Ding das Erste ist im Weltgedanken, so ist der Begriff das Erste in der Gedankenwelt. Wie das Ding sich auf Stoff und Form zurückbezieht, also der Begriff auf Wahrnehmung und Vorstellung, von welchen die erstere gleichsam das stoffliche, die letztere gleichsam das formliche Wesen des Begriffes ausmacht. Ding und Begriff stehen in engster Beziehung. Der Begriff ist das geistig reproducirte Ding. Seinem Wesen nach ist der Begriff das Allgemeine, das Beständige, Vollkommene in allem Sein, welches, da alle äussere, weltliche und wirkliche Wesenheit ein Wechselvolles und Unvollkommenes ist, eine Zufluchtsstätte in der innern, geistigen Behausung gefunden hat und dort mit ganz besonderer Sorgfalt gehegt und gepflegt wird. Der Begriff ist trotzdem nicht die Substanz, wie Hegel meint und auch Spinoza anzunehmen scheint. Spinoza versteht unter der Substanz dasjenige, was in sich ist und durch sich begriffen wird. Spinoza sagt das nicht etwa als einfache Lehrmeinung, mit seiner subjectiven Betrachtungsweise ausserhalb stehen bleibend. Die subjective Betrachtungsweise des Menschen wähnt er, einschliesslich alles Seins und Denkens, mit aufgegangen in diese Definition oder in das Wesen der Substanz; folglich ist nach ihm die Substanz das lediglich in sich selbst seiende Sein und der durch sich selbst begriffene Begriff, ausserhalb deren es ein anderes Sein und einen andern Begriff gar nicht mehr giebt. Er sagt dies offenbar in Rücksicht auf die beiden Attribute, unter welchen die eine Substanz von uns angeschaut wird, Denken und Ausdehnung — indem wir die Substanz das eine Mal als den Begriff, das andere Mal als das Sein in Betracht ziehen. Ein die Einheit der Substanz auflösender Widerspruch ist das nach Spinozistischer Betrachtungsweise nicht; es ist beide Male dasselbe In- und Durch-sich-selbst-sein. Die Substanz ist ja im Sinne Spinozas als Sein erst im Begriff und als Begriff erst im Sein wirklich; die Substanz ist nach Spinoza das begreifende Sein und der seiende Begriff in einer und derselben Beziehung; allein mit dem Begriffe nach unserer, wie nach sonstiger Auffassung in Wissenschaft und Leben hat diese Spinozistische Substanz nichts gemein.

Der Hegel'sche Begriff ist dieselbe Substanz wie der Spinozistische, das In- und Durch-sich-selbst-sein und -begriffen-werden, jedoch mit dem sehr wesentlichen Unterschiede, dass Spinoza den Begriff in das Sein, Hegel dagegen das Sein in den Begriff verlegt, Spinoza den Begriff ontologisch, Hegel das Sein logisch gefasst hat. Der Begriff wird durch Spinoza in die Starrheit und Unbeweglichkeit der Substanz versenkt, welche sich nur in ebensolche starre und unbewegliche Attribute und Modi dargeben und auseinanderlegen kann. Hegel dagegen hat alles Sein in den beweglichen, selbstthätigen, mit der vollendetsten Spontaneität und Versalität ausgestatteten Begriff aufgehen lassen, welcher alle seine Momente frei aus sich hervorgehen entlässt, bis er in seiner wahren Gestalt als die höchste Idee sich gezeigt und ausgebidet hat. Unser Begriff fällt weder mit dem Spinozistischen, noch mit dem Hegel'schen zusammen; er ist weder der Begriff als Substanz, noch die Substanz als Begriff. Das Eine nicht, denn er ist nicht einer, wie die Substanz nach Spinoza nur eine einzige sein kann; das Andere nicht, denn unser Begriff ist nicht wie die Substanz die reine Objectivität, die absolute Aeusserlichkeit des Seins, sondern gerade im Gegentheil ist er etwas Innerliches und Subjectives; er ist ganz einfach die innerliche Verallgemeinerung der durch Sinneswahrnehmung gewonnenen Vorstellung von den Dingen und ihren Thätigkeiten. Die Vielheit und Innerlichkeit der Begriffe als die Grundelemente der Gedankenwelt bilden einen Widerspruch gegen die Auffassung des Begriffes als Substanz.

3. Der Begriff ist nicht die Substanz, das in ruhigem Beharren verbleibende, allen Wechsel des äussern Bestehens überdauernde, vom Begriffe völlig unabhängige Sein; Substanz und Begriff haben absolut nichts gemein, das sind zwei so heterogene Wesenheiten wie Stoff und Gedanke — der Begriff ist nicht Substanz, aber er ist Subject. Der Begriff ist die feste und bleibende Unterlage nicht für alles Sein, sondern für alles Wissen, das ist die Bedeutung des Begriffes als Subject. Als solches ist der Begriff gleichfalls ein festes, ruhiges Beharren, gleichfalls eine Art Substanz, aber nicht des Weltgedankens, sondern der Gedankenwelt. Für den Weltgedanken giebt es nur eine einzige Substanz; eine jede Vielheit der Substanzen müsste nothwendig den Gedanken der Welteinheit und des Weltzusammenhanges stören und vernichten. Leibnitz hat die Vielheit seiner Monaden, — auch eine Art geistiger Weltsubstanzen — nur vermittelst einer „prästabilirten Harmonie" mit dem Gedanken der Welteinheit verbinden und versöhnen können; ein Begriff, der um nichts höher steht als der Occasionalismus eines Geulinx.

In der Gedankenwelt ist jeder Begriff eine Art Substanz, soweit eben der Substanzbegriff auf diesen Anwendung findet; das heisst, er ist Subject oder jenes allgemeine und feststehende Moment des Wissens, mit welchem alle Gedankenoperationen vorgenommen werden. Das „Hypokeimenon" (ὑποκείμενον) des Aristoteles bezeichnet den Begriff als jene Einheit und Ganzheit sämmtlicher, unterscheidender und unterschiedener Merkmale des Gegenstandes, durch welche derselbe in der Art bestimmt wird, dass diese Bestimmung auf keinen andern Gegenstand anwendbar ist. Den Gegenstand des Begriffes bezeichnet auch Aristoteles als die Substanz oder das eigenthümliche Wesen der Dinge und den Begriff als den Gedanken dieses Wesens.

Wenn nun auch der Aristotelische Begriff des Begriffs als richtig bezeichnet werden kann, so ist damit doch noch keine Berechtigung vorhanden, den Begriff als den Gedanken der Substanz anzusehen. Man kann sich mit Aristoteles auch einverstanden erklären, dass der Begriff es nur mit dem formalen Wesen der Dinge zu thun habe, dass sich nur diese bestimmte Weise des sinnlichen Daseins, nur die allgemeine Form des Gegenstandes begrifflich auffassen lasse, dass das Wissen immer nur auf ein Allgemeines gehe, dass selbst die Wörter, aus denen die Begriffsbestimmungen sich zusammensetzten, allgemeine Bezeichnungen seien: — dass

jedoch von den sinnlichen Dingen als solchen sich keine Begriffsbestimmung aufstellen lasse, dass der Begriff sich nicht auf das sinnliche Einzelwesen beziehen soll, dass selbst die Verbindung von Stoff und Form nicht anders als in dieser formalen Weise der Begriffsbestimmung gedacht werden könne, dass das Einzelne bei aller unserer Denkthätigkeit ausser Betracht komme, — solches können wir ihm nicht zugestehen. Auch die umständliche Weise, wie Aristoteles die Entstehung der Begriffe herleiten will, kann nicht als richtig bezeichnet werden. Dass der Begriff der Grundbestandtheil alles Wissens sei, muss anerkannt werden, darum hat man jedoch nicht von Nöthen mit Aristoteles den Begriff aus dem Wissen, sondern im Gegentheil das Wissen aus dem Begriffe herzuleiten. Was darum bei Aristoteles als Entstehung des Wissens bezeichnet wird, das ist vielmehr die Entstehung des Begriffes.

Das Wissen ist uns, nach Aristoteles, nicht angeboren, sondern muss erst im Laufe der Zeit in allmähliger Entwicklung von uns erzeugt werden. Da es weder als ein Fertiges gegeben, noch aus einem Höhern abgeleitet sein kann, so muss es aus einem Niedrigeren, aus der Wahrnehmung hervorgehen. Durch diese gelangen wir zu unsern Vorstellungen, welche stets nur das Einzelne zum Inhalte haben. Im Einzelnen ist aber das Allgemeine schon enthalten, auf welches sich fortan lediglich die Betrachtung richtet. Die einzelnen, sinnlich wahrgenommenen Eigenschaften eines Dinges sind selbst schon ein Allgemeines, aus welchem sich leicht der Gedanke der Allgemeinheit des Dinges oder der Einzelsubstanz entwickeln kann. Mittelst des Gedächtnisses nämlich wird das in der Wahrnehmung sich oft wiederholende Bild festgehalten, und es entsteht dadurch ein Allgemeines der Erfahrung, und wenn diese Erfahrungen zu allgemeinen Sätzen zusammengefasst und aneinandergereiht werden, so entsteht daraus Wissen und Wissenschaft. Aus dem empirisch gegebenen heraus richtet sich also die Betrachtung auf das allgemeine Wesen, welches

somit von der einzelnen Sinneswahrnehmung abstrahirt wird. Aristoteles hält darum im Gegensatz zu allen seinen Vorgängern grosse Stücke auf die sinnliche Wahrnehmung, die uns, nach seiner Behauptung, für sich genommen niemals irre führt. Erst in unsern Einbildungen und unsern Urtheilen seien wir dem Irrthume ausgesetzt.

In Bezug auf die Natur der Begriffe ist jedoch Aristoteles noch zu sehr von seinen Vorgängern Plato und Sokrates abhängig. Anstatt im ersten Allgemeinen der Erfahrung sofort den Begriff zu erkennen, sucht er ihn erst auf Umwegen, indem er denselben Weg, den die Erfahrung bis zum Wissen gemacht hat, wieder rückwärts geht und durch Induction dessen wissenschaftliche Erkenntniss erst möglich zu machen sucht. Die zeitliche Entwicklung unserer Vorstellung, meint Aristoteles, steht mit ihrer begrifflichen Abfolge in umgekehrtem Verhältnisse; was an sich das Erste ist, das ist für uns das Letzte. Den Weg vom Einzelnen zum Allgemeinen, welchen das Wissen an sich nimmt, ist der umgekehrte gegen denjenigen Weg, welchen das begriffliche Wissen wieder vom Allgemeinen zum Einzelnen herabsteigend nimmt. Aristoteles sagt mit seinen Vorgängern: Kein Begriff ohne Wissen. Nur durch das bereits vorhandene Wissen ist erst die Möglichkeit gegeben, den Begriff einer Sache zu erfassen. Wie können wir aber überhaupt etwas wissen, wenn alles Wissen schon ein Wissen voraussetzt? Wenn wir überhaupt keinen Begriff fassen und nichts lernen können, ohne dass uns unser Wissen dazu verhilft? Plato hatte sich über diese Schwierigkeit bald hinweggeholfen. Alles Lernen, meint er, ist ja nur ein blosses Erinnern. Die präexistirende Seele hat ja Alles schon vorher gewusst und hat sich dessen bei Gelegenheit nur wieder erinnert. Aristoteles dagegen meint, durch die allmählig sich entwickelnde, durch die Erfahrung endlich bis zum Wissen herangebildete Anlage erlangen wir die Befähigung, die allgemeinen Begriffe selbstthätig aus uns selbst zu entwickeln.

Wie wird nun aber dieses allgemeine, begriffliche Wissen

gebildet? Ein Allgemeines ist Alles, was mehreren Dingen nicht bloss zufälliger Weise, sondern vermöge ihrer Natur zukommt. Dieses Allgemeine ist entweder Wesensbestimmung des Dinges oder Eigenschaft, oder es bezeichnet das Ding selbst, dann ist es der Gattungsbegriff. Dieser Gattungsbegriff ist das Subject, von welchem alle prädicativen Bestimmungen ausgesagt werden. Durch besondere, unterscheidende Merkmale bildet sich innerhalb des Gattungsbegriffes der Artbegriff, der somit aus dem Gattungsbegriffe und den artbildenden Unterschieden zusammengesetzt ist. Wird endlich ein Gegenstand auf diesem Wege durch seine sämmtlichen, unterscheidenden Merkmale so bestimmt, dass diese Bestimmung als Ganzes auf keinen andern Gegenstand anwendbar ist, so erhalten wir seinen Begriff.

Man darf bei dieser Entwicklung nicht das denken, was wir unter Gattung und Art verstehen; hier ist nicht von Dingen, sondern von Begriffen die Rede. Wir haben drei Arten von Begriffen: den Gattungsbegriff, den Artbegriff und den Begriff schlechthin. Jeder Begriff, welcher als Subject dient, von welchem etwas ausgesagt, über welchen geurtheilt wird, ist nach Aristoteles jedesmal ein Gattungsbegriff, der dann auch gleichzeitig durch Hinzusetzung anderer wesentlicher Merkmale den Artbegriff zulässt. Der Begriff an sich ist das eigenthümliche Wesen, ist die Substanz der Dinge, von welchem nichts anders ausgesagt werden kann als: „er ist.“ Der Begriff ist bei Aristoteles das, was Plato die Idee nennt. Nur mit Rücksicht hierauf lässt sich diese weitläuftige, der Wirklichkeit wenig entsprechende Entstehungs- und Anschauungsweise des Begriffs bei Aristoteles erklären. Erst aus dem aufgeschlossenen Gattungs- und Artbegriffe entsteht ihm der Begriff an sich. Der Gattungsbegriff ist ihm gleichsam der Stoff, der Artbegriff die Form, und dann die Vereinigung beider der eigentliche Begriff. „Die Gattung ist das an sich noch unbestimmte, welches erst im Artbegriff seine Bestimmtheit erhält, das Substrat, dessen Stoff die Eigenschaften, dessen Form die unterscheidenden Merkmale

sind. Dieses Substrat existirt aber in der Wirklichkeit nie ohne Eigenschaften, der Stoff nie ohne Form, die Gattung daher nie ausser den Arten, sondern nur in denselben; sie für sich genommen enthält erst die allgemeine Voraussetzung, die Möglichkeit dessen, was in der untersten Art zur Wirklichkeit kommt.“ (Zeller, Philos. der Gr.)

4. Kein Begriff ohne Wissen, sagt Aristoteles mit seinem Vorgänger, während doch das Richtigere wäre — kein Wissen ohne Begriff. Es darf darum auch nicht der Begriff aus dem Wissen, sondern das Wissen muss aus dem Begriffe hergeleitet werden. Der Begriff ist das Subject, an welches sich alle die Aussagen knüpfen, wodurch das Sein in das Wissen und schliesslich in die Wissenschaft übergeführt wird. Ebensowenig wie der Begriff, fällt auch das Subject mit der Substanz zusammen. Hegel hat bekanntlich einen grossen Trumpf darauf gesetzt, die Substanz auch als Subject zu fassen; das war in seinem Sinne möglich und consequent, da er Begriff und Substanz als identische Wesenheiten betrachtete. „Der Begriff ist das Freie, als die für sich seiende Macht der Substanz“, welche sich zum bestimmten Sein aufgeschlossen hat, das Allgemeine, welches im Einzelnen zum Dasein gelangt ist, welches seine Momente frei aus sich entwickelt, aber zugleich in der Einheit das Ganze zusammenhält, oder wie er dies auch kurz ausdrückt, das „An-und-für-sich-sein“ überhaupt. Ist denn nun Begriff und Substanz als gleichbedeutend oder ist der Begriff nur als die logische Ausdrucksform des realen, substantiellen Seins zu nehmen? Hierauf ist vorher schon geantwortet worden. Es fehlen ihm alle jene die Substanz kennzeichnenden Merkmale: Einheitlichkeit und reine, an-sich-seiende, von aller subjectiven Anschauungsweise unabhängige Objectivität. Als Subject bleibt der Begriff allerdings, um mit Trendelenburg zu reden, „die substantielle Form eines geistigen Inhalts“, soweit überhaupt ein innerlich geistiger Inhalt als Substanz betrachtet werden kann. Der Geist ist eben Geist, ein bewusstes und selbstbewusstes Wesen und hat darum mit jener

ausser sich gekommenen Verwirklichung des geistigen Wesens, jener starren, unbewussten Substanz, nichts gemein. Nach unserer Anschauungsweise sind Substanz und Begriff grundverschiedene Wesenheiten.

Der Begriff ist Subject, aber nicht Substanz; der Begriff ist Quelle und Träger aller Prädikate und als vollkommen analog dem Dinge mit seinen Eigenschaften und Thätigkeiten zu betrachten. Der Begriff unterscheidet sich jedoch wesentlich vom Dinge, ganz ähnlich wie der Geist von der Substanz. Der Begriff ist als die geistige Wesenheit nicht an die räumlichen und zeitlichen Bedingungen geknüpft. Der Begriff als der grosse Scheidungs- und Darstellungskünstler vergegenständlicht nicht allein die Dinge, sondern auch ihre Stoffe und Formen, ihre Eigenschaften und Kräfte, ja selbst die reinen Qualitäten, Thätigkeiten und Wesenheiten des Geistes werden in begrifflicher Einheit verselbstständigt. Wir haben Begriffe von Haus und Baum, von Fixstern und Planet, von allen ihren Theilen und Eigenschaften, von Dreieck und Logarithmus, von Glaube, Liebe und Hoffnung, von allem Wahren, Guten und Schönen und ihrem Gegentheile. Die That und alle ihre Descendenten sind zwar unruhige, wechselvolle, in keinem Momente sich gleichbleibende Objecte — der Begriff jedoch weiss sie zu fassen, zum Stillstande zu zwingen, um gleich dem trägen Körper sich von allen Seiten beschauen und in ihren Eigenthümlichkeiten fixiren zu lassen. Selbst die rein geistigen Eigenschaften, Thätigkeiten und Wesenheiten müssen dem Begriffe sich vorstellen; er beschaut sie in allen ihren Aeusserungen, Verläufen und Wirkungen und erfasst sie als stabile, aller Welt verständliche und erkennbare Thatsachen. Selbst von sich selbst macht der Begriff sich seinen Begriff.

5. Alle Möglichkeit begrifflichen Erkennens liegt in der Allgemeinheit. Sind denn nun aber alle Begriffe ein Allgemeines? Die Logik behauptet nein. Denn gerade die höchsten und edelsten Begriffe, welche wir haben und

empfangen aus dem Gebiete des Wahren, Guten, Schönen in Natur, Kunst und Geschichte sind so exceptioneller und individueller Art, dass sie einzig dastehen, ohne Rivalen, ohne Gleiches, hoch erhaben über aller Allgemeinheit; wäre das nicht der Fall, so wäre es eben nicht das Schönste und Beste. Die Alpenlandschaft, das vollendete Kunstwerk, die grossmächtige Gestalt der epochemachenden, historischen Persönlichkeit stehen nach unsern Begriffen einzig und unerreicht da; wir machen uns davon einen Begriff, ob mit, ob ohne Autopsie, obschon sie für uns auch ohne Beispiel dastehen mögen. Ja selbst von unserm Gotte machen wir uns einen Begriff, der gewiss einzig ist ohne einen Zweiten. In welchem Bezug stehen nun solche Begriffe zur Allgemeinheit?

Solche einzig dastehenden Begriffe oder Ideale, wie sie wohl auch genannt zu werden pflegen, sind ebensosehr durch die Allgemeinheit gehalten und getragen wie der allergemeinste und gewöhnlichste Begriff, nur mit dem namhaften Unterschiede: Ist es ein Begriff ganz gewöhnlicher Art, so geht er auf und verliert sich in der Allgemeinheit, ist es jedoch einer jener grossen und individuellen Ausnahmebegriffe, so ist die Allgemeinheit aufgegangen in ihm. Der gewöhnliche Begriff ist eben der Artbegriff, wie er einem jeden Dinge derselben Art zukommt. Der Idealbegriff ist jedoch der Begriff des besten in seiner Art und so hebt er sich ab und ragt hinaus über alles Verwandte; er ist nicht mehr in der Art, sondern die Art ist in ihm.

In uns ist der Begriff des Allgemeinen; allein alle die Einzelheiten, auf welche dieser Begriff anwendbar ist, sind unendlich verschieden, das Eine entspricht diesem Begriffe mehr, das Andere weniger, das Eine ist besser, das Andere ist schlechter; je besser das Ding, um so mehr Vorzüge hat es aus der Allgemeinheit in sich aufgenommen: so wird denn auch das Einzige und Unvergleichbare aus der Allgemeinheit heraus begriffen als von allem Guten das Beste und von allem Vollkommenen das Vollkommenste und damit als das Eine und Einzige — und dieses ist eben unser Gottesbegriff

Vermittelst jenes Begriffes des Besten und Vollkommensten, den wir zu erfassen und zu gestalten suchen, ist auch jedes Kunstverständniss und jede Kunstschöpfung möglich. Alle und jede Specialisirung und Individualisirung in der Kunst geschieht aus dem Allgemeinen heraus, und ebenso erfolgt ein jeder Genuss und eine jede Beurtheilung des Kunstwerks aus dem gleichen Begriffe des Allgemeinen und Besten, welches in uns lebt. Alles was begreiflich ist und begriffen wird, ist durch das Allgemeine begreiflich, und alles, was darstellbar ist und dargestellt wird, wird mittelst des Allgemeinen dargestellt. Dieses Allgemeine ist nicht allein das in Allem Gemeine, sondern auch das dem Denken und Sein Gemeinsame, das was sich als das Bleibende von Allem, als seine geistige Substanz im Bewusstsein festgesetzt und als das begriffliche Wesen alles Seins Stabilität gewonnen hat. Der Begriff ist stets das Allgemeine, und wenn er selbst das Einzigste, Individuellste und Eigenartigste auszudrücken sucht.

6. Der Begriff ist das Allgemeine — ist er darum aber auch das Reine, das von aller Berührung und Beziehung mit der äussern, sinnlichen Welt abgezogene, rein geistige Sein? Wenn alles begriffliche Sein in dem Begriffe des Begriffes aufginge oder sich daraus ableiten liesse, dann liesse sich wohl noch von dem reinen Begriffe reden; da aber jeder Begriff eine gegenständliche Unterlage und Beziehung hat, so kann von einem reinen, vollkommen gegenstandslosen Begriffe nicht gut die Rede sein. Alle Begriffe beruhen auf Vorstellungen, und diese haben wieder in der Wahrnehmung ihre Wurzel. Das durch die Wahrnehmung von aussen aufgenommene Bild lebt in der Vorstellung fort, denn das einmal empfangene Bild wird durch die sich erneuernden Wahrnehmungen der gleichen Art immer wieder aufgefrischt. Die auf Wahrnehmung rückbezogene Vorstellung bleibt trotz der mannigfaltigsten Wiederholungen immer eine einzelne, bestimmte und particuläre, die Vorstellung einer bestimmten Wahrnehmung. Allein durch

öftere Wiederholung einer und derselben Wahrnehmung in den verschiedensten Nuancen, durch genaue Betrachtung aller Merkmale einer jeden einzelnen Vorstellung, sowohl der singulären und eigenthümlichen als auch aller derjenigen Merkmale, welche diese Vorstellung mit anderen Vorstellungen gemein hat, durch stetes Vergleichen und Unterscheiden aller Dinge und Zustände neben einander im Raume und nach einander in der Zeit, durch fortwährende rege und stete Aufmerksamkeit auf Alles, was um uns und in uns besteht und wirkt, womöglich auch noch durch absichtliches Erforschen eines Dinges und seiner Zustände mit Anwendung aller Hülfsmittel, welche die Wissenschaft hierzu uns zu Gebote stellt — gelangen wir endlich zur klaren Erkenntniss eines jeden Dinges oder Gegenstandes, wodurch nun nicht mehr lediglich das unmittelbar Wahrgenommene, sondern das unwandelbare Wesen eines jeden Einzelgegenstandes derselben Art ausgedrückt ist: — mit einem Worte, die blosse Vorstellung des Gegenstandes ist zum Begriffe geworden.

Mit den sogenannten abstracten Begriffen verhält es sich ganz ebenso, auch sie beruhen auf Wahrnehmungen und Vorstellungen wie der Begriff des allerconcretesten Dinges. Es sind in der That die von concreten Dingen und Thatsachen abstrahirten, destillirten und inspirirten Begriffe. Der abstracte Begriff ist nicht der einfache, unmittelbare Begriff von Dingen und Thatsachen, sondern der aus Begriffen entnommene Begriff, der Begriff in höherer Potenz. Da sind zunächst die Grundbegriffe, deren Genesis wir im vorhergehenden Absatz in der Kürze darzulegen suchten; diese haben in den Dingen und Thatsachen, deren Begriffe sie sind, ihre volle Wirklichkeit und Anschaulichkeit. Selbst ihre wahrhafte Idealität ist nur ihre wahrhafte Realität, es ist ihr Sollen, welches sich recht gut mit ihrem Sein verträgt und verbindet.

Ein weiter potenzirter und abstrahirter Begriff ist der mathematische Begriff. Diese Begriffe sind Abstracta, weil sie in der Wirklichkeit kein Analogon besitzen; allein

sie sind immer doch noch construirbar. Haben sie auch keine Wirklichkeit, so haben sie doch noch volle Anschaulichkeit. Sie haben ihren Wahrnehmungs- und Vorstellungsgrund in dem sinnlichen Neben- und Nacheinander der Dinge und Thatsachen, welches rein für sich genommen als Raum und Zeit angeschaut wird. Der Punkt, die Linie, die Fläche, die mathematische Figur sind nichts weiter als Abstractionen aus den Raumgebilden. Es sind im Grunde genommen diese selbst, allein auf die Regelmässigkeit und Gesetzmässigkeit ihrer elementaren Raumformen zurückgeführt. Und die Zahl ist nichts weiter als die Abstraction der sinnlichen Einzelheit, aber nur als Einzelheit in ihrem Neben- und Nacheinander im Raume und in der Zeit angeschaut. Wie die Wissenschaft aus diesem Element ein ganzes Lehrgebäude mathematisch-sicherer Gesetzlichkeit in begrifflichen Axiomen und Theoremen bildet, geht uns hier weiter nichts an.

7. Der Begriff in höchster Potenz, der reine nicht anschaubare Begriff ist der philosophische Begriff. Unter dem philosophischen Begriffe verstehen wir einen jeden rein abstracten Begriff, der doch kein mathematischer ist. Jedes Begriffsdatum aus Erkenntniss, Verstand und Vernunft des menschlichen Geistes, imgleichen jedes begrifflich fixirte Gefühls- und Willensmoment, ferner jeder Begriff, welcher im Wahren, Guten und Schönen der natürlichen und sittlichen Welt seine Begründung findet — alle diese Begriffe sind philosophische Begriffe. Der philosophische Begriff bildet somit den Gegensatz des exacten Begriffes. Während der letztere einen entsprechenden Gegenstand, dessen geistiges Abbild er ist, in der Wirklichkeit hat, ist der erstere lediglich die Darstellung von Gedankendingen, wie sie in unbegrenzter Anzahl die Gedankenwelt und den Weltgedanken bevölkern. Wir bezeichnen beide Begriffsarten als philosophische und exacte Begriffe, weil sie die Elemente der beiden Arten von Wissenschaften, der philosophischen und der exacten, ausmachen.

Wie wir hieraus ersehen können, ist die Philosophie nicht jene unpraktische, unpopuläre, geheimnissvolle, esoterische Wissenschaft, als welche sie bei der Welt in Verruf gekommen ist. Der gebildete Mensch hantirt offenbar mehr mit philosophischen Begriffen als mit exacten. Jeder Mensch ist somit ebensogut ein Stück Philosoph, als er schon in Folge seines Schulunterrichts ein Stück Gelehrter in exacter Wissenschaft ist, nur mit dem einen Unterschiede: Seine exacte Wissenschaftlichkeit ist ihm methodisch beigebracht worden, seine Philosophie jedoch muss er sich selbst machen, und das ist ein schweres, unverantwortliches, geradezu einem Geistesmord ähnliches Unrecht unserer Schulerziehung und Heranbildung des gegenwärtigen Geschlechts. Wir füttern unsere Jugend nur mit dem getrockneten und gedörrten Gras, sonst wohl auch Heu genannt, welches in den Scheunen der exacten Disciplinen aufgehäuft ist; hier und da bietet man ihr wohl auch eine frische Blume der Litteratur, aber nicht um sie an der Schönheit und an dem Wohlgeruche der Blume sich ergötzen zu lassen, sondern nur um an dem Exemplar die Art nach Staubfäden, Pistille, Blätterstand und Wurzelfaser anschauen und auswendig lernen zu lassen. Das Paradies der Gedankenwelt mit seinen herrlichen Gewächsen, „lieblich zum Ansehen und gedeiblichfür den Genuss“, hält man ängstlich verschlossen, angeblich der darin hausenden, verführerischen Schlange wegen, die doch nirgends Existenz hat als im Gehirne der Pfaffen und Pfaffenknechte — und wer wäre selbst unter den sogenannten Gebildeten kein Pfaffenknecht? Was Wunder, dass dieses nur mit trockenem, ausgedörrtem, geistverlassenem Futter herangezogene Geschlecht mit vertrockneten, ausgedörrten, keines höhern Gedankenaufschwungs fähigen Seelen einherschreitet und selbst in seinen gebildeten Ständen in jedem Augenblicke einer jeden Rohheit und Barbarei fähig sich zeigt. Ei, wenn ihr in euren Schulen so eifrig die exacten und mathematischen Wissenschaften docirt, warum nicht auch die philosopischen? Statt der verrohten, verthierten, geistes-

armen Sklaven würdet ihr hochdenkende, humane, geistesfreie Menschen erziehen. Grauet euch vor dem freien Menschen? „Vor dem Sklaven, wenn er die Ketten bricht, — vor dem freien Menschen erzittert nicht!“

Der philosophische Begriff ist eben so gut ein exacter Begriff wie ein jeder andere Begriff auch und beruht auf derselben Voraussetzung der Wahrnehmung und Vorstellung wie der Begriff des gewöhnlichsten und alltäglichsten Gegenstandes — er ist nur ein Begriff höherer Potenz. Die Dinge, denen die Begriffe entstammen, sind nicht isolirte, beziehungslose, rein für sich seiende Einzelsubstanzen, sondern sie gehen in Verbänden zusammen, treten in Gesellschaften auf, lassen sich unter einander vergleichen, zeigen sich thätig; eines wirkt auf das andere und empfängt von ihm gewisse Gegenwirkung, und diese Begriffe der Dinge in ihren Relationen und Modalitäten, das sind die abstracten oder philosophischen Begriffe.

Es muss nochmals hervorgehoben werden, ein jeder abstracte, nicht mehr sichtlich darstellbare Begriff ist ein philosophischer Begriff. Insofern könnte man ganz gut die Philosophie als die Wissenschaft nicht der Begriffe im allgemeinen, wohl aber als die Wissenschaft der rein abstracten Begriffe definiren. Der abstracte Begriff ist der Gattungsbegriff, doch nicht der Begriff, wie er als Genus von dem Denken aus den verschiedenen, mit einander verglichenen Objecten und zwar derart gebildet worden ist, dass das Denken alle diejenigen, den Objecten gemeinsamen Merkmale in eine einzige, der wirklichen Gemeinschaft dieser Objecte entsprechende Begriffsbestimmung zusammenfasst — dieses ist ein wahrhaft exacter, aber kein abstracter Begriff. Zum abstracten Begriff wird er erst, wenn man den Gattungsbegriff nochmals begrifflich verallgemeinert und als reines Gedankending hinstellt. Der Mensch ist die Gattung, welche in den verschiedenen Menschenarten und Rassen mit ihren vielen Millionen von Exemplaren verwirklicht ist; allein die Menschheit und Menschlichkeit sind Abstracta, die nur im

Denken ihre Verwirklichung haben. So kann ein jeder Gattungsbegriff in eine Anzahl Abstracta umgesetzt werden, welche zur Wissenschaft ausgebildet oder in die entsprechende Wissenschaft eingereiht, Fundamente oder Theile einer philosophischen Disciplin werden. Jeder Begriff ist vermöge seiner Allgemeinheit in gewissem Sinne ein Gattungsbegriff höherer oder niederer Art, und nicht allein die empirisch gegebenen Objecte, sondern selbst deren Thätigkeiten und Merkmale, begrifflich gefasst, müssen als solche Gattungsbegriffe betrachtet werden. Mit dem Begriffe „roth“ oder „sauer“ sind gleichzeitig alle Nuancen dieser Eigenschaften oder Merkmale ausgedrückt und liefern dann auch ihre Abstracta in der Röthe, der Säure. In dieser Auseinandersetzung wird der wirkliche und wahrhafte Unterschied zwischen dem Concret- und Abstractallgemeinen zu suchen sein.

Bei solcher Betrachtungsweise wird nun genau zwischen den Abstractionen des Weltgedankens und der Gedankenwelt unterschieden werden müssen, es werden sonst Verwirrungen hervorgerufen, welche die logische Wissenschaft nicht immer vermieden hat. In der Gedankenwelt ist nicht das Ding, sondern der Begriff selbst das Element der Begriffsbildung. Wir haben also in dieser Art der Begriffe ein weiteres Sublimat begrifflichen Erkennens. Wir unterscheiden sehr genau zwischen der äussern und innern Welt oder zwischen den Dingen und Thatsachen, die ausser uns, und zwischen den Zuständen und Vorgängen, die in unserm Innern bestehen und sich ereignen. Wir machen unsere Wahrnehmungen und bilden uns unsere Vorstellungen von Beiden und haben darum auch von Beiden unsere bestimmten, constanten und exacten Begriffe. Es wäre vollkommen unrichtig und mit unsern philosophischen Anschauungen — und darauf muss ganz besonders Gewicht gelegt werden — im Widerspruch, die Begriffe von den Dingen und Thatsachen der äussern Welt lediglich als den Weltgedanken, und die Regriffe von den Zuständen und Vorgängen der innern Welt lediglich als die Gedankenwelt zu bezeichnen. Wenn

vom Weltgedanken die Rede ist, so wird die innere, geistige Welt ebensogut in Mitbegriff gezogen werden müssen, wie in Rücksicht auf die Gedankenwelt auch die Beziehung auf die äussere, sinnliche Welt nicht ausgeschlossen sein darf. Wir haben jedesmal dasselbe Weltganze, nur unter verschiedenen Anschauungsweisen. Weltgedanke und Gedankenwelt unterscheiden sich wie Ding und Begriff; das eine Mal haben wir den Gedanken der dinglichen, das andere Mal den Gedanken der begrifflichen Welt. Auf dem Begriffe beruhen ja beide Welten, das eine Mal jedoch ist es der Begriff des Dinges, das andere Mal der Begriff des Begriffes.

Der Begriff der Gedankenwelt ist nicht gerade jenes freischwebende Abstractum, welches Hegel aus demselben zu machen gedachte, als das in der reinen Identität mit sich selbst an und für sich bestimmte Sein. Der Begriff bleibt auch in der Gedankenwelt der Begriff von Etwas, freilich nicht von Dingen, sondern von Gedanken. Im Weltgedanken ist der Begriff nur die verallgemeinerte Vorstellung des begriffenen Gegenstandes unserer Wahrnehmungen in der äussern und der innern Welt, also das wahrhaft Concrete, dem etwas Anderes ausserhalb des Begriffes entspricht. Dagegen ist der Begriff alles begrifflichen Seins das wahrhaft Abstracte, weil es ausserhalb des Begriffes keine Wirklichkeit hat. Trotzdem ermangelt auch dieser Begriff der reellen Basis und der Abstammung aus der Wirklichkeit keineswegs, er ist nur der Begriff im zweiten Gliede. Hegel sagt mit Recht: „Der Begriff als solcher lässt sich nicht mit Händen greifen“ — das ist übrigens bei keinem Begriffe möglich, auch nicht beim Begriffe im Weltgedanken — „und muss uns überhaupt, wenn es sich um den Begriff handelt, Hören und Sehen vergangen sein.“ Allerdings, sobald wir in die Gedankenwelt eingetreten sind, schliesst sich Aug' und Ohr, allein der innere Sinn wird um so thätiger und lebendiger, um alle die Elemente und Momente aufzusuchen, die im Begriffe thätig und wirksam sind, die ihn beleben und bewegen, sich zu einer ganzen Welt der

Gedanken auszubilden. Hier wie überall entfernt sich unsere Anschauungsweise von der Hegels, welcher an das absolute Objectivgewordensein des Denkens und Gedankens glaubt, derart, dass sich alle deren Theoreme rein aus sich selbst herausgestalten sollen, ohne dass eine subjective Capacität dabei mitzuwirken habe. Das ist ganz einfach eine Täuschung, von welcher wir uns nicht blenden lassen dürfen. Auch unsere subtilsten und sublimsten Gedanken sind das Erzeugniss unserer subjectiven Denkthätigkeit. Wie das Ding, also wird auch der Begriff von der Denkthätigkeit erfasst und durch dieselbe Methode bis zum höchsten Gedanken in der Sphäre der Begriffe weitergeführt.

8. Der Begriff ist das Eine, das Freie und Allgemeine, welches die Vergangenheit und Zukunft des Seins im gegenwärtigen Momente erfasst und als ein Ganzes festhält. Der Begriff ist das zeit- und wechsellose, aller Vergänglichkeit entnommene Sein, allein die Substanz ist er darum doch nicht. Die Substanz gehört einer ganz andern Daseinssphäre an. Die Substanz ist der bleibende und eiserne Bestand alles dinglichen Seins und ist bloss im Weltgedanken zu Hause; der Begriff ist Keim und Kern, woraus eine ganz andere, nämlich die Gedankenwelt hervorspriesst. Der Begriff ist das Eine und Allgemeine; seine Einheit bildet den Inhalt, seine Allgemeinheit den Umfang des Begriffes. Die Einheit ist das zu einem Ganzen zusammengefasste Mannigfaltige des Begriffes; es sind dies die vielfachen Merkmale, die im Begriffe ihre Zusammengehörigkeit und gemeinschaftliche Beziehung haben. Was die Eigenschaft am Dinge, das ist das Merkmal am Begriffe; das Merkmal ist bloss die verallgemeinerte Eigenschaft. Das Ding ist die Summe seiner Eigenschaften, der Begriff die Summe seiner Merkmale als einheitliche Wesenheit gefasst. Ding und Begriff bilden darum nicht im Weltgedanken, wohl aber in der Gedankenwelt eine Identität. Die Eigenschaften des Dinges oder Gegenstandes in begriffliche Merkmale umgesetzt, die dingliche Einzelheit zur begrifflichen

Allgemeinheit erweitert — und die Identität von Ding und Begriff ist hergestellt. Indem der Gedanke die dem gegenständlichen Sein entnommenen Merkmale zur Einheit zusammenfasst, wird dem Begriffe sein Inhalt gegeben. Wenn von einer Identität des Denkens und Seins geredet wird, so kann damit nur dieses in der begrifflichen Allgemeinheit erfasste Wesen des Dinges gemeint sein, welchem in der That eine Identität von Ding und Begriff zu Grunde liegt. Was in der Wahrnehmung und Anschauung sich als ein dingliches Einzelwesen mit den mannigfaltigsten Eigenschaften, Theilen und Gliedern darstellt, das bildet innerhalb der Sphäre des Begriffes den umfassendsten Inhalt.

Das Ding, begrifflich gefasst, hört auf, ein Einzelnes zu sein; es ist in den Kreis der Allgemeinheit aufgenommen, lebet und athmet in der reinen Luft des Gedankens, der irdischen Schwere und den Beziehungen zu Raum und Zeit entnommen. Das Ding hat sich zu einem überirdischen, rein geistigen Sein verklärt. Als Begriff will es nun auch nicht mehr für dieses und jenes, sondern für jedes Ding derselben Art einen geistigen Ausdruck gewähren. Alle Dinge derselben Art, so viele ihrer auch sein und so vielfältig sie sich auch in ihrem physischen und psychischen Wesen dargeben mögen, werden allesammt unter den einen einzigen Begriff befasst, der an keine Vielheit der Zahl gebunden ist. Die also durch den Begriff beherrschte, über alle individualisirende Einzelheit hinausgreifende, einheitliche Zusammenfassung des gedanklichen Wesens bildet den Umfang des Begriffes.

Durch diesen ganz allgemeinen, auf alle gleichartigen Dinge passenden Begriffsumfang ist die Individualität des Einzelnen nicht negirt und als nichtig und zufällig hingestellt. Wenn der Begriff nun auch seinem Inhalte oder besser seinem intensiven Wesen nach die Mannigfaltigkeit der Individuation nicht zulässt, so gewährt er ihr doch vermöge seines Umfangs oder extensiven Wesens einen jeden möglichen Spielraum. Haus ist Haus, Baum ist Baum,

Mensch ist Mensch; es giebt dem Inhalte nach nur einen Begriff eines Hauses, eines Baumes, eines Menschen. Dem Begriffsumfange nach aber gehört zu dem Begriffe Baum alles, was der Art und der Zahl nach sich Baum nennt. Und ob dieses Haus nun ein Schloss, ein Palais, eine Villa, eine Hütte sei, und ob in einem oder in vielen Tausenden von Einzelgebäuden Gegenstand der Betrachtung — der Umfang des Begriffes Haus umfasst sie allesammt. Inhalt und Umfang, Intensivität und Extensivität des Begriffes stehen mitsammen in steter und lebendiger Wechselbeziehung. Der Umfang erwirbt dem Inhalt eine immer grössere Bereicherung und Erweiterung, der Inhalt verschafft dem Umfang eine immer neue Subjectivirung und Individualisirung. Dadurch hört der Begriff auf, jene starre und stabile Allgemeinheit zu sein und zeigt uns sein Angesicht in immer neuen, verjüngten, verschönten Zügen.

Der Begriff entspricht dem Dinge. Wie das Ding das Wirkliche, ist der Begriff das Wahre. Das Eine ist wirklich, weil es der Wahrheit, das Andere ist wahr, weil es der Wirklichkeit entspricht; so bezeugt, bestätigt und documentirt Eines das Andere — das Ding den Begriff, der Begriff das Ding. Obschon an das Ding und alle seine Wandlungen und Veränderungen sich anschliessend, ist der Begriff doch aus dieser Unstetigkeit und Unbestimmtheit heraus; was begriffen, das ist fixirt, ist für die Ewigkeit behalten und gefestigt. Mag alles in ewigem Wechsel kreisen, der ruhige Geist des Begriffes wird in den Strudel des Wechsels nicht mit fortgerissen. Der Begriff vermag selbst dem flüchtigsten Moment Dauer zu verleihen, was in seine Sphäre gelangt, ist zur Unsterblichkeit eingegangen. Die ewig wechselnden Erscheinungen an allen Dingen und Vorkommnissen, die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge selbst in ihren Gestalten und Arten, welche durch die Wahrnehmung in den Begriff einzudringen suchen, berühren und alteriren diesen nicht. Die Stetigkeit und Festigkeit des Begriffsinhalts scheidet alles Zufällige und Hinfällige aus,

wenn dieses nicht die Subjectivität und Individualität des Umfanges zu vermehren, einen neuen charakteristischen Zug dem Begriffsbilde an- und einzufügen oder den Begriffsinhalt um ein eigenthümliches Merkmal zu bereichern weiss. Was zum Inhalte des Begriffes hinzukommen und hinzugenommen werden soll, darüber entscheidet dessen Umfang, wie andrerseits eigenthümliche und entscheidende Wahrnehmungen und Erfahrungen den Umfang individuell zu erweitern und zu bereichern vermögen. Was so an Umfang gewonnen wird, vermehrt den Inhalt, was an Inhalt gewonnen wird, individualisirt und differenzirt den Umfang.

9. Trotz der lebendigen Beziehung der Begriffe zu den ewig wechselnden Dingen und Thatsachen, trotz der innerlichen Unruhe, Biegsamkeit und proteistischen Veränderungsfähigkeit der Begriffe, kann doch von einer Ungewissheit, Unsicherheit und Relativität derselben nirgends die Rede sein. Der Individualbegriff hat ganz dieselbe Stetigkeit und Festigkeit wie der Generalbegriff. Ueberall decken sich Inhalt und Umfang und vereinigen sich zu einem fixirten und genau determinirten Gedankengebilde. Der Umfang ist die Einheit in der Vielheit, der Inhalt ist die Vielheit in der Einheit alles begrifflichen Wesens. Der Umfang ist das Differential, der Inhalt ist das Integral. Der Umfang ist die extensive, der Inhalt ist die intensive Grösse des Begriffs. Intensität und Extensität decken sich überall, so auch hier; wie viel nach innen, so viel nach aussen. Was an innerm Besitze des Begriffes in lauter Merkmalen ausgedrückt ist, das präsentirt sich nach aussen als ein individuelles, festes und fertiges Ganzes, das erstere als ein Ganzes seinem Inhalte, das letztere als ein Ganzes seinem Umfange nach.

Die Hauptstütze für seine Stetigkeit und Festigkeit, auch Klarheit und Gewissheit hat ein jeder Individualbegriff in seinem Realbegriff und jeder untergeordnete in seinem übergeordneten. Jeder Special- und Individualbegriff entnimmt seinen Halt und Bestand aus seinem Real- oder

Generalbegriffe, von welchem er eine Specification oder Individuation ist. Der Begriff Baum oder Haus ist ein Generalbegriff, der sehr viele Specificationen und Individuationen unter sich befasst. Das Haus ist Wohnhaus oder Lagerhaus, es ist ein Gartenhaus, eine Villa, ein Schloss, ein Palast — das sind seine Specificationen; alle diese sind nun so oder anders beschaffen, in diesem oder jenem Styl aufgebaut — das sind ihre Individuationen.

In Bezug auf die Species verhält es sich mit dem Menschen ganz ebenso. Der Begriffsumfang begegnet einer ganzen Anzahl feststehender Specialitäten, die unter sich wieder eine sehr grosse, fast unbegrenzte Anzahl Einzelwesen befassen und begreifen. Ganz anders steht es mit seinem Individualbegriffe. Nicht ein jedes Naturwesen hat individuell hervortretende Eigenschaften und Eigenthümlichkeiten; die meisten verschwinden unter der Masse der Einzelwesen ihrer Species. Jeder einzelne Mensch dagegen kann als eigne Individualität betrachtet werden, denn er besitzt in seinem äussern Gehaben und Gebahren Eigenthümlichkeiten genug, welche ihn in Bezug auf alle übrigen Wesen seiner Art individuell veranlagen; dazu aber kommen noch die Charactereigenthümlichkeiten, welche in Bezug auf das innere, geistige Wesen einen Menschen vom andern derart unterscheiden, dass er Alles in Allem genommen als Person sich darstellen kann, oder als das subjective Wesen, dem Rechte und Pflichten, gesellschaftliche Stellung und Geltung, Sitte und Sittlichkeit erb- und eigenthümlich sind.

Der Generalbegriff enthält nicht etwa mehr, sondern im Gegentheile weniger Merkmale als der Special- und Individualbegriff; er enthält nur die stammhaltenden, artbildenden Merkmale und lässt alle übrigen fallen und schwinden. Dieser Stamm- und Generalbegriff ist darum der feste Körper, an welchen sich, als seine specielle und individuelle Ausstattung, die übrigen Merkmale anlehnen. Am besten können wir uns das an dem eingekleideten Soldaten versinnlichen. Vom Gemeinen bis herauf zum

commandirenden General und Feldmarschall sind gar viele Stufen; der Grund- und Stammbegriff für alle ist Soldat. Die Hauptstücke der Montirung bleiben bei allen dieselben, nur die verschiedenen Abzeichen wechseln nach den verschiedenen Graden. Thut man diese Abzeichen hinweg, so bleibt äusserlich nur der gemeine Soldat, den sie alle darstellen. Wir gelangten also zu dem General- und Stammbegriffe nicht durch eine Vermehrung, sondern eine Verminderung der Merkmale, Verminderung der speciellen und Festhaltung der generellen Merkmale.

Wie mit dem Specialbegriff, so verhält es sich auch mit dem Individualbegriff. Er fügt dem Stammbegriffe eine Anzahl Merkmale hinzu, aber nicht um dadurch eine ganze Species, sondern nur ein Einzelwesen dieser Species zu markiren. Die Individualität knüpft also wie an die Generalität ebenso an die Specialität an. Die Villa ist ein Prachtstück echt maurischen Styls. Es ist hier von einem Haus die Rede. Dieses zeichnet sich durch verschiedene Merkmale aus, wodurch dasselbe zu einer besondern Specialität, zu einer Villa wird; als diese Specialität gewinnt es aber vermöge anderweitiger Merkmale ein rein individuelles, nur dieses Haus kennzeichnendes Gepräge. Alle diese die Specialität und Individualität begründenden Merkmale fortgedacht und wir haben wieder den einfachen, schlichten Generalbegriff Haus. General-, Special- und Individualbegriff sind einander völlig coordinirt. Steht der General in Bezug auf seine militärische Stellung auch weit höher als der Corporal — als Soldat ist einer was der andere. Die specifischen Merkmale hinweggedacht, die artbildenden allein festgehalten, und der Generalbegriff ist fertig. Um vom niederen Begriffe zum nächsthöheren, vom untergeordneten zum übergeordneten Begriffe zu gelangen, muss ganz dieselbe Procedur vorgenommen werden. Der untergeordnete Begriff ist gleichsam wieder eine Specialität des übergeordneten als seines Generalbegriffs. Der Generalbegriff „Baum“ umfasst alle möglichen Specialitäten und Individualitäten

von Bäumen, er selbst ist aber wiederum nur eine Specialität des übergeordneten Begriffes Pflanze, welcher Begriff nicht bloss Bäume, sondern auch Kräuter und Gräser etc. umfasst. Der Begriff Pflanze aber wird gewonnen durch Hinweglassung aller specifischen und Festhaltung der allen gemeinsamen Merkmale. Je kleiner der Inhalt, um so grösser der Umfang des Begriffs.

10. Dieser etwas paradox klingende Ausspruch ist logisch durchaus gerechtfertigt. Der Begriff ist die geistige Substanz, welche wie jede Substanz nach Einfachheit strebt, — je einfacher, um so umfassender. Alle diese den Inhalt bildenden Specificationen und Individuationen des Begriffes werden getragen und gehalten von dem einen durch alle hindurch gehenden Grundbestandtheil, der sich um so fester und umfassender substanzirt, jemehr sich die Einzelheiten abstreifen, und jemehr wir uns in die höhern Regionen der übergeordneten Begriffe versteigen. Das Einfachste ist das Umfassendste, weil es das Ursprüngliche ist. Alle die Generalitäten, Varietäten, Spezialitäten und Individualitäten gehen zurück auf ursprünglich ganz einfache und gleichmässige Formen, sind in ihrem Ursprunge auch einander vollkommen gleich. Ein Kern, ein Keim bildet den Ursprung einer jeden Pflanze, und eine wächst und erlangt ihre Bildung und Gestaltung wie die andere. Wenn die eine sich zu einem Baume, die andere sich zu einem Strauche ausbildet, wenn Baum und Strauch eine unendliche Mannigfaltigkeit an Arten und Gestalten aufzeigen, so ist das nicht blosser Zufall. Art lässt nicht von Art, die gar vielfachen Vorbedingungen der Genealogie, der örtlichen und zeitlichen Verhältnisse und Einwirkungen üben ihren Einfluss und finden ihren Ausdruck eben in dieser Vielartigkeit und Vielgestaltigkeit der Dinge. Der Begriff ist aber der logische Ausdruck dieser realen Verhältnisse, er verallgemeinert dieselben, festigt sie und verleiht ihnen dergestalt ein unwandelbares, substanzielles Dasein; und zeigen sich immer wieder neue Spezialitäten und Varietäten in den einzelnen Wahr-

nehmungen — nun, so hat der Begriff in und an der Erfahrung eine Beihülfe, welche durch tausendfältige, analoge Erscheinungen an ähnlichen und verschiedenen Dingen und Thatsachen alles Neue zu „begreifen“ und dem Begriffe individuell anzufügen und anzubilden die Möglichkeit bietet. Durch die Verinnerlichung wird der Begriff jedoch in eine ganz andere, ganz neue Sphäre versetzt; er wird von der Materiatur der Dinglichkeit abgelöst und damit wird ein wirklich und wesentlich anderes Grundelement, gleichzeitig auch die Fähigkeit und Möglichkeit geschaffen, aus der Innerlichkeit des Begriffes heraus eine eigene, geistige Welt zu deduciren und zu construiren.

Ursprünglich ist der Begriff ganz und gar an die reale Erscheinung der dinglichen und thätigen Welt geknüpft, und das in ihr waltende und wirkende Gesetz ist eben das constante und beharrende Merkmal, die bleibende Individuation und Specification, die durchwaltende Bestimmung des generellen und subordinirten Begriffes. Das Wesen und die Entstehung der Sache ist das Maass für alle Ueber- und Unterordnung der Begriffe. Das Innere des Begriffes ist nichts weiter als der geistige, verallgemeinerte, gefestigte und substanzirte Ausdruck des Aeussern der Dinglichkeit und Thätigkeit. In der begrifflichen Welt erblicken wir die Widerspiegelung der dinglichen Welt. Alles, was besteht und geschieht, findet im Begriffe seinen geistigen Ausdruck. Was die Hauptsache, das Bleibende und Treibende in der dinglichen, das ist es auch in der begrifflichen Welt. Auf der dinglichen Welt beruht alles Sein, in der begrifflichen alles Erkennen; das Sein wird aber erst durch das Erkennen klar und offenbar. Wollen wir wissen, was alles dingliche Sein ist, so dürfen wir nur einen klaren Blick in das begriffliche thun. Ebenso ist auch alle Unter- und Ueberordnung der Begriffe ganz analog aller Unter- und Ueberordnung der Dinge. Das Specielle und Individuelle erhebt hiergegen keinen Einspruch; der bleibende, alles durchwehende Grundbegriff lässt alle Art von Specification zu.

Die Allgemeinheit dieses Grundbegriffs nimmt alle die Specialitäten und Individualitäten, welche dieser aus sich entlässt, jederzeit wieder in sich zurück und documentirt so, dass hier die Heimathstätte aller ist, hier die Bedingungen ihrer Begreiflichkeit ruhen. Wir haben gar nicht nöthig jedes Einzelne zu durchforschen — ein Blick ins Allgemeine genügt, um uns damit auch alles Einzelne zu erschliessen.

Im Begriffe liegt bereits die Gedankenwelt fertig und abgeschlossen, allein noch nicht ganz losgelöst von der dinglichen Welt; noch immer finden wir den Begriff in Connexion mit Stoffen und Formen, Sachen und Thätigkeiten, aus welchen die begriffliche Welt ihren Bestand und Gehalt bezieht und mit jedem Augenblicke sich noch mehr ergänzt und vervollständigt. Doch diese Abhängigkeit dauert stets nur so lange, als Wahrnehmung und Vorstellung dauern. Mit dem Augenblicke, dass diese ihr Geschäft beendet und daraus der Begriff hervorgegangen ist, beginnt für diesen ein selbstständiges, unabhängiges Dasein als feste und bleibende Gedankensubstanz. Der Begriff ist das Allgemeine und Beständige für alles Besondere und Wechselnde des Daseins. Als Fertiges und Selbstständiges ist der Begriff auch jederzeit ein Ganzes, welches seine Theile in fester und zweckmässiger Gliederung in und um sich vereinigt. Als dieses Ganze und Allgemeine ist er das Correlat aller Wesenhaftigkeit in den Dingen und Thatsachen der Welt; er ist das sich selbst Gleichbleibende und Unveränderliche, welches dauert, wenn auch alle die Gegenständlichkeit in der Erscheinungswelt, in welcher wir eine Verwirklichung des begrifflichen Seins erschauen, in fortwährender Veränderlichkeit und Vergänglichkeit befangen sich zeigt.

Trotz aller Constanz und Substanz des Begriffes ist er jedoch nicht das Primäre, das Primitive und Ursprüngliche; nicht die Gedankenwelt, sondern der Weltgedanke ist das Erste und alle Weltwesenheit ist erst Substanz, bevor sie Begriff wird. Dass die Substanz Begriff werden, begriffliches Wesen annehmen kann, giebt Zeugniss von ihrer Vernünftigkeit

und Zweckmässigkeit, aber nicht davon, dass sie ihre Vernünftigkeit und Zweckmässigkeit durch den Begriff erst empfangen habe, aus dem Begriffe heraus ihr erst anerschaffen worden sei. Der substanzielle Weltgedanke ist das Objective, die begriffliche Gedankenwelt ist das Subjective und das Objective geht immer dem Subjectiven voraus. Das wahrhaft Ursprüngliche sind beide nicht; beide haben und empfangen ihren gemeinsamen Ursprung erst in einem Dritten.

Erster Abschnitt. — Zweites Kapitel.

A. Position. B. Negation. C. Urtheil.

1. Wie das Ding die Summe aller seiner Eigenschaften, so ist der Begriff die Summe aller seiner Merkmale. Dass das Ding nichts weiter besitze als seine Eigenschaften, wird zwar widersprochen, und in der That ist ein Complex von Eigenschaften noch lange kein Ding. Diese müssen auch zusammen stimmen, zusammen wirken — in fester und zweckmässiger Haltung und Gestaltung uns gegenübertreten; allein schliesslich müssen selbst Gestaltung und Gliederung wieder in lauter vorstellbare Eigenschaften sich auflösen lassen, derart, dass nach Abzug aller physikalischen und physiologischen, specifischen und individuellen Eigenschaften selbst von jener dunkeln, unvorstellbaren, nur hinter der Undurchdringlichkeit und Widerstandsfähigkeit der Dinge vermutheten Wesenheit, Stoff genannt, auch nicht das geringste Residuum mehr zurückbleibt. Jegliche Eigenschaft ist wahrnehmbar und in irgend einer Weise vorstellbar. Vermöge ihrer Vorstellung wird die Eigenschaft zum Merkmale. Das Merkmal ist nichts weiter als die zur Vorstellung gelangte Eigenschaft des Dinges oder Gegenstandes. So wird das Ding mit seinen Eigenschaften zum Begriffe mit seinen Merkmalen. Wie die Eigenschaften von Dingen oder Gegenständen losgelöst und isolirt betrachtet werden können — wie wäre es denn sonst möglich, dass die äusserlich gegenständliche Eigenschaft zum innerlich begrifflichen Merkmale werden könnte — so vermag man auch das Merkmal vom Begriffe loszulösen und für sich selbst in geistigen Augenschein zu nehmen. Eigenschaften der Dinge und Merkmale der Begriffe können aus der Gesammtheit des einheitlichen Complexes herausgehoben, genauerer Be-

trachtung unterzogen und auf diese Weise „begriffen", das heisst selbst wieder in die Qualität und Dignität der Begriffe erhoben werden. Wir haben nicht nur Begriffe von Dingen und Thatsachen, sondern auch von allen Einzelheiten der Dinge und Thatsachen; alles was zur Wahrnehmung und Vorstellung gelangt, kann auch begriffen werden und einen Begriff in allen seinen Wesenheiten und Eigenthümlichkeiten repräsentiren.

Der Begriff ist die Summe seiner Merkmale; dieser Satz ist weit einleuchtender und weniger anfechtbar als der andere: das Ding ist die Summe seiner Eigenschaften. Freilich ist hierbei, sowohl was den ersten als auch was den zweiten Satz betrifft, die zweckmässige Einheit, Ganzheit und Zusammengehörigkeit aller Eigenthümlichkeiten des Dinges und Begriffes nicht mit ausgedrückt. Dennoch muss es, wenn man den Begriff der Analyse und Induction unterwirft, bei dem ausgesprochenen Satze sein Bewenden haben. Gegen denselben wird um so weniger etwas einzuwenden sein, als der Begriff eine geistige Wesenheit repräsentirt und nicht noch einmal extra wie das Ding durch physikalische, physiologische und materielle Eigenschaften zusammen gehalten wird.

Der Begriff ist die Summe seiner Merkmale; den Begriff darum in seine Merkmale zerlegen, nennen wir in unserer guten, deutschen Sprache mit einem überaus bezeichnenden Ausdrucke, dessen sich keine andere Sprache der Welt rühmen kann — „urtheilen", das will bedeuten, die ursprünglichen Theile des Begriffes jedes für sich in aller Bestimmtheit begreifen und benennen. Wenn das Wort auch in der Rechtsprechung bei der Findung des gerichtlichen Erkenntnisses angewandt wird, so ist die Grundanschauung wohl auch nicht etwa auf den nach Gesetz und Herkommen bestimmten und normirten Endbescheid gerichtet, sondern vielmehr auf den Thatbestand, der begrifflich festgestellt und gefasst das Urtheil gleichsam als ein nothwendiges Merkmal an sich trägt. Das Urtheil, welches den Begriff in allen

seinen Merkmalen erschaut, ein jedes derselben ganz besonders herausstellt und genau zu erfassen und zu begreifen trachtet — dieses Urtheil ist die Auflösung alles gegenständlichen Seins in lauter Begriffe.

2. Was ist nun aber von beiden das Primäre, was das Secundäre, Begriff oder Urtheil? Fast sollte man glauben — und in der That wird diese Auffassung von manchen Logikern als die richtige hingestellt — das Urtheil wäre das Primäre, zumal dasselbe ja auch weiter nichts als eine Begriffsbildung ist, und jeder Begriff nur das Resultat von einer Anzahl Urtheilen zu sein scheint. Dem ist jedoch durchaus nicht so; die erste Begriffsbildung urtheilt nicht, sie ist das Product von Wahrnehmung und Vorstellung, wodurch der Gegenstand zunächst sinnlich aufgefasst und dann in seiner Totalität zu Bewusstsein gebracht wird. Das Urtheil wäre überhaupt nicht möglich, wenn der Begriff nicht vorher feststünde, an welchen das Urtheil anknüpft, welcher dem Urtheile in seiner Einheitlichkeit als Subject und Substanz zu Grunde liegt, und welchen das Urtheil nur in seine Ur-Theile auszulegen und aufzulösen hat. Das Urtheil ist ja an sich gar nichts Neues, vom Begriffe Verschiedenes, es bringt auch zum Begriffe nichts Neues hinzu — es wendet sich nur an die einzelnen Merkmale des Begriffes, um auch diese in die Allgemeinheit und Bestimmtheit des Begriffes zu erheben und damit die einheitliche Substanz des Begriffes in lauter begriffliche Einzelsubstanzen zu zerlegen; dann aber auch über das innere Wesen und Vermögen des Begriffes hinausgehend und hinausgreifend, alle Beziehungen und Bestimmungen des Begriffes im Verhältnisse zu anderm begrifflichen Sinn und Wesen aufzuzeigen.

Der Begriff wird erst im Urtheil lebendig, durchsichtig und weltbedeutsam. Durch das Urtheil schliesst er seinen Inhalt auf und markirt seinen Umfang. Das Urtheil verwandelt die Substanz des Begriffes zum Subject, an welchem die Prädikate als ebenso viele Seins- und Thätigkeitsbestimmungen sich hervorthun; indem diese nun aber als

die Ur-Theile des Begriffes sich erweisen, in welche die begriffliche Substanz zerlegt wird, erlangen auch sie den Werth von Begriffen, die, für sich betrachtet, sich wieder „beurtheilen“ lassen und die mannigfaltigsten Bestimmungen aufzeigen. Dieses Verfahren kann fortgesetzt werden, bis auch das einfachste und untheilbare, nuancen- und gradationslose Merkmal sich wieder als ein begriffliches Sein darstellt. So wird sich schliesslich die ganze Welt der Gedanken in lauter, aus ganz einfachen Merkmalen hervorgegangene Begriffe auflösen lassen.

3. Die im Denken sich vollziehende Urtheilung alles begrifflichen Seins und Wesens ist immer noch nicht die Vollendung der Sache; diese ist erst vollzogen, wenn das Urtheil wörtlichen Ausdruck gefunden hat, durch die Sprache fixirt ist. Im Urtheil hat sich der Begriff besondert, in alle seine Theile und Momente zerlegt. Allem unserm Denken liegen Urtheile zu Grunde, und in einem jeden Urtheile können wir die begriffliche Substanz als Subject, sowie alles ihr Sein und Thun als ihre Prädikate unterscheiden. Das Subject ist nichts weiter als der blosse Begriff, erst das Prädikat macht das Urtheil und zwar nicht etwa das nur gedachte, sondern das wirklich prädicirte, ausgesprochene, in Worte gefasste Urtheil; erst durch den sprachlichen Ausdruck erlangt das Prädikat seine lebendige Seele und alle seine Bedeutsamkeit in der Oekonomie des Satzbaues. Das unausgesprochene Urtheil ist immer noch ein todtes Wesen, das aus der Sphäre der Einzelheit noch nicht heraus ist. Das Urtheil aber soll die Allgemeinheit in der Einzelheit sein, und ein Allgemeines wird es erst durch die Aussprache. Das Urtheil ist noch kein Urtheil, so lange es noch keine Verkündigung gefunden. Das Urtheil, das will sagen, das Prädikat, ist als solches noch ein völlig unselbstständiges Dasein; es soll aber selbst begriffliche Substanz und damit selbst wieder Subject werden. Diese Umwandlung vollzieht der sprachliche Ausdruck. Einmal zum Ausspruche gelangt, führen selbst Thätigkeiten und Eigenschaften ein

selbstständiges Leben wie das Ding auch, und können nicht nur ohne an das Ding sich anzulehnen ein Urtheil abgeben, sondern auch als dinglich-substanzielles Subject der Gegenstand für die prädicative Aussage werden.

Erst die Sprache macht das Urtheil zum Urtheil und darum aber auch den Begriff erst zum Begriffe, zu einer geistigen Wesenheit, zur Substanz der Gedankenwelt. Auch nach der Lehre des Spinoza ist die Substanz der sich selbst begreifende Begriff; und Hegel hat wie immer den Nagel auf den Kopf getroffen, wenn er von dieser Substanz sagt, dass sie gleichzeitig Subject sei, also die Wesenheit, von welcher etwas prädicirt, „ausgesagt“ wird, oder die Wesenheit, welche durch die Aussage erst ihre Bedeutung als geistige Wesenheit gewinnt.

Hier ist auch die scharfmarkirte, unübersteigliche Grenze zwischen der geistigen und geistlosen Wesenheit abgesteckt. In gewissem Sinne wird man dem Thiere weder Verstand noch Vernunft absprechen können — es bleibt trotzdem ein geistloses Wesen, es kann nicht sprechen; erst das Sprechen ist die Bewährung und Ausweisung als geistige Wesenheit. Rühmet noch so sehr die Klugheit eures Hundes, eures Pferdes, eures Affen — das kleinste Kind, welches nur den süssen Mutternamen zu lallen versteht, ist tausendmal klüger. Durch die Benennung, d. i Substanzirung und Subjectivirung des Mutternamens, an welchen für das Kind, wenn auch noch unbewusst, alle die edelsten und trefflichsten Merkmale der Liebe und Fürsorge als inhärirende Prädikate sich knüpfen, bekennet und bekundet sich das Kind als das werdende, geistige Wesen, eine Qualität, welche das Thier mit aller Klugheit und mit allem Scharfsinne niemals erreichen kann. Erst das Wort ist die wahre Signatur des Geistes; es ist der Logos, in welchem alle geistige Wesenheit sich selbst findet und andern geistigen Wesen sich offenbart. Alles begriffliche Sein bliebe stumm und todt in sich selbst versunken, wenn das Wort nicht wäre, welches dasselbe ins Leben riefe und zur Thätigkeit erweckte. Das

Wort aber ist auch schon das Urtheil, ob es nun die Substantivität oder Subjectivität oder ob es alle die hieran sich anlehnende Objectivität und Adjectivität bezeichnet. Der Streit, was das Erste und geschichtlich Vorausgegangene sei, Begriff oder Urtheil, ist völlig ohne Belang. Man kann nicht begreifen, ohne zu urtheilen und nicht urtheilen, ohne zu begreifen. Allein Begriff und Urtheil sind noch nicht das, was sie sein sollen, so lange sie noch nicht in Worten ausgedrückt sind; erst mit der wörtlichen Bezeichnung, welche sicher nicht das Primäre, treten Begriff und Urtheil gleichzeitig ins Leben.

4. Was ist nun aber in der That die genaueste Definition des Urtheils? Das Urtheil ist die exacte und ausgesprochene Position aller begrifflichen Bestimmungen. Diese Position geschieht eben durch das Wort, darum ist ein jedes Wort, selbstverständlich das „Begriffs"-Wort, auch schon ein Urtheil. Wenn ich sage „Haus", so habe ich auch schon geurtheilt: „Dieses Gebäude ist ein Haus." „Alle Dinge sind ein Urtheil." Hegel denkt bei diesem Ausspruche doch nur an das ausgesprochene Wort, das freilich schon als Urtheil gelten muss. Als die reine und ausschliessliche Position, oder was dasselbe ist, Positivität, kann aber das Urtheil noch gar nicht in Worte gefasst werden, denn als solche ist es unaussprechlich. Die reine Positivität hat keinen und kennt keinen Ausdruck. Sie ist höchstens ein Dieses, ein Etwas, dem es völlig einerlei ist, ob man dieses oder jenes, so oder anders zu ihm sagt.

Die reine Position oder Positivität ist noch vollkommen qualitätslos; nun ist aber das Urtheil eben die Qualificirung einer jeden Sache, folglich kann die Position oder Positivität allein für sich noch kein Uebel bilden. Die reine Position des begrifflichen Seins liefert nur den Stoff, die Materiatur zu aller Urtheilssprechung und Verkündigung in der logischen Thätigkeit des Verstandes. Die Erfahrung enthält einen unmittelbar aus der Wirklichkeit des Bestehens und Geschehens aufgenommenen, ungemein reichen Schatz begrifflicher Elemente; allein dieser ruht noch sorgsam im Innern aufbewahrt und verschlossen. Niemand hat vom Vorhandensein dieses Reichthums eine Ahnung, bis er im Urtheil sich geäussert, sich ausgesprochen hat. Durch diese Aussprache wird uns auf einmal klar und offenbar, dass im Innern eine ganze Welt verschlossen gehalten wird, die nur des erlösenden „Wortes" harrt, um in aller Wirklichkeit und Fülle hervorzutreten.

Allein dieses erlösende Wort des Urtheils ist nicht so bald gesprochen, da muss noch eine ganz andere Zaubermacht hinzutreten, um dem Urtheil zum Worte zu verhelfen. Jenes Verhältniss, kraft dessen der äussere materielle Stoff erst durch seine Formen in erkennbare und wahrnehmbare Wesenheiten verwandelt wird, setzt sich fort durch alle Entwicklungsstufen des Weltgedankens und der Gedankenwelt; an dieser Stelle begegnen wir ihm wieder in recht erkenntnissfälliger Weise. Wir haben einen äusserst reichen, begrifflichen Stoff in unserm Innern, der Form und Fassung von Urtheilen erhalten und zu Tage treten soll; das geschieht, wie wir gesehen haben, durch das Wort der Sprache; es fragt sich nur, welche Macht und Kraft giebt dem Geiste den Antrieb und die Fähigkeit, um das Wort in seine Gewalt zu bekommen und damit allen innern Begriffsstoff zum Ausdruck bringen zu können? Dieser Begriffsstoff ist die reine Position oder Positivität, welche an und für sich noch stumm und sprachlos ist. Allein diese Position sollicitirt ganz von selbst, ohne dass wir es ahnen, und merken jene entgegengesetzte Macht und Kraft der Negation oder Negativität.

Jedes Positive deutet hin auf sein Negatives und wird nur dadurch zur Position, dass es die Negation seiner Negation darstellt. Diese Negation und negative Kraft hat plötzlich den Bann von allem begrifflichen Sein und Wesen genommen, seine Zunge ist gelöst, frei und ungehindert ergeht es sich in Worten der Rede und verwandelt alles Begriffliche in lauter Urtheile. Wir sind nicht die ersten,

welche auf diese Zaubermacht der Negation hinweisen. Die Bekanntschaft mit derselben ist so alt wie die Philosophie. Diese hat von jeher in der Macht der Negation eines ihrer Hauptinstrumente für alle ihre Operationen erkannt; allein dass das Urtheil vorzugsweise oder gar ausschliesslich in der Sprache seine Wurzel, dass die Sprache ihren Entstehungsgrund eben in der Macht der Negation habe, ist wohl noch wenig mit voller Klarheit und Schärfe ausgesprochen worden.

In der Beurtheilung der Welt und was sie füllet, spielt diese Kraft der Negation oder Gegensätzlichkeit offenbar die Hauptrolle. Wenn das Urtheil überhaupt die Thatsache ausdrückt, vermöge welcher der Begriffsstoff erst Form gewinnt, erst markant hervortritt, zu genau definirtem Ausdruck und Ausspruch gelangt, so wird man nur die anregende, markirende und determinirende Gewalt der Negation hierfür anerkennen müssen. Zunächst verhilft die Negation auch der Position zu Stand und Gestalt. Die Position ist nur Position der Negation gegenüber, an und für sich wäre sie das Unbestimmte und Undefinirbare, ihre Bestimmung und Definition erlangt sie nur durch die vergleichende Beziehung mit der Negation. Ist es ein blosses Merkmal, so beruht seine Fassung und Bestimmung auf der Negation durch den Gegensatz, wie weiss durch schwarz, wie gut durch schlecht bestimmt und gefasst wird. Ist es ein völliger und fertiger Begriff, so muss ihm die negative Beziehung zu allem andern begrifflichen Sein zu bestimmter und fester Position verhelfen. Ja, die Position selbst gewinnt alle ihre setzende und bejahende Bestimmtheit und Gewissheit durch die Macht der Negation ihrer selbst. Die Position ist nur das, was sie ist, durch die Negation alles andern. Trotz Parmenides und Herbart bleibt der Satz eine ewige Wahrheit: „Omnis determinatio est negatio"; „jede Bestimmung ist eine Verneinung."

5. Eine jede Urtheilsbestimmung ist also eine Bethätigung, Anwendung und Verwirklichung dieser Macht, welche

stets verneint und dabei stets bejaht. Alle Arten von Urtheilen müssen sich demnach aus dem Wesen und der Bedeutung der Verneinung und Negation ableiten lassen. Rein logisch unterscheidend gewinnen wir zunächst zwei Hauptarten von Urtheilen. Urtheile, welche Begriffe zerlegen und Urtheile, welche Begriffe verbinden; also, wenn man die Unterscheidung gelten lassen will — zerlegende und verbindende Urtheile. Ob man anstatt dessen nun sagt: analytische und synthetische, Beschaffenheitsurtheile und Beziehungsurtheile, einfache und zusammengesetzte Urtheile, Urtheile des Inhalts und des Umfangs, das wird schliesslich alles auf eines hinauslaufen.

Die Bezeichnung „synthetische" und „analytische" Urtheile stammt von Kant. Analytische Urtheile sind nach Kant diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjecte durch Identität gedacht wird, welche vom Begriffe nur aussagen, was versteckter und verworrener Weise schon in ihm liegt; er nennt sie darum auch Erläuterungsurtheile, weil sie den Subjectsbegriff nur durch Zergliederung in seine Theilbegriffe zerlegen, im Gegensatze zu den synthetischen oder Erweiterungsurtheilen, die zu dem Subjecte ein Prädikat hinzuthun, welches in jenem noch gar nicht mitgedacht und mitvorhanden und durch keine Zergliederung hat herausgezogen werden können. Sagt man statt dessen Beschaffenheits- und Beziehungsurtheile, weil das eine nur aussagt, was in oder an dem Subjecte selbst ist oder nicht ist, das andere hingegen aussagt, was nicht im Subjecte selbst liegt, sondern mit demselben nur in äussere oder innere Beziehung gebracht wird, so wird das im Grunde nichts anderes bedeuten.

Auch die sehr zutreffende Unterscheidung Trendelenburgs in Urtheile des Inhalts und des Umfangs kommt auf dasselbe hinaus. Erst im Urtheile, sagt Trendelenburg, wird der Begriff lebendig. Der Begriff ist das substantielle Allgemeine, das seinen Inhalt und seinen Umfang hat; aus der Auffassung als Substanz entspringt der Inhalt, aus der Auf-

fassung als Allgemeines entspringt der Umfang. Im Urtheil nun wird der Begriff seinen Inhalt aufschliessen und seinen Umfang bestimmen. Als Beispiel hierzu führt Trendelenburg an: „Die Kegelschnitte sind Curven zweiter Ordnung", — als Urtheil des Inhalts; „Die Kegelschnitte sind entweder Kreise oder Ellipsen oder Parabeln oder Hyperbeln", — als Urtheil des Umfangs. Das ist alles ganz richtig; allein wenn man auf den Grund geht, doch nichts anderes als ein Zerlegen und ein Verbinden von Begriffen.

Verbinden und Zerlegen von Begriffen, das ist es, was mit dem Urtheile bezweckt wird, und beides ist das Werk der Negation. Zunächst wendet sich diese Negation gegen den Begriff selbst und sucht ihn in alle seine „Ur-Theile" aufzulösen, wodurch erst dem Begriffe sein eigenes Sein klar wird, dann aber setzt sie den Begriff in Gegensatz zur ganzen Welt, wodurch seine Beziehung zu allem andern Sein sich offenbart. Der Begriff, welcher die Negation in und an sich selbst trägt, hebt zunächst ein jedes Merkmal unter allen andern heraus und bringt es in isolirte Position; also isolirt fällt es sofort der Macht der Negation auf's neue anheim, welche das hervorgehobene Merkmal im Verhältnisse zu seinem eigenen Gegensatze und im Gegensatze zu allem andern Dasein bestimmt; dadurch erst wird das Merkmal spruchreif und mit dem Vollzug dieses Ausspruches ist das Urtheil fertig.

Auch das Merkmal, indem es die ganze Macht der Negation an sich selbst erfährt, wird dadurch zum Begriffe und erlangt seinen Inhalt und seinen Umfang, welche wiederum, indem diese zur Aussprache gelangen, zu Urtheilen des Inhaltes und des Umfanges den Stoff darbieten. Selbst die einfachsten Merkmale, etwa „weiss" und „schwarz", indem sie sich gegenseitig als Gegensätzlichkeit nach ihrem Inhalte bestimmen, erlangen dadurch auch in ihren verschiedenen Nuancen einen gewissen Umfang. Allein Inhalt und Umfang des Begriffes auf Inhalt und Umfang des Urtheils zu übertragen und die letztere Bestimmung aus der erstern abzuleiten, das will sich nicht so recht schicken, weil der Umfang des Urtheils ein unendlich weiterer ist als der Umfang des Begriffes. Der Umfang des Begriffes geht über das Wesen des bestimmten Begriffes nicht hinaus. Der Begriff „Viereck" umfasst sowohl den Begriff des Quadrats, des Rechtecks, des Rombus und des Romboids, ebenso wie der Begriff des Kegelschnitts den Kreis, die Ellipse, die Parabel und Hyperbel umfasst; — jedoch der Umfang des Urtheils ist ein universeller.

Das Urtheil des Umfanges rücksichtigt nicht mehr lediglich auf das Einzelsein, sondern auf das Allsein der Dinge. Im Urtheil des Inhalts will die Negation nur das Eine dem Andern gegenüber innerhalb des Begriffes selbst begrenzen und bestimmen, im Urtheil des Umfangs dagegen will die Negation dem Einzelsein innerhalb des Allseins seine Begrenzung und Bestimmung anweisen. Ziel und Beruf dieser Urtheile bethätigt sich jedoch in gerade umgekehrter Weise; das partikulare Urtheil des Inhalts will das Besondere verallgemeinern, das universale Urtheil des Umfangs will das Allgemeine besondern. Im Urtheil des Inhalts strebt das Einzelne hinaus in die grosse allumfassende Welt, im Urtheil des Umfangs kommt das Einzelne aus dem grossen Weltgewühle wieder zu sich selbst zurück. Wenn ich sage: „Der Baum ist hoch", so strebt das hiermit ausgesprochene Urtheil des Inhalts hinaus ins Allgemeine; der Baum participirt nicht nur mit allen andern Bäumen, sondern auch mit allen Dingen, denen ich diese Eigenschaft zuschreibe, an der Unendlichkeit des Raumes; ich habe ihm eine Eigenschaft zugesprochen, die Werth und Bedeutung in der Allgemeinheit der Dinge hat. Sage ich aber: „Der Baum ist eine Pflanze", so strebt das hiermit ausgesprochene Urtheil des Umfanges aus der Allgemeinheit zurück in die Besonderheit des Gegenstandes, um demselben innerhalb aller der Reiche und Bereiche der Naturdinge eben diese Besonderheit zuzusprechen. Und was war die treibende Kraft, welche diesen Begriff bestimmte, seinen Inhalt zu dirimiren, seinen

Umfang zu definiren? Nicht anders als die Wesenheit, welche wir hinter einer jeden Determination zu suchen haben — die Negation, welche das eine Mal zum Zerlegen des im Begriffe Geeinten, das andere Mal zum Verbinden des begrifflich Geschiedenen hindrängte.

Doch das alles sind nur logische Unterscheidungen, die in der metaphysischen Betrachtungs- und Anschauungsweise verschwinden und in einander sich auflösen. Diese Unterscheidungen sind aber auch an dieser Stelle sehr nothwendig, weil erst dadurch die metaphysische Betrachtung und Anschauung zur Klarheit der Erkenntniss hingeführt werden kann. Keine Metaphysik ohne Logik; die Metaphysik fusst eben auf der Logik, welche im Zerlegen die Verbindungen klarlegt, die Synthesis durch die Analysis verständlich macht, den Umfang im Inhalte aufzeigt. Jede Metaphysik nur so von oben herab durch allerlei Methoden und Betrachtungsweisen entworfen und gezeichnet, kann sehr tief und geistreich, sehr originell und instructiv sein; allein sie bleibt so lange ein Luftschloss, eine glänzende Fata-Morgana, als ihr nicht durch die logische Betrachtung und Unterscheidung ein in allen Theilen geklärtes und bestimmtes Material zugeführt worden ist, aus welchem sie von Grund auf — Schicht um Schicht, Stockwerk um Stockwerk ihres Gebäudes aufrichtet. Das Urtheil des Umfanges ist ebensogut wieder ein Urtheil des Inhalts, wie andrerseits das Urtheil des Inhalts auch ein Urtheil des Umfangs ist; ebenso gehen synthetisches und analytisches, zerlegendes und verbindendes Urtheil, oder wie man diese Unterscheidungen auch sonst noch bezeichnen möge, in einander über. Wir brauchen ja nur das Urtheil umzukehren, das Prädikat zur Abwechslung auch einmal Subject sein zu lassen, und die Wahrheit des Gesagten tritt zu Tage. Sagen wir statt „der Baum ist hoch, der Baum ist eine Pflanze“ — „dieses Hohe, diese Pflanze ist ein Baum“, so ist das ein synthetisches, ein verbindendes, ein Urtheil des Umfangs, indem wir da zwei Begriffe zusammengebracht haben, wovon ein jeder für sich

steht und geht. Anderweitig betrachtet ist es doch auch wieder ein Urtheil des Inhalts. Zu dem Inbegriff alles dessen, was ein Hohes, was eine Pflanze ist, gehört auch der Baum. So löst sich eines in das andere auf und deutet eines auf das andere hin. Wenn gesagt wird: der Baum ist hoch, so ist das Hohe als selbstständiger Begriff schon vorausgesetzt und dieses Zerlegen ist gleichzeitig auch ein Verbinden von Begriffen.

6. Das Urtheil ist erst fertig, wenn es in Worten ausgedrückt ist, so trifft denn das Urtheil mit dem grammatikalischen Satze zusammen. Der Satz in seinen Grundbestandtheilen ist nichts anders als das in Worten ausgedrückte Urtheil, wie das Urtheil nichts anders ist als der — was hier freilich eine Tautologie — in Worten ausgedrückte Satz. So muss denn beim Urtheile gerade wie beim Satze Subject und Prädikat, der Begriff, von dem etwas ausgesagt wird, wie das, was von ihm ausgesagt wird, unterschieden werden. Aber auch dieser so genaue und bestimmte Unterschied hat nur logische und grammatikalische Bedeutung und kann einer höhern Betrachtungsweise gegenüber nicht Stand halten. Im Geltungsbereiche der Gedankenwelt, in der rein objectiven Betrachtungs- und Anschauungsweise tritt auch dieser Unterschied zurück; beide Momente stellen sich zu einander derart, dass ihre Bedeutungen in einander überfliessen und dass eine in die Stelle und Stellung des andern rücken kann. Schon der Umstand, dass man den Satz auch umkehren und das Prädikat auch zum Subject machen, darf als Beweis dienen, dass man beide auch promiscue verwenden kann. „Der Baum ist eine Pflanze, diese Pflanze ist ein Baum;“ — Logik und Grammatik wissen sehr wohl zwischen Subject und Prädikat zu unterscheiden; rein objectiv betrachtet sind Beide nur Momente der Begriffswelt, die zu einander wie zu allem andern begrifflichen Sein in Beziehung treten können.

Es darf niemals ausser Acht gelassen werden, dass das Logische in stetiger, nie sich verleugnender Analogie mit dem

Realen sich deckt und vollzieht. Der Inhalt und Umfang der Dinge entspricht vollkommen dem Inhalt und Umfang der Begriffe. In welcher Gestalt und Beziehung auch der Begriff auftreten möge, ob als Ding, Thätigkeit oder Eigenschaft, ob als Subject und Prädikat, ob als Attribut und Object — der Begriff bleibt Begriff, welcher vom Urtheile in seine Theile und Merkmale aufgelöst und in allen seinen Umfangsbeziehungen dargelegt werden kann. Die Materiatur des Substantivum, imgleichen auch eine jede thätige oder ruhende Eigenschaft kann uns höchstens in der realen Welt, wo wir mit dem Kopfe nicht durch die Wand können, geniren, in der Gedankenwelt setzen wir uns darüber hinweg. Auch Thätigkeit und Eigenschaft werden Substantiva, man braucht sie ja nur als Subject zu setzen. Die Lehrmeinung, dass die Substanz auch als Subject angeschaut werden müsse, gewinnt durch diese Auffassung reale, fast triviale Bedeutung.

Die Substanz ist Subject, weil das Subject die begriffliche Substanz ist, das ist das Wahre an dem bekannten Ausspruche Hegel's. Das Subject ist begriffliche Substanz und alles Urtheilen von und über dasselbe besteht in der Identification eines seiner Merkmale oder des ganzen Subjectes mit irgend einer andern, begrifflich feststehenden Substanz. Auf diese Weise wird die im Urtheile hervortretende, rein negative Thätigkeit wieder zur echt positiven. Die negative unterscheidet, die positive verbindet und identificirt wieder; der reinen begrifflichen Substanz wird der im Urtheil in Betracht genommene Begriff entgegengesetzt, um ihn desto besser mit der andern begrifflichen Substanz identificiren zu können. In dieser Identification besteht die feste und unentwegte Bestimmtheit und Determination des Urtheils, wodurch auch der Gegensatz des allbekannten Satzes zu seinem Rechte gelangt: „omnis determinatio est negatio;" alle Betimmung ist Verneinung, aber auch alle Verneinung ist Bestimmung. Das eigentliche Urtheil ist nicht Verneinung, sondern es ist Identification und in Folge dessen

Determination und Position, rein bejahende Bestimmtheit. Es wird geurtheilt „der Baum ist grün." Da ist die Bestimmung „grün" nicht etwa eine willkürliche, conventionelle Bezeichnung, an und für sich aber nur die reine Negation aller andern Bestimmungen und Bezeichnungen, sondern es ist gleichzeitig die Identification mit einem gewissen Farbenbegriff, den man mit der Bezeichnung „grün" belegt. Die Identification bedeutet die eigentliche Quintessenz des Urtheils, sowie die Belebung, Bestimmung und Bejahung der gesammten Begriffs- und Gedankenwelt.

Alles Begriffliche, ob es nun in Form von Substantiven, von Thätigkeiten oder Eigenschaften auftritt, muss als ein Ein- und Gleichartiges aufgefasst werden. Das Urtheil ist es, welches die Begriffe in den genannten Unterschieden vorführt, das Urtheil ist es aber auch, welches diese Unterschiede wieder verwischt, indem es einen jeden Begriff zum Subjecte und damit auch zur Substanz werden lässt. Das Subject ist die thätige Substanz in der begrifflichen Welt. Man kann freilich auch das Urtheil erweitern, indem man der thätigen Substanz noch eine leidende zugesellt; die Grammatik nennt diese das Object. Das ist der Unterschied zwischen dem Subjecte und Objecte des Urtheils oder Satzes; das Subject ist die thätige, das Object die leidende Substanz. Ein leidendes Subject ist kein eigentliches Subject; es wird stets noch ein anderes thätiges hinzugedacht, welches das erstere in den Leidenszustand versetzt. Subject, Prädikat, Object bilden die Glieder des erweiterten Urtheils und damit auch des erweiterten Satzes; alle sonstigen Erweiterungen von attributiver und adverbialer Art dienen nur zu näherer Bestimmung und Bezeichnung der drei Hauptglieder des Urtheils. Etwas Wahres ist also schon an dem allbekannten Schulmeisterworte: „Logik ist Grammatik," freilich ist dasselbe umgekehrt weit sinn- und sachgemässer: „Grammatik ist Logik."

7. Diese Momente des Urtheils werden verknüpft entweder durch die Copula oder durch Thätigkeitsbeziehung

mittelst der „Conjugation.“ Diese Copula belehrt uns so recht augenfällig über das Wesen des Urtheils als Identification zweier verschiedener Begriffe: „Der Baum ist eine Pflanze,“ „der Baum ist grün.“ Selbst das zerlegende als das Urtheil des Inhalts will, wie uns die Copula zeigt, nichts anderes besagen. Bei dem Urtheil des Umfangs ist es der volle Subjectsbegriff, bei dem Urtheil des Inhalts ist es nur ein Theil des Subjectsbegriffes, welcher mit einem andern Begriff identificirt wird. Kommt nun aber im Urtheile die Thätigkeit des Subjects zum Ausdrucke, so wird die copulative Beziehung am Thätigkeitsworte selbst bezeichnet: „Der Baum blüht, hat geblüht, wird blühen.“

Diese Thätigkeitsbeziehung des Urtheils hat der Sprachgeist in verschiedener Weise aufgefasst, derart, dass an diesen verschiedenartigen Auffassungsweisen kennbar wird, wie alles Urtheilen, damit aber auch alle Sprache auf die Thätigkeiten der Dinge zurückzuführen ist. Die bewegte oder die ruhige Thätigkeit (Eigenschaft) sind die Grund- und Urbestandtheile alles begrifflichen Seins und darum aber auch aller urtheilenden Verstandesoperationen. Selbstverständlich, dass der urtheilende Verstand bei der Auffassung dieser Thätigkeit auch eine bedeutsame Rolle spielt und der ganzen Thätigkeitsbeziehung alle Eigenthümlichkeiten seines Wesens und seiner Anschauungsweise beigesellt. Hierüber geben uns nun die verschiedenen Sprachen den gewünschten Aufschluss. Hieraus wird wiederum erkennbar, dass wie die Logik auf die Sprache, so hinwiederum die Sprache auf die Logik, ja die ganze philosophische Anschauungsweise den entschiedensten Einfluss ausübt. Man nennt uns Deutsche mit Vorliebe das Volk der Denker; das hat seinen guten Grund. Schiller sagt in einem Distichon: „Weil ein Vers dir gelingt in einer gebildeten Sprache, die für dich dichtet und denkt, glaubst du schon Dichter zu sein.“ In Bezug auf die Philosophie findet dieser Ausspruch eine noch weit passendere Anwendung. Wir haben gut denken und philosophiren, da unsere Sprache für uns denkt und philosophirt.

Wenn ein jedes Volk eine besondere Art von Philosophie mit besonderer Geschicklichkeit und Vorliebe hervorgebracht und ausgebildet hat, so liegt das zum grossen Theile an seiner Sprache. So stehen die unbewusste Geistesthätigkeit, wie sie sich in der Sprache, und die bewusste, wie sie sich in der Philosophie offenbaren, in lebendigster Wechselbeziehung.

Die Sprache belehrt uns, wie die Eigenthümlichkeit des urtheilenden Verstandes sich der prädikativen Thätigkeitsbeziehung des Urtheils aufprägt; also vergessen wir dabei nicht, dass das Ur-urtheil eben ein solches, einfaches Thätigkeitsurtheil gewesen sein muss. Der Verstand verhält sich zu der Thätigkeitsbeziehung entweder in rein subjectiver oder in rein objectiver Weise. Das will bedeuten: Entweder er vergisst sich selbst und versenkt sich völlig in das objective Geschehen, oder er stellt sich überall in den Vordergrund, bleibt jederzeit bei und in sich selbst, lässt die Thätigkeit an sich vorübergehen und fasst sie auf gemäss des augenblicklichen, innern Zustandes. Entweder also er geht vom Ich aus, um von diesem zu den Zuständen und Thätigkeiten des Dinges, oder er geht vom Ding aus, um von demselben zu den Zuständen seiner selbst zu gelangen; er strebt entweder vom Ich zur Welt oder von der Welt zum Ich. Gemäss dieser Betrachtungs- und Anschauungsweisen ist die Copulation oder, wie wir in diesem Falle zu sagen pflegen, die Conjugation — gemeint ist die Verbindung von Subject und Prädikat — entweder reine Zeitbeziehung oder reine Thätigkeitsbeziehung.

In diesem Gegensatze erkennen wir gleichzeitig den Unterschied der morgenländischen und abendländischen Sprachen. In der abendländischen Sprache ist das Urtheil und seine Ausdrucksweise etwas rein Subjectives, das stets vom Ich seinen Ausgangspunkt nimmt, und das Thätigkeitswort ist darum gleichzeitig Zeitwort, dessen Conjugationen nur aus Zeitformen bestehen; in der morgenländischen Sprache ist das Urtheil und seine Ausdrucksweise etwas rein Objectives,

das stets vom Ding ausgeht; diese Sprache hat darum gar keine Zeitformen, sondern nur zwei Thätigkeitsformen, ein Perfectum und ein Imperfectum, eine vollendete und eine unvollendete Thätigkeit. Das ist der Fundamentalunterschied zwischen den morgenländischen und abendländischen Sprachenfamilien. Das Urtheil ist eben in beiden ein anderes. Hier die feinste Empfindung für die „persönlichen“ und subjectiven Unterschiede in Tempus und Modus, dort hierfür nur sehr geringe Empfindung, dagegen die genaueste und minutiöse Berücksichtigung und Ausbildung aller actuellen und factuellen Thätigkeitsformen. Dieser Unterschied ist ein durchgehender und kann bei grammatikalischer Vergleichung beider Sprachstämme überall nachgewiesen werden, ja selbst in der Schreibweise macht er sich geltend. Der Occidentale schreibt von der Linken zur Rechten, der Orientale von der Rechten zur Linken. Schauen wir jedoch genauer hin, so bedeutet das durchaus nichts anders als vom Ich zur Welt und von der Welt zum Ich.

8. Im Begriff steckt auch schon das Urtheil nach vollem Inhalte und Umfange, allein in stiller verhüllter, unbewusster, gleichsam latenter Weise; durch die Berührung mit dem urtheilenden Verstande wird es plötzlich lebendig und thätig. Auch der Begriff entspricht der Wirklichkeit, allein im Urtheil ist diese Beziehung zur Wirklichkeit erst zu Bewusstsein gelangt, aus der innern Verhüllung herausgetreten und zu klarem Verstandesgebilde geworden. Das Urtheil wird erst zum Urtheil durch die bewusste Beziehung zur Wirklichkeit, wo diese fehlt, da fehlt auch das Urtheil, wo sie sich getäuscht hat, da ist das Urtheil ein falsches. Das Urtheil ist die Entscheidung über alles das, was wahr und falsch ist, was der objectiven Wirklichkeit entspricht oder nicht entspricht. Im Urtheil haben wir die Summe alles Wahren in der Gedankenwelt. Freilich bezeichnet auch der Begriff dieselbe Uebereinstimmung mit dem Objecte, allein als das Wahre konnten wir ihn trotzdem noch nicht bezeichnen, weil ihm das Hauptkriterium des Wahren, nämlich der Beweis fehlt. Jedes Urtheil ist aber gleichzeitig auch Beweis der Wahrheit und zwar der augenscheinlichste und überzeugendste Beweis durch die Hindeutung auf das Object, „ut figura docet.“ Das Urtheil ist ja eben nichts anderes als der Beweis von der Wahrheit alles begrifflichen Seins.

Das Urtheil ist die Identification des Subjectivbegriffes mit einem andern prädicativen. Durch diese Identification wird das Urtheil zur festbestimmten Determination. Als Determination wird es aber gleichzeitig und gleichbezüglich wieder zur Negation an sich und gegen alles andere. Determination und Negation sind die Wurzeln und Eintheilungsprincipien für alle nur möglichen Urtheile. Indem wir ein determinirtes, bestimmendes und bejahendes Urtheil aussprechen, haben wir das negative, gegentheilige und verneinende gleich mitgesetzt. Durch die Urtheile: „der Baum ist grün, der Baum blüht, der Baum ist eine Pflanze,“ ist derselbe thatsächlich in sich und an sich durch irgend ein Sein und Thun bestimmt; allein gleichzeitig doch auch von allem andern Sein und Thun abgegrenzt und geschieden gesetzt. Das geht so weit, dass viele Philosophen in solcher Determination nichts weiter als die Negation sehen und damit gleichzeitig auch alle Bestimmtheit, die doch nur etwas rein Subjectives sei, negiren wollen.

Das determinative ist gleichbezüglich auch das affirmative und negative, das bejahende und verneinende Urtheil. In der Determination und Negation ist aber auch zugleich das descriptive Urtheil ausgesprochen. Wenn wir sagen, das Ding ist so und so beschaffen, so haben wir nur die reine Beschaffenheit aus vielen andern, die gleichzeitig durch den Begriff des Subjects mitgesetzt sind, hervorgehoben; „der Baum ist blühend;“ wer ist blühend? Der Baum! Ist er denn nur blühend? Nein! Dieses Nein hören wir bei jedem einzelnen Urtheilsspruche mitklingen als Hinweis auf die vielen Merkmale und Beziehungen, welche einem jeden Begriffe beiwohnen. Der Baum hat nicht nur Blüthen, nein!

er hat auch grüne Blätter, auch Aeste, Zweige, Stamm und Wurzeln; er ist nicht nur Baum, „nein," „sondern" auch Pflanze, Organismus etc. Und dieses Nein und Sondern treibt und wirkt so lange, bis der Begriff in allen seinen Ur-Theilen vollständig ausgebreitet vor uns liegt und mit dem einen Urtheile sind alle andern gleichzeitig mitgesetzt. Dieses eine Urtheil umschliesst im Grunde genommen drei Urtheile: das positive, das negative und das descriptive. Urtheile, welche wir mit der althergebrachten Logik als die Urtheile der Qualität bezeichnen können.

9. In dem Urtheile der Qualität liegt jedoch die Erkenntniss, dass die Determination auch die Negation sei, noch unbewusst und unaufgeschlossen. Dieses Urtheil hat erst die Aufgabe zu lösen, über diese Wahrheit Aufschluss zu geben und dieselbe zu Bewusstsein kommen zu lassen. Die Determination ist gleichzeitig auch die Negation, positiv steht in Wechselbeziehung mit negativ, das Ja ist auch schon das Nein, wie das Nein auch das Ja ausdrückte. Diese Erkenntniss vorausgesetzt gewinnt das Urtheil der Qualität eine ganz andere Bedeutung. Es steht nun nicht mehr so unvermittelt und isolirt da, sondern tritt in Relation mit der bereits beurtheilten und aufgeschlossenen Bestimmtheit alles Daseins. „Der Baum hat Blüthen", dieses Urtheil hat nunmehr einen ganz andern Sinn. Nach der Erkenntniss, dass die Determination zugleich auch die Negation, ist dies nicht mehr eine blosse Bestimmung der Qualität, sondern ausgehend von dem durch das descriptive Urtheil in allen seinen Theilen bestimmten Begriff wird das qualitative oder narrative Urtheil zum assertorischen, versichernden, zum Urtheile der Gewissheit. Diese assertorische Beziehung des Urtheils ist eine doppelte, je nach Inhalt oder Umfang des Begriffes. „Der Baum hat Blüthen", ist ein assertorisches Urtheil des Inhalts und bedeutet: er hat nicht nur Aeste, Zweige, Blätter etc., sondern auch Blüthen. „Der Baum hat Blüthen oder er blüht", ist gleichzeitig auch ein assertorisches Urtheil des Umfangs und bedeutet, dieser Baum blüht, während

ein anderer schon geblüht hat oder noch nicht blüht. Im assertorischen Urtheile haben wir die relative Gewissheit aller unserer Verstandeserkenntniss.

Dieses assertorische Urtheil enthält gleichfalls drei Urtheile in sich verborgen. Alle Gewissheit ist bloss relativer Natur. Es kann sein, es kann unter Umständen auch nicht sein — „der Baum blüht oder er blüht nicht." Wir bemerken da an dem Baume irgend einen Theil, irgend einen Zu- und Gegenstand, den wir im Vergleiche mit andern Theilen des Baumes und den Zuständen anderer Bäume als Blüthen bezeichnen. Es ist das eine sehr relative Bezeichnung, öfter entspricht ihr am Baume irgend ein Theil, ein Zustand, öfter auch nicht. Im Grunde wissen wir davon nur so viel, dass da am Baume gerade irgend etwas vorhanden ist, welches sich von andern Theilen und Zuständen des Baumes unterscheidet. Alle Bestimmtheit ist lediglich verneinender Art und bezeichnet im Grunde nichts weiter als dasjenige nicht zu sein, was das andere ist. Das assertorische Urtheil ist gleichzeitig das problematische und possible Urtheil; es kann sein, es kann auch nicht sein. Der Baum kann, darf, mag wohl blühen, wenn wir an ihm einen Theil, einen Zu- und Gegenstand wahrnehmen, den wir im Vergleich zu allen Andern als Blüthen zu bezeichnen pflegen. Gleichzeitig ist mit dieser Relativität des assertorischen Urtheils noch ein drittes ausgesprochen: das Entweder-oder und das Weder-noch. Entweder blüht der Baum oder er knospet, oder er trägt Frucht, und — weder blüht der Baum, noch knospet er, noch trägt er Früchte. Das problematische und possible Urtheil führt unmittelbar zum disjunctiven. Die Possibilität ist ausgesprochen, lässt aber mehrere Zustände zu, so wird denn das mit Gewissheit assertorisch ausgesprochene Urtheil zum Entweder — oder; mit dem disjunctiven Urtheil steht dann wieder das conjunctive Urtheil im engsten Zusammenhange. Die Conjunction ist nichts weiter als die Disjunction in problematischer Form. Die Möglichkeit ist

vorhanden, „der Baum könnte, dürfte knospen, blühen oder auch schon Früchte haben“. — Durch das Urtheil der Relation kommen wir der Wahrheit und Gewissheit schon um einen Schritt näher. Es versichert uns der Wahrscheinlichkeit alles unseres Erkennens und Wissens.

10. Beim Urtheil kann selbstverständlich auch das Instrument, welches die Operation vollzieht, der urtheilende Verstand, nicht ausser Betracht gelassen werden. Der Verstand muss auch auf sich selbst Rücksicht nehmen; indem er sich als den Vollzieher des Urtheils weiss, wird er sich jederzeit nach dem Grade der Wahrheit und Wahrscheinlichkeit fragen, welcher seinem Urtheilsspruche innewohnt. Diese Entscheidung aber wird ihm um so leichter werden, als er auf die Conjunction und Disjunction des Urtheils, das Entweder-oder und Weder-noch rücksichtigt, von welchem er eben ausgegangen ist. Der Verstand urtheilt, weil er guten Grund zur Annahme hat, dass die Sache sich so verhält, wie behauptet wird. Und diese Gewissheit erhält der Verstand durch das Urtheil der Qualität, welches den Begriff zergliedert und jedem einzelnen Ur-theil eine feste Beziehung giebt. Dann aber auch durch das Urtheil der Relation, welches die Verschiedenheit dieser Ur-theile vermittelst des relativen Andersseins zum Bewusstsein bringt. Mit allem Andern in Beziehung gesetzt, erhält das Urtheil wenigstens in so weit seine feste Bestimmung und Begrenzung, als es ein Anderes und anders als alles Andere ist. Hierauf gestützt urtheilt nunmehr der Verstand in kategorischer Form; ja so ist's und nicht anders: „der Baum blüht“. Es ist eine allgemein bekannte, feste und gewisse, an allen Bäumen sich bewahrheitende Thatsache, dass sie blühen. In der Logik nennt man dieses das Urtheil der Modalität. Dieses eine Urtheil besteht gleichfalls aus drei Urtheilen. Zunächst ist es ein kategorisches Urtheil „der Baum blüht“, was so viel bedeuten und besagen will, als „ein jeder Baum hat die Eigenschaft, dass er blüht“. Mit dem kategorischen ist auch schon das hypothetische Urtheil ausgesprochen, „wenn das ein Baum ist, so blüht er auch.“ Das kategorische und hypothetische Urtheil aber bedeuten zusammen das apodiktische Urtheil „der Baum muss blühen.“

Mit dem apodiktischen Urtheil ist das Wissen zur Gewissheit geworden. Die Gewissheit aber ist das Gewand der Wahrheit, und wo wir diese hellleuchtende Gewandung auch nur in der Ferne schimmern sehen, da dürfen wir auch die edle, göttliche vermuthen. Mehr als diese neun einfachen Urtheile giebts nicht. Die formale Logik versteht nur durch Combination, Aequipolenz, Subalternation, Conversion, Contraposition und Gott weiss durch noch welche andere Manipulationen und Operationen die Formen der Urtheile bis ins Unendliche zu vervielfältigen. Wenn schliesslich keine Verwirrung in den Grundurtheilen dadurch angerichtet wird, so kann uns das schon recht sein. Die Logik hat ihr Gebiet für sich und kann und muss die Urformen nach Möglichkeit ergänzen und vervollständigen.

Leider aber sind gerade in der Lehre vom Urtheile noch so viele Vorurtheile, das heisst althergebrachte, nicht ganz richtige oder völlig unrichtige Urtheilsformen von der Logik übernommen worden, dass solche Verwirrung gar nicht zu vermeiden war. Kant hat bekanntlich die hergebrachten Urtheilsformen ganz ohne weitere Prüfung als richtig vorausgesetzt und hat hierauf das Lehrgebäude seiner Kategorientafel aufgestellt. Allein Hegel hat dieser Voraussetzung Kants, dass die Logik seit Aristoteles keinen Schritt vorwärts hätte thun können und keinen rückwärts hätte thun dürfen, einen schweren, unheilbaren Stoss versetzt. Das Urtheil anlangend hat er zunächst versucht, die Formen des Urtheils aus einem Principe zu entwickeln, dadurch diese Formen der Waltung des Zufalls zu entnehmen und mit dem Scheine der Nothwendigkeit zu umkleiden. Die Formen sind, wenigstens dem Namen nach, dieselben geblieben; allein wer da glaubt, Hegel bezeichnet mit diesem Namen nun auch dieselbe Sache, der irrt sehr. Leider hat den

grossen Philosophen seine dialectische Kunst oft verleitet, aus Allem Alles zu machen, ob das Alles nun auch immer der Wahrheit und Wirklichkeit entspricht, das ist eine ganz andere Frage, die hier nicht weiter erörtert werden kann.

11. „Die Arbeit zu vollenden, ist nicht unser Beruf, wir dürfen uns ihr aber auch nicht ganz entziehen." Die Hauptirrthümer, in welchen die bisherige Logik diesbetreffend befangen war, müssen angegeben werden, wenn man nicht an unserer Darstellung des Urtheils irre werden soll. Zunächst redet man von einem Urtheil der Quantität, das gar noch nicht Urtheil, wenigstens kein für sich bestehendes Urtheil ist. Der Schwerpunkt des Urtheils liegt in der Aussage oder im Prädikate. So lange mit der Aussage keine Seinsänderung vorgegangen ist, kann von einem besondern, neuen Urtheile nicht wohl die Rede sein. Ob das Subject im Singular oder im Plural steht, ist für das Urtheil völlig gleichgültig. Ob nun gesagt wird „dieser Baum blüht" oder einige, wenige, viele Bäume blühen" oder „alle Bäume blühen", macht in Bezug auf die Aussage keinen Unterschied. Die Aussage kommt hierbei überhaupt garnicht in Betracht, sondern nur der Gegenstand, von dem etwas ausgesagt wird, ob nämlich das Subject eine Einheit, eine Vielheit oder eine Allheit bilde, ob das Urtheil — falls etwas von dem Gegenstande ausgesagt wird, was nicht gerade nothwendig ist — ein singuläres, ein partikuläres oder ein universelles sei.

Ist das aber ein Urtheil? Wenn damit gerade eine Aussage verbunden wird, ja! Allein muss das denn sein? Im Grunde bezeichnet dieses Urtheil nur den Begriff in seinem Uebergangsstadium zum Urtheile. Wir sagen nicht umsonst dieses oder jenes Ding, einige, viele oder alle Dinge, wir wollen auch etwas von ihnen aussagen; was wir von ihnen aussagen, ist für das Urtheil völlig gleichgültig. Durch die Einheit, Mehrheit, Allheit ist der Gegenstand nur eben erst zurecht gelegt, um beurtheilt zu werden; man hat ihn erst zur Beurtheilung unter die Lupe des urtheilenden Verstandes genommen. Mit der Beurtheilung selbst ist er

qualificirt, in Relation genommen, unter gewisse Modalitäten gestellt und damit erst in den Thätigkeitsbereich des Urtheils gelangt. Dieses sogen. Urtheil der Quantität ist an sich noch kein Urtheil, es ist nur mit einem jeden einzelnen Urtheil gleichzeitig mitgesetzt und mitausgesprochen.

Jedes Urtheil, ob nun ein Urtheil der Qualität, welches bloss irgend ein momentan hervortretendes Merkmal bezeichnen, oder ein Urtheil der Relation, welches die eine Beziehung vor allen andern Beziehungen des Gegenstandes hervorheben, oder endlich ein Urtheil der Modalität, welches die aus allen Beziehungen in sich selbst zurückgenommene und gefestigte Bestimmtheit angeben will — sie allesammt lassen die Singularität, Particularität und Universalität des Subjectsbegriffes miteinbegriffen sein. Die Form des Urtheils wird dadurch nicht weiter berührt; allein den Logikern wird durch diesen Umstand die Möglichkeit geboten, die Formen der Urtheile sehr erheblich zu vervielfältigen. Wie weit diese Berechtigung reicht und von Nutzen ist, kann nur innerhalb der logischen Wissenschaft selbst dar- und klargelegt werden.

12. Einige, jedoch unerhebliche Irrungen hat stets die Verwechslung des assertorischen mit dem kategorischen Urtheil hervorgebracht. Das bedeutete freilich kaum mehr als eine Namensverwechslung, Sinn und Begriff der Sache wurde dadurch nur unerheblich berührt. Die Relation hat kein kategorisches, sondern ein blosses assertorisches Urtheil, ein Urtheil der Versicherung aber nicht der Gewissheit. Das Urtheil der Relation hat nur mehr erst negative Gewissheit; das Erurtheilte ist nicht das, was das Andere ist, oder positiv ausgedrückt, es ist das Andere als das Andere des Andern, es ist die Negation der Negation; seine Position beruht nur erst auf dem subjectiven Dafürhalten des urtheilenden Verstandes. Kant, der bei der Relativität aller Bestimmtheit und Determination stehen geblieben ist, weiss darum noch gar nicht von dem An-sich-sein der Dinge und Begriffe; erst wenn, wie im Urtheil der Moda-

lität, noch ein anderes Moment hinzugenommen ist, die Identification mit allem andern Gleichartigen, wird das assertorische Urtheil zum kategorischen.

Wenn die Relation kein kategorisches Urtheil hat, so fehlt ihr auch das hypothetische, und sie zeigt statt dessen nur erst ein problematisches und possibles Urtheil. Das hypothetische Urtheil beruht auf derselben Gewissheit wie das kategorische, es stellt nur die Gewissheit unter Bedingung. Betrachten wir beispielsweise das Urtheil: „Der Körper ist schwer“ in allen seinen Urtheilsformen. Im Sinne bloss qualitativer Bestimmung bedeutet: „der Körper ist schwer“, — er ist nicht „nicht-schwer“, er ist mit einem Worte, wie wir den entgegengesetzten Zustand zu bezeichnen pflegen, nicht leicht oder auch, er hat ein bestimmtes, specifisches Gewicht. Solches ist ein einfach bejahendes Urtheil. Nach dem Urtheile der Relation bedeutet das schon ganz etwas anderes. „Der Körper ist schwer“ heisst: Verschiedenen andern Eigenschaften, sowie auch gewissen Imponderabilien gegenüber besitzt er eine Eigenschaft, welche wir mit dem Worte „schwer“ bezeichnen. Wie es sich mit dieser Bezeichnung, wie es sich überhaupt mit der Eigenschaft selbst verhält, das wissen wir noch gar nicht; es ist das Alles noch etwas Relatives, nur in der Negation gegen alles Andere Bestimmtes; — es ist eine alles Anderssein ausschliessende Bestimmtheit, ein nur auf Assertion des urtheilenden Verstandes beruhendes Urtheil. Da tritt nun aber das Urtheil der Modalität hinzu und sagt in kategorischer Weise: „Der Körper ist schwer“. Es ist eine allgemeine Eigenschaft aller Körper, vermöge welcher sie das Bestreben zeigen, wenn sie nicht von andern Körpern daran gehindert werden, in gerader Linie von der Peripherie nach dem Centrum der Erde sich zu bewegen. Was da noch alles hinzutreten muss, um vom einfach qualitativen bis zum modalen resp. kategorischen Urtheile zu gelangen, erfahren wir, wenn wir die Gesetze des Falles studiren. Erst im Urtheile der Modalität haben wir die volle Wirklichkeit,

zu welcher das Urtheil der Relation nur eine Etappe bildet. Hier angelangt können wir kategorisch behaupten, während wir vorher nur assertorisch versichern konnten.

13. In einem grossen Irrthume befindet sich die Logik, wenn, wie es den Anschein hat, angenommen wird, diese verschiedenen Urtheilsformen seien eine von der andern wesentlich verschieden, seien streng gesonderte Eintheilungsnormen und Classificationen für die verschiedenen Urtheile — nicht anders, wie die Classificirung der Pflanzen nach Staubfäden und Pistillen. Die Urtheile sind allesammt identische Formen, von welchen nur die niedere durch die höhere zu tieferer Erkenntniss und grösserer Gewissheit hingeführt werden soll.

Wenn man die verschiedenen Logiker bei ihrem Verfahren in Behandlung des Urtheils betrachtet, kann man nämlich leicht auf den Gedanken gerathen, sie suchten nur nach Fächern und Rubriken, um darin die verschiedenen Urtheile unterzubringen und eines vom andern zu unterscheiden. Sie geben sich alle erdenkliche Mühe, um die Unterschiede nur recht scharf auseinanderzuhalten und dieselben der Welt begreiflich zu machen, haben für jede besondere Form ein besonderes Paradigma, welches in ausgeprägter und schlagender Weise diese Unterschiede klarlegen soll. Sie bedienen sich auch der mathematisch-algebraischen Bezeichnungen, welche ihnen dann bei den verschiedenen Combinationen und Complicationen der Urtheile gute Dienste leisten, um damit genau berechnen zu können, wie viele Veränderungen mit dem Urtheile vorgenommen werden könnten. So hat Drobisch glücklich herausgebracht, dass es 24 Grundformen des einfachen Urtheils giebt, wovon eine jede diesem Urtheile sich unterordnen müsse. Wir wollen der Logik die Berechtigung zu solch' rein äusserlichen Demonstrationen durchaus nicht abstreiten, zumal wir in der Möglichkeit eines solchen Mechanismus der Urtheilsformen einen Beweis mehr haben, dass das Urtheil einen Mechanismus der Gedankenwelt ausmache,

innerhalb dessen eine jede einzelne Urtheilsform nur eine Metamorphose bilde, welche durch stetige Weiterentwicklung von Stufe zu Stufe, von Etappe zu Etappe bis zur vollkommensten Gestalt urtheilender Erkenntniss hinführen müsse.

„Der Standpunkt des Urtheils", sagt Hegel, „ist die Endlichkeit, und die Endlichkeit der Dinge besteht auf demselben darin, dass sie ein Urtheil sind, dass ihr Dasein und ihre allgemeine Natur (ihr Leib und ihre Seele) zwar vereinigt sind — sonst wären die Dinge nichts; — aber dass diese ihre Momente sowohl bereits verschieden, als überhaupt trennbar sind". Das wäre alles ganz schön und recht, wenn nur nicht immer wieder die unheilvolle Vermischung und Verwechslung von Weltgedanken und Gedankenwelt mit unterliefe. Die Dinge sind keine Urtheile „und haben mit dem Urtheil in Bezug auf ihr Dasein und ihre allgemeine Natur" gar nichts zu thun. Wohl aber bestehen die Begriffe und die gesammte Begriffswelt — das ist unmittelbar klar — nur aus Urtheilen. Von diesem Standpunkte aus betrachtet hat Hegel Recht, wenn er sagt: „Das Urtheil ist der Begriff in seiner Besonderheit, als unterscheidende Beziehung seiner Momente, die als für sich seiende und zugleich mit sich, nicht mit einander identische gesetzt sind." Wer nun aber glaubt, Hegel verstehe unter dieser nähern Bezeichnung des Urtheils dasselbe, was wir darunter verstehen, wenn wir uns etwa derselben Bezeichnung bedienen wollten, der würde sehr getäuscht sein. Wir bezeichnen darunter etwa das Gesetz, die allgemeine Regel, wozu die Urtheile die sachlichen Beispiele bilden — Hegel dagegen versteht darunter die Sache selbst. Er lebt und webt ja nur im reinen Gedanken und will nicht die Sache sondern die Sache soll sich selbst darstellen. Dabei darf man sich nicht etwa durch die zum Belege angeführten Beispiele von Urtheilen irre machen lassen. Die Hegel'sche Philosophie kennt und duldet keine Beispiele, — sie ist beispiellos. Wer den Hegel nicht ohne Beispiel verstehen kann, der versteht ihn überhaupt nicht.

„Das abstracte Urtheil" — und um dieses allein handelt es sich, denn das concrete Urtheil gehört nach Hegel nicht in die Logik und überhaupt nicht in die Philosophie — „das abstracte Urtheil ist der Satz: „das Einzelne ist allgemein". „Alle Dinge sind ein Urtheil, d. h. sie sind Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in sich sind; oder ein Allgemeines, das vereinzelt ist; die Allgemeinheit und Einzelheit unterscheidet sich in ihnen, aber sie sind zugleich identisch". Wenn es in der Welt nur ein einziges, universelles Urtheil gäbe, etwa: „Gott ist der absolute Geist", dann hätte Hegel Recht, dann könnte man mit Hegel sagen: „Das abstracte Urtheil ist der Satz: „das Einzelne ist allgemein" und die Allgemeinheit und Einzelheit unterscheidet sich im Urtheil, aber sie sind zugleich identisch". Die Sache in ihren concreten Beziehungen angeschaut, lässt alle diese in ihrer universellen und absoluten Bedeutung genommenen Aussprüche als hinfällig erscheinen. Das Urtheil ist an den Begriff festgeknüpft; der Begriff ist aber auch schon etwas Allgemeines. Wird nun über den Begriff und von dem Begriffe etwas ausgesagt, dann haben wir ihn in der That einzeln genommen und das Urtheil über ihn verallgemeinert, d. h. mit andern, bereits feststehenden und „erurtheilten" Begriffen identificirt.

Im Urtheile ist das Subject quasi ein Einzelnes, das Prädikat quasi ein Allgemeines, aber es ist nicht das Allgemeine und das Einzelne schlechthin; es ist nicht jenes absolute Einzelne, das auch allgemein, und das Allgemeine, das auch ein Einzelnes ist — jenes Sein, das, seinen Durchgangspunkt durch das Wesen nehmend, sich zum Begriffe aufgeschwungen und im Begriffe als Urtheil sich enthüllt hat. Doch müssen auch wir behaupten, die gesammte Gedankenwelt ist ebensowohl wie eine Welt von Begriffen, also auch eine Welt von Urtheilen, eine in lauter Urtheile zerlegte, im Urtheile aufgeschlossene, im Urtheile erst ihres gesammten Besitzes und ihres unendlichen Reichthumes inne gewordene, geistige Welt. Und zwar sind diese Urtheile

nicht von einander grund- und artverschieden, wie das so vielfach angenommen wird; alle Urtheile bilden zusammen nur ein einziges Urtheil. Das geringste Urtheil der Qualität enthält alle übrigen, die über ihm stehen, im Keim, in nuce, und das vollkommenste Urtheil der Modalität enthält alle übrigen, die unter ihm stehen, in ihrem Aufgeschlossensein, implicite. Das apodictische Urtheil ist das Welturtheil, in welchem sich die gesammte Gedankenwelt zusammenfassen lässt. Das qualitative Urtheil ist das Urtheil der unmittelbaren Bestimmung; das relative Urtheil ist das Urtheil der durch alle andern Urtheile vermittelten Beziehung, das modale Urtheil ist erst das Urtheil schlechthin, das Urtheil des Urtheils, das Urtheil nämlich, welches erst durch die Macht und Kraft des Urtheils in seine Wahrheit und Wirklichkeit eingesetzt worden ist. Als solches ist es jedoch schon nicht mehr Urtheil — sondern Schluss.

Erster Abschnitt. — Drittes Kapitel.

A. Bestimmung. B. Beziehung. C. Schluss.

1. Durch das Urtheil ist die Gedankenwelt in allen Theilen, Richtungen nnd Beziehungen bestimmt. Was wir dadurch gewonnen haben, und was wir als Stoff zur Weiterverarbeitung des Gegenstandes benutzen können, ist die unendliche und minutiöse Bestimmung und Qualificirung alles Seins. Das Urtheil zeigt uns alles Sein in seinem „Was-sein“ und „Wie-sein;“ unter die Lupe des urtheilenden Verstandes gebracht, ist Alles nunmehr qualificirt, identificirt, modificirt und rectificirt, in allen seinen Bestimmungen erkannt und — was nicht übersehen werden darf — auch benannt. Diese unendliche Bestimmung alles Seins ist gleich der unendlichen Beziehung alles Seins, sie ist die gemäss Urtheil und Recht festbestimmte, sich situirende, allem Sein sich einordnende Wesenheit. Alle Bestimmung ist Beziehung, Bezeichnung ihres Verhältnisses zu allem Andern, ihrer Stellung und Geltung in dem grossen Verbande alles Seins und Bewusstseins. Jede bestimmte Beziehung jedoch oder jede Bestimmung, die zugleich Beziehung und jede Beziehung, die zugleich Bestimmung, ist ein Schluss. Gewiss, der Schluss ist auch eine blosse Bestimmung, aber nicht mehr wie das Urtheil eine unmittelbare, bloss qualitative Bestimmung, sondern eine durch Beziehung zu allem Sein, durch Hinzunahme alles Andern, durch Zurückgreifen auf alle qualitative Bestimmtheit vermittelte Bestimmung.

Der Schluss ist nichts anders als die Urtheilsbestimmung, allein die aus allem andern Bestimmtsein heraus gefolgerte und abgeleitete Bestimmung; ebenso wie das Urtheil nichts weiter ist als die Begriffsbestimmung, allein nicht das unmittelbar wahr- und aufgenommene, sondern das durch

Theilung und Vergleichung erkannte und benannte Bestimmtsein. Der Begriff ist die rein unmittelbar erkannte Bestimmtheit, das Urtheil ist die vergleichende Bestimmtheit, der Schluss ist die gefolgerte Bestimmtheit. Im Begriffe haben wir das blosse An-sich-sein der Erkenntniss, im Urtheil das Für-sich-sein im Vergleiche zu anderem, im Schluss das An- und Für-sich-sein oder das An-sich, welches durch das Für-sich und das Für-sich, welches durch das An-sich der Erkenntniss vermittelt ist und damit vermöge aller seiner Bestimmungen und Beziehungen nicht anders sein kann als so, wie es ist. Der Begriff ist die Wirklichkeit der Erkenntniss, — so ist es; das Urtheil ist die Möglichkeit — so kann es sein; der Schluss ist die Nothwendigkeit derselben — so muss es sein. Mit dem Schluss ist alle Erkenntniss erschlossen und beschlossen.

2. Die Materiatur des Schlusses erkennen wir in der durch das Urtheil bewirkten, unendlichen Bestimmung und Bestimmtheit alles Seins für die Gedankenwelt. Bestimmung und Bestimmtheit ist mehr als blosse Qualification, obschon eben diese erurtheilte Qualification oder Beschaffenheit den Grund aller Bestimmung ausmacht. Der Gegenstand oder das Merkmal ist so und so beschaffen, macht diesen oder jenen Eindruck, darum ist es Dieses oder Jenes. Die Bestimmung ist die begründete Qualification, die Qualität mit einem Grunde, sie ist das seiende Wesen, das Was-sein des Gegenstandes. Jede Bestimmung ist eine erurtheilte und muss erst alle Formen und Stufen des Urtheils durchlaufen haben, bevor sie Bestimmung wird; dabei ist es völlig einerlei, ob das Object unmittelbar aus der Wirklichkeit aufgenommen, oder ob es aus dem reichen Schatze des bereits Erfahrenen hervorgezogen und bestimmt wird. Ob der Botaniker eine Pflanze in Betracht nimmt und dieselbe oder einen ihrer Theile bestimmt, oder ob wir an dieser Stelle zu bestimmen suchen, was ein Urtheil, was ein Schluss ist, kommt ganz auf Eins hinaus. Beides geschieht im Anschluss und im Zurückgreifen auf die Wirklichkeit; das eine Mal ist der

Gegenstand aus Wald und Feld, das andere Mal aus dem Felde des Geistes hervorgeholt und bestimmt worden.

Die Bestimmung ist erst der eigentliche, der völlig aufgeschlossene und durchsichtige Begriff, der Begriff mit allen seinen nothwendigen Beschaffenheiten, Beziehungen und Bezeichnungen; allein der Begriff doch nur erst in seinem Für-sich-sein, abgetrennt von aller verschiedenartigen Bestimmtheit, noch nicht in seiner universalen Stellung und Bedeutung, welche erst noch „erschlossen“ werden soll. Die Bestimmung ist als durch das Urtheil bestimmt, zunächst qualitative Bestimmung. Wenn ich sage: „das weisse Haus“, so ist das eine gewisse, rein zufällige, seinem Farbenanstrich entsprechende Qualification des Hauses, welche auf dem einfachen Urtheil der Qualität beruht: „das Haus ist weiss.“ Wenn ich aber sage: „das weisse Haus“ und dabei an jenes bekannte amerikanische Staatsgebäude in Washington denke, so ist das eine qualitative Bestimmung. Doch wir brauchen gar nicht so weit zu gehen; — wenn ich zur näheren Bezeichnung sage, das weisse Haus im Gegensatze zu dem gelben oder rothen Hause, so ist das als Bestimmung von derselben Bedeutung, wie das weisse Haus von Washington. Diese Bestimmung „weiss“ ist aber nicht allein qualitativer, sondern auch relativer und modaler Art, weil einer jeden solchen Bestimmung die drei Urtheilsformen zu Grunde liegen. In dem zu Grunde liegenden Urtheil „das Haus ist weiss“, ist zunächst etwas ausgesagt über die Qualität, wie das Haus beschaffen ist. Dieses wäre jedoch nicht ohne die Relation mit andern anders gefärbten Häusern resp. ohne die beziehende Vergleichung mit allen andern Farben möglich. Aber auch über die Modalität ist gleichzeitig etwas ausgesagt, das Haus muss weiss sein, denn sonst wäre es ja nicht das weisse Haus.

Die Bestimmung kann auch bestimmt werden als die mit dem Modus der Nothwendigkeit auftretende Qualität. Jede Bestimmung ist etwas nothwendiges, nothwendig schon wegen ihrer Existenz. Nicht etwa in der Art, weil

gesagt wird: Sie ist, darum muss sie sein — das Haus ist weiss, es muss aber nicht so sein, es könnte auch recht gut eine andere Farbe tragen, — sondern weil gesagt wird: Sie muss so sein, sonst wäre sie eben nicht diese Bestimmung. Jede Bestimmung, oder was dasselbe ist, ein jedes Attribut ist etwas Nothwendiges.

Die Bestimmung ist dasjenige, was wir im Satze das Attribut nennen. Jedem Attribut liegt ein Urtheil, das will sagen, das Prädikat eines Subjects zu Grunde. „Das prädicative Satzverhältniss wird zum attributiven Satzverhältniss, indem der durch Ersteres ausgedrückte Gedanke zum Begriffe wird.“ Das haben wir schon vom alten Becker gelernt. Erst durch das Attribut wird der Prädikatsbegriff mit dem Subjectsbegriff, von welchem er sich getrennt hatte, um ein ganz eigenes und ein sehr vielgestaltiges und sehr beziehungsreiches Leben zu führen, wieder vereinigt zu einem einzigen ungetheilten Sein und bekundet damit, dass das Attribut ein Ur-Theil des Subjects oder der in Beurtheilung gezogenen Substanz gewesen ist. Im Attribut haben wir die Bestimmung als solche, die Bestimmung als Bestimmung, als das unterscheidende Moment und Merkmal, wodurch das eine vom andern, und was das Wesentliche derselben Art ist, sich abhebt und als ein Sonderdasein sich kundgiebt. Haus ist Haus, allein das weisse Haus ist denn doch bestimmt unterschieden von den anders gefärbten. Das Attribut ist als das unterscheidende auch das wesentliche Merkmal, wäre es das nicht, so wäre es eben nicht das Attribut; es ist das für die Unterscheidung wesentliche Merkmal. Das Wesen des Attributs besteht ja eben darin, das für die Unterscheidung wesentliche Merkmal zu bilden. Das Ding kann ganz gewiss sachlich weit wichtigere und wesentlichere, seine wahre Substanz ausmachende Eigenschaften und Merkmale besitzen. Für den Weltgedanken sind diese die Hauptsache, aber nicht für die Gedankenwelt. Hier kümmert uns nicht die Substanz, sondern das Subject. Für das Subject aber ist das Attribut das unterscheidende und wesentliche Merkmal. Attribut aber kann unter Umständen eine jede Bestimmung, ein jedes erurtheilte Prädikat werden. In der Gedankenwelt ist aber alles gleich wichtig und wesentlich — in der Gedankenwelt ist das Subject die Substanz.

3. Nicht umsonst nennen wir auch den Zweck einer Sache, welcher deren Stellung, Geltung und Bedeutung in der Ganzheit und Allheit gleichkommt, ihre Bestimmung. Wir haben hier jedoch nur den Unterschied zwischen der logischen und der realen Bestimmung zu machen. Im Logischen und damit überhaupt in der Gedankenwelt ist Alles Bestimmung, im Realen und damit im Weltgedanken hat eine jede einzelne Sache immer nur eine Bestimmung, welche sozusagen ihre Vorsehung, ihre Determination von Ewigkeit her bedeutet. So reden wir von der Bestimmung eines jeden Einzelnen in der Oekonomie des Grossen und Ganzen, sowohl von der Bestimmung des Theils in Bezug auf das einzelne Ganze, als auch eben dieses Ganzen zu einem noch grössern Ganzen und so fort bis zur Beziehung und Bestimmung eines jeden Gegenstandes für das gesammte Universum Diese Bestimmung, welche ein jedes Wesen zu erfüllen hat, ist das Gesetz, welches von Ewigkeit her sein Sein und sein Thun determinirt, welches seine Charakterbildung regelt und lenkt und seiner gesammten Natur ihr Gepräge verleiht.

Im Leben des Menschen spielt die Bestimmung noch eine weit grössere Rolle. Aller seiner innern Zustände und äussern Erlebnisse sich bewusst und durch diese bald Lebenshemmungen bald Lebensförderungen erfahrend, zur Lust oder Unlust gestimmt und dabei in völliger Abhängigkeit von dem Geschick sich wissend, — kann der Mensch nicht glauben, dass sein Leben sowie alle seine Lebenserfahrungen und Schicksale das Werk des Zufalls oder auch nur einer unabänderlichen Naturordnung seien; er wähnt vielmehr sein Leben unter eine allweise Fürsorge und Vorsehung gestellt und sagt: Alles ist Bestimmung. Kein Haar kann ihm

gekrümmt werden, es sei denn in Folge göttlicher Bestimmung. Hat denn aber auch diese Art der Bestimmung mit unserer logischen Bestimmung irgend einen Berührungspunkt? Logisch ist, wie gesagt, jedes Attribut gewordene Prädikat auch Bestimmung und als solche das unterscheidende Moment gerade dieses Gegenstandes; in Folge dessen aber auch, wenigstens im Reiche des Begriffes, diejenige Thatsache, welche einer prädisponirten und prädestinirten Eigenheit und Eigenthümlichkeit des Gegenstandes gleichkommt.

4. Diese Bestimmung ist die Nothwendigkeit des Begriffes und am Begriffe. Es muss so sein, denn es ist das Resultat des apodiktischen Urtheils. Diese Bestimmung ist nothwendig, weil wirklich. Alles Wirkliche ist ein Nothwendiges. In der Begriffs- und Gedankenwelt ist dieser Satz ganz unzweifelhaft wahr und richtig, denn da bedarf es ja nur der Wirklichkeit, um auch schon nothwendig zu sein. Das weisse Haus muss weiss sein, sonst wäre es ja nicht das weisse Haus. Freilich wollen wir gewöhnlich diese logische Nothwendigkeit als solche nicht gelten lassen und trachten nach Erfassung der sachlichen Nothwendigkeit. Das Haus muss nicht weiss sein, es kann auch jede andere Farbe haben, die Farbe ist etwas rein Zufälliges. Allein das Haus muss alle die Theile und Eigenschaften besitzen, welche seinem Begriffe und Zwecke entsprechen. Und so ist ein jeder Gegenstand und eine jede Thatsache etwas Nothwendiges, wenn sie zu dem Begriffe und Zwecke jenes grösseren Ganzen, zu welchem sie gehören, nicht entbehrt werden können. Aber auch diese sachliche Nothwendigkeit genügt noch nicht; wir verlangen von dem nothwendigen Gegenstande, dass er sich als unentbehrlicher Theil in den Mechanismus des Ganzen einfügen soll, derart, dass der Mechanismus nicht functioniren könnte, wenn dieser Theil fehlen sollte. Oder in noch höherer Betrachtungsweise verlangen wir gar noch, dass diese Nothwendigkeit selbst so mächtig wirke und ihre Nothwendigkeit dadurch beweise, dass sie in ihrer mechanischen und dynamischen Wirksamkeit sich selbst gleichzeitig mit jedem nothwendigen Theile erzeuge und erhalte. Den höchsten Grad von Nothwendigkeit vermögen wir jedoch erst in dem Umstande zu erkennen, dass von Ewigkeit her in unverbrüchlicher Verkettung von Ursache und Wirkung der Gegenstand erzeugt, die That vollbracht sei, und dass ohne diesen Gegenstand und diese That der Weltenbau zusammenstürzen müsste. Aber selbst nach dieser Richtung hin muss gesagt werden: Alles Wirkliche ist ein Nothwendiges. Ob nun Ding und Thatsache als ein nothwendiger Theil zum Mechanismus oder Organismus des Ganzen gehören mögen oder nicht — aus dem nothwendigen Kausalverbande alles Geschehens können sie nicht ausgestrichen werden. Jenes Wesen, welches nothwendig, weil es die Nothwendigkeit selbst ist, muss hierbei ausser Spiel bleiben.

Die Bestimmung muss als ein Moment des Schlusses eine nothwendige sein. Jeder Schluss involvirt eine Nothwendigkeit, sonst wäre er eben kein Schluss. Jeder Schluss ist ein Ring in der Verkettung der Nothwendigkeit und muss auf bereits erschlossenen, nothwendigen Bestimmungen beruhen, sonst schwebte er ja in der Luft wie ein Trug- oder Fehlschuss und zeigte bei aller Richtigkeit in der Form nur Unrichtigkeit des Inhalts. Erst durch den Schluss wird die Wirklichkeit zur Wahrheit, denn er bekleidet die Wirklichkeit mit seiner Nothwendigkeit. Alle Nothwendigkeit des Schlusses beruht jedoch auf der Nothwendigkeit der Bestimmungen, aus welchen er abgeleitet wird. Diese Bestimmungen sind keine unmittelbaren, wie die Gegenstände und Merkmale der Wahrnehmung, sondern es sind begrifflich fixirte, durch das Urtheil bereits normirte und definirte Thatsachen. Begriffliche Definition, das ist Zweck und Ziel des Urtheils, — genaue Umgrenzung und Feststellung alles begrifflichen Seins, worin das Ganze im Einzelnen, das Einzelne im Ganzen gezeigt, und Eins dem Andern gegenüber scharf markirt und selbstständig hingestellt wird. Solchergestalt kommt die nothwendige Bestimmung zu Wege,

auf welcher der Schluss wie auf einem festen und unerschütterlichen Untergrunde fussen kann.

---

5. Das Gepräge dieser Bestimmung zeigt auf seinem Avers die Beziehung. Jede Bestimmung ist gleichzeitig eine Beziehung, das liegt schon in der Definition, welche sie enthält, wonach die Bestimmung von allem um- und angrenzenden Sein unterschieden und dadurch mit demselben in Beziehung gesetzt wird. Beziehung ist eben Unterscheidung, nicht etwa gleichgültige Trennung, sondern eine Gegenüberstellung, durch welche das Eine durch das Andere bedingt und bestimmt wird. Bestimmende und bedingende Beziehung ist jene Relation, durch welche das Sein des Einen im Gegensatze zum Sein des Andern hervorgekehrt und festgestellt wird, derart, dass diese Determination nicht blosse Negation, sondern gleichzeitig auch das positive Mitgesetztsein des Anderen bedeutet, welches dadurch in gleicher Weise bestimmt und mit derselben positiven Geltung und Bedeutung ausgestattet wird. Man denke nur an die Beziehung des weissen Hauses zu allen andern anders gefärbten Häusern. Alle Beziehung ist Wechselbeziehung. Ein jedes Einzelne des Bezogenen wirkt bestimmend auf das andere; es giebt und empfängt in einer und derselben Beziehung, empfängt das, was es giebt und giebt das, was es empfängt, — der Tausch ist ein völlig gleichmässiger und paritätischer. Keines giebt mehr, als es empfängt, und empfängt mehr, als es giebt; jedes Mehr wäre ein Unbestimmtes und Undefinirbares. Die Bestimmung in allen ihren Nuancen ist das Resultat der Beziehung zum Andern. Das eigentlich Formgebende liegt in der Beziehung; alle formale Bestimmtheit, soweit sie überhaupt definirbar ist, wird nur vermöge der gegenseitigen Beziehung zu einer festen Position.

Bestimmung und Beziehung sind vorläufig noch ungetrennt und in ihrer Unmittelbarkeit auch untrennbar. Die Beziehung ist gleichzeitig Bestimmung, die Bestimmung ist

gleichzeitig Beziehung. Bestimmung und Beziehung sind aber darum nicht etwa Position und Negation, welche wir als Momente des Urtheils kennen lernten. Diese sind blosse Formen und Schemata, Bestimmung und Beziehung jedoch sind Zustände und Verhältnisse der Wirklichkeit und Thatsächlichkeit. Und wenn wir auch bei beiden dieselben Merkmale wahrnehmen, so sind sie doch nicht Eins; das eine Mal haben wir nur die logische Form, das andere Mal den realen Inhalt, welcher diese logische Form angenommen hat. Position und Negation sind stets in ungetrennter Weise beisammen; wo die eine ist, da ist auch die andere. Die Position ist nur die Negation der Negation, während die Negation die Negation der Position ist; das Ja ist gleichzeitig das Nein, das Nein ist gleichzeitig das Ja des andern. Beziehung und Bestimmung stehen unmittelbar und ursprünglich auch in dem gleichen Verhältnisse; allein als Realitäten gefasst, können beide doch völlig getrennt dargestellt werden und bestehen. Die Bestimmung ist das Für-sich-sein des Gegenstandes, die Beziehung ist sein Sein für Anderes. Das Andere selbst jedoch, welches die Beziehung an ihm als positives und reales Merkmal hat, bleibt stets das Andere, getrennt von dieser Bestimmung und in fester Position ihr Gegenüber. Die so getrennten Bestimmungen und Beziehungen können aber auch wieder vereinigt werden; diesmal aber nicht so ganz von selbst, unmittelbar und unbewusst, sondern mit ernster Ueberlegung und klarem Bewusstsein vermittelst einer reichen Erfahrung der Gedankenthätigkeit. Die so vereinigten Bestimmungen, welche zugleich Beziehungen und Beziehungen, welche zugleich Bestimmungen sind, bilden den Schluss.

6. Der Schluss also ist zunächst bestimmte Beziehung oder aber bezogene Bestimmtheit und als solche neben der Beurtheilung zugleich die Begründung der Sache. Das Urtheil ist nur ein einzelner Funke der Erkenntniss, welcher aus dem Begriffe hervorsprüht, und wenn er im Innern nicht zündet und zu mannigfachen Be-

stimmungen und Beziehungen und damit zu Schlüssen anregt, so bleibt er auch vereinzelt und erlischt eben so rasch, wie er sich entzündet hat. Jedes Urtheil verlangt nach einer Begründung und findet sie im Schlusse. Der Schluss ist also nichts anders als das begründete Urtheil oder das Urtheil mit seiner Begründung, aus welcher es hervorgegangen ist. Indem das Urtheil die modalen Stufen durchschritten hat, reift es seiner Begründung entgegen und bereitet sich für den Schluss vor. Schon das apodictische Urtheil ist das durch die Allheit begründete Urtheil; es ist das Compendium aller Urtheile und das Fundamentum aller Schlüsse.

Jeder Schluss findet seine Begründung in einer allgemeinen Bestimmung, wie solche in dem apodictischen Urtheile enthalten ist. Die Allgemeinheit bilden wir uns aus der Allheit, die in einem jeden apodictischen Urtheile zu Tage tritt, selbst wenn dasselbe die unbedeutendste und zufälligste Beschaffenheit ausdrückt. „Das Haus ist weiss" als apodictisches Urtheil gefasst, heisst nicht etwa, ein jedes Haus muss weiss sein, allein es heisst, ein jedes so gefärbte Haus muss als weiss bezeichnet werden. Selbst die einzelne sinnliche Wahrnehmung ist mit dem Augenblicke, da sie zur Aussprache gekommen, eine Allgemeinheit geworden. Wo Allgemeinheit, da ist auch Nothwendigkeit. Alle logische Nothwendigkeit datirt von der Allgemeinheit; wie viel Allgemeinheit, so viel Nothwendigkeit. Die Sache ist nothwendig so, weil sie allgemein so ist. Wie viel Nothwendigkeit, so viel Wahrheit; weil die Sache nothwendig so ist, darum ist es auch wahr, dass sie so ist. Auch der sinnlichen Wahrnehmung wohnt Wahrheit und Nothwendigkeit inne, weil ihr die Allgemeinheit inne wohnt, die, sobald wir unsere Wahrnehmungen in Worte fassen, zum Vorschein kommt. Um nun das Maass der Allgemeinheit und damit die Nothwendigkeit und Wahrheit auch der Sinneswahrnehmung zu bestimmen, messen und zählen, wägen und schätzen, erfinden wir allerlei eben in

der Allgemeinheit und Nothwendigkeit begründete Maasse, Gewichte und Skalen, mittelst deren es uns gelingt, eine jede Sinneswahrnehmung auf ihr richtiges Maass zurückzuführen, die Wirklichkeit von der Zufälligkeit, die Realität von der Relativität, das Sein vom Schein zu unterscheiden. So gewinnen wir das festbestimmte, mit Nothwendigkeit und Wahrheit bekleidete Material zu unserer Schlussfassung und verwandeln „schliesslich" alles unser Wissen und damit auch alles ihm correspondirende Sein zu einem einzigen, alle Wirklichkeit und Wahrheit umfassenden Schlusse.

Alle Wahrheit unserer Gedankenwelt ist nur ein Schluss. Jeder Schluss bedarf der Begründung, welche wir in Bestimmung und Beziehung erkennen, worauf und woraus dann der Schluss, die Conclusion, sich von selbst ergiebt. Es fragt sich nur, wie ist die Begründung begründet? Es ist auf der Welt nichts grundlos, jeder Grund hat wieder seinen Grund. Man kann doch aber, um zum Schlusse zu gelangen, nicht jedesmal die unendliche Reihe der Gründe herbeiziehen und ablaufen lassen. Man kann auch nicht sagen, der Schluss ist durch das Urtheil begründet. Jedes Urtheil, selbst das apodiktische, ist etwas rein Subjectives. Das von dem in Betracht genommenen Subject Ausgesagte ist blosse Meinung und Behauptung des betrachtenden Subjects; der Schluss jedoch, sonst wäre er ja kein Schluss, verlangt Nothwendigkeit, dies ist rein objective Wahrheit. Freilich ist auch der Schluss nur eine Operation der rein subjectiven Erkenntniss, allein diese weiss sich vorzusehen, damit sie keinen Fehlschuss mache und hat dazu ihre Methoden, die sie bewusst und unbewusst zur Anwendung bringt. Die bewusste Anwendung dieser Methoden in der Wissenschaft ist nur eine Nachahmung des Naturlauts, wie er aus jeder Schlussfolgerung, die wir bewusst und unbewusst machen, herausklingt. Diese, um zur Schlussbegründung zu gelangen, angewendeten Methoden der Erkenntniss sind zweierlei Art, je nach der Richtung von und zu dem in

Betracht kommenden Objecte, aus welchem die Begründung hergeleitet wird.

7. Zunächst macht sich die Richtung von dem betrachtenden Subjecte zu dem betrachteten Objecte geltend, da wird die Methode entweder eine inductive oder eine deductive sein. Die inductive Methode hat es auf alle Theile, Merkmale und Thätigkeiten des Gegenstandes abgesehen; die deductive Methode dagegen auf das Sein und Wesen, die Stellung und Geltung des Gegenstandes, welche aus der durch Induction gewonnenen Erkenntniss zu folgern sind. Tritt nun aber die entgegengesetzte Richtung von dem betrachteten Objecte zu dem betrachtenden Subjecte hervor, so wird ganz und gar dieselbe Methode zur synthetischen und analytischen. Alles, was durch Induction gewonnen ist, macht die Analysis, Alles, was durch Deduction gewonnen ist, die Synthesis des Gegenstandes aus. Das ist die ganz schlichte und einfache Erklärungsweise dieser vier Methoden, über welche in Wissenschaft und Leben so viel Unklarheit, Missverstand und Irrthum herrscht. Zu diesen vier Methoden gehört der Syllogismus nicht. Dieser ist gar keine Methode, sondern eine Erkenntnissweise, welche durch jene Methoden erst möglich gemacht werden soll. Vergessen wir aber niemals genau zwischen Methoden, welche zu unserm Wissen nichts hinzubringen, und Erkenntnissweisen, die auf Vermehrung unseres Wissens hinzielen, zu unterscheiden; diese enthalten positive Erkenntnisse, jene sind nur die Wege, auf welchen die Erkenntnisse zu erlangen sind. Begriff, Urtheil und Schluss sind positive Erkenntnissweisen. Induction und Deduction, Synthesis und Analysis sind blosse Methoden.

Der Kant'schen Unterscheidung von Erkenntniss a posteriori und a priori können wir füglich hier ganz entrathen, weil eine jede Erkenntnissweise, welche durch diese Ausdrücke bezeichnet werden soll, in den genannten vier Methoden enthalten ist und durch allerlei unnöthige Unterscheidung nur Verwirrung gestiftet, aber keine Klarheit gebracht werden könnte. Reine Erkenntniss oder reines Wissen a priori, — gemeint ist Wissen und Erkenntniss, welche vor aller Erfahrung vorhanden waren, — also ein angeborenes Wissen giebt es überhaupt nicht, das gesteht selbst Kant zu; eine blosse Unterscheidung von a posteriori und a priori, von Erkenntniss und Wissen, die entweder durch Verstand oder durch Erfahrung erworben sein sollen, nützt zu nichts, denn schliesslich muss doch Alles auf Erfahrung zurückgeführt werden, und selbst alle diese Erkenntniss und Wissen ermöglichenden Anlagen werden nur erweckt und bilden sich erst aus an der und durch die Erfahrung.

8. Induction und Deduction sind also diejenigen Methoden, welche vom betrachtenden Subjecte ihren Ausgangspunkt nehmen, um in das betrachtende Object einzudringen. Wenn die Induction darauf gerichtet ist, alle Substanzen, Theile, Eigenschaften und Thätigkeiten des Gegenstandes zu ergründen, so hat es die Deduction hinwiederum vorzugsweise darauf abgesehen, aus dem Ergründeten die Ueberzeugung zu schöpfen und die Einsicht zu erlangen, dass alles das insgesammt nur ein Ganzes oder irgend eine Beziehung zum Ganzen bilde. Alle Induction bezieht sich nur auf das Einzelne und Besondere, alle Deduction nur auf das Ganze und Allgemeine. Aus dem Einzelnen und Besonderen lässt sich nichts weiter deduciren, als dass es zu einem Ganzen und Allgemeinen gehöre; ja es lässt sich wohl behaupten, dass alle Deduction weiter keinen Zweck verfolge, als aus den gegebenen Einzelheiten ein Ganzes und Allgemeines abzuleiten. Nimmt nun aber die Erkenntniss den Weg vom betrachteten Object zum betrachtenden Subject, so wird Induction und Deduction zur Analysis und Synthesis. Alle diese vier Methoden kann man nun betrachten in ihrer Verschiedenheit, in ihrer Gleichheit und ihrer Einheit.

Sie sind verschieden von einander und gegen einander. Induction und Deduction sind verschieden von ein-

ander. Die Induction führt in den Gegenstand ein, prüft ihn auf den Gesammtreichthum seines Besitzes und Inhalts und lehrt ein jedes Einzelne gesondert betrachten und darstellen. Die Deduction geht von den gesonderten Einzelheiten aus und führt dieselben allesammt wieder auf die Einheit des Ganzen zurück, von welcher aus sie durch immer neue Inductionen zu immer neuen Deductionen zu gelangen sucht. Die Deduction ist nie ohne Induction, welche ihr die Resultate ihrer Erkenntniss vorbereiten und an die Hand geben muss. Die Induction ist aber auch niemals ohne Deduction, denn soweit überhaupt der Umfang inductiver Erkenntniss reicht, ist er gewonnen durch Deduction. Die Gesundheit des Organismus kann nur durch genaue Untersuchung, das will bedeuten, eingehende Induction festgestellt werden. Im Grunde genommen ist jedoch die Erkenntniss dieses Zustandes der Gesundheit mittelst eingehender Betrachtung aller andern Organismen erst erlangt, welche wir, wenn sie sich in diesem Zustande befinden, als gesund bezeichnen.

Induction und Deduction sind stets zusammen, sind Eins; es sind nur verschiedene Wege zu demselben Ziele. Ebenso sind Synthesis und Analysis verschieden. Die Analysis fasst das in reiner Objectivität angeschaute Ganze in seinen Theilen und Einzelheiten, die Synthesis fasst die Theile und Einzelheiten wieder in ihrer Ganzheit auf; beide also sind auch wieder dieselben auf verschiedenen Wegen erlangten Erkenntnissweisen. Stellt man nun die beiden ersteren den beiden letzteren gegenüber, so sind sie grundverschieden, nicht nur, wie bereits angegeben, in ihrem Ausgangspunkte und in der Richtung, welche sie eingeschlagen, sondern auch in den positiven Resultaten der durch sie vorbereiteten Erkenntniss. Induction und Deduction führen zur richtigen Erkenntniss des Gegenstandes in seinem objectiven Bestande ausser uns. Synthesis und Analysis dagegen bezwecken eine von aller objectiven Gegenständlichkeit unabhängige Erkenntniss und Wissenschaft in uns. Und trotzdem müssen

in letzter Beziehung, alles Wissen und alle Erkenntniss in uns mit der gegenständlichen Welt ausser uns, müssen Sein uud Wissen, Inneres und Aeusseres, Wissenschaft und Welt und damit auch Induction und Deduction, Analysis und Synthesis sich in Uebereinstimmung befinden.

Hier wäre nun der Ort zu einer weitläuftigen, leicht selbst ein ganzes Buch füllenden Abhandlung zur Begründung unserer Ansicht von diesen vier Methoden, die von allen bisherigen Ansichten, Erklärungen und Definitionen derselben wesentlich verschieden ist. Ob es sich wohl der Mühe lohnt, auf alle die verschiedenen Ansichten, wie sie sich von den ältesten Zeiten an bis auf unsere Tage geltend gemacht haben, einzugehen, um zu zeigen, wie diese mit unsern Ansichten über den gleichen Gegenstand sich in Widerstreit oder in Uebereinstimmung befinden? Vielleicht, jedoch nicht an dieser Stelle, wo es auf raschen und ungestörten Fortgang und einen klaren und sichern Ueberblick ankommt, um den Faden, welcher sich durch das Ganze der Wissenschaft hindurchzieht und an welchem alle Wissensmomente wie die Glieder an der Kette in schöner Ordnung aufgereiht sind, nicht zu verlieren. Jedoch auf den Grundunterschied müssen wir hier aufmerksam machen. Ganz allgemein, vielleicht ausschliesslich, herrscht die Meinung, dass diese vier Methoden zu wirklicher und effectiver Erkenntniss und Wisssenschaft führten, — das ist nicht richtig; sie helfen nur Erkenntniss und Wissenschaft vorbereiten und begründen, allein sie führen nicht unmittelbar zur Wissenschaft hin. Die vier Methoden sind in der That lediglich regulativer, nicht constitutiver Art. Begriff, Urtheil und Schluss sind allein die Quellen positiver Erkenntniss; doch wir sind nicht vermögend ihr Wasser zu schöpfen ohne gewisse Veranstaltungen, welche uns aus der Breite und Tiefe der Weltgewässer den edlen Trank klar, frisch und unvermischt zuführen. Selbst bei dem rein begrifflichen Wissen finden wir die vier Methoden: Induction und Deduction, Analysis und Synthesis bewusst und unbewusst in Thätig-

keit, ohne diese hätten wir von allem Wesen und Wissen nur unbestimmte Eindrücke, niemals klare Erkenntniss.

9. Auf die angegebene Weise erklären sich diese schwierigen, erkenntnisstheoretischen Dinge ganz einfach, fast spielend, wie von selbst. Auch mit vielen andern, sehr subtilen und difficilen Materien ist es ganz ebenso. Wir brauchen gar nicht lange zu suchen, sie zu ergründen und zu erforschen — wir finden sie gleichsam auf unserm Wege hingebreitet und brauchen uns nur zu bücken, um dieselben aufzunehmen. Man wundere sich nicht, wenn man hier in diesen Darstellungen, welche sich mit den höchsten Problemen der Wissenschaft und des Lebens befassen, Alles so — ohne in die Tiefe zu schürfen, ohne Schwierigkeit, ohne mächtig wogende und arbeitende Gedankenarbeit und in einfachstem, landläufigstem Style dargelegt finden, während man doch sonst alle die ähnlichen Werke von lauter Geist und Scharfsinn strotzen und sprühen sieht. Ja, diese Philosophen hatten gut, geistreich, scharfsinnig, abgrundtief, subtil und difficil sein; es wurde ihnen nicht so leicht gemacht wie uns. Welch ein Aufwand des Geistes und Scharfsinnes war erforderlich, um das Krumme gerade, das Weltfernliegende nahe zu bringen, das Widersinnige plausibel zu machen, das Verständnisslose dem Verständnisse anzupassen. Die spröde und renitente Wissenschaft bot sich ihnen nie anders als ausserhalb, fern und widersprechend dem gesunden und geraden Menschenverstande; uns ist sie endlich einmal auf dem geradesten Wege und in der einfachsten, alltäglichsten Denkweise entgegengekommen — ob sie darin minder wahr, minder werthig und würdig geworden, das mag und muss der Kenner entscheiden.

Diese vier Methoden wenden wir an bewusst und unbewusst, bei allem unserm Erkennen und Wissen, und sie sind mitthätig beim einfachsten Begriffe wie bei der gelehrtesten und ausgebreitetsten Wissenschaft. Doch sind sie nicht im Stande, uns die eigentlich wissenschaftlichen Methoden zu ersetzen; jene Methoden der Erkenntniss sind von den

Methoden der Wissenschaft genau zu unterscheiden. Es ist möglich, dass auch zwischen diesen ein genauerer Zusammenhang bestehen, eine aus der andern abgeleitet, eine auf die andere zurückgeführt werden könne — wir vermeinen sogar diese Beziehung, diesen Zusammenhang beweisen zu können, doch kann zu solchem Unternehmen hier der Ort nicht sein, und wir müssen uns darum auf einfache Angabe der Methoden der Wissenschaft im Gegensatze zu den Methoden der Erkenntniss beschränken.

Die echt wissenschaftlichen Methoden sind, abgesehen von rein äusserlich logischer Anordnung des Stoffes, entweder deductiver oder constructiver Art. Die wissenschaftliche Deduction ist entweder eine genetische oder dialektische; die wissenschaftliche Construction ist entweder eine logische oder mathematische. Aber, wie gesagt, auch in der Wissenschaft sind die vier Methoden der reinen Erkenntniss mitthätig, und was diese wissenschaftlichen Methoden an und für sich betrifft, so pflegt man je nach Art und Individualität der Wissenschaft der einen oder andern dieser Methoden den Vorzug zu geben; allein wer da glaubt, der übrigen ganz entrathen zu können, der ist im Irrthum. Wenn auch eine Methode die dominirende ist, so wirken doch auch die andern in jedem Momente stillschweigend mit, nicht als constitutive, wohl aber als instructive und regulative Erkenntniss- und Lehrweisen. Hierbei tritt die merkwürdige Thatsache zu Tage, dass diejenigen, welche eine oder die andere dieser Methoden, wie etwa die dialektische Methode, als falsch bekämpfen (Trendelenburg, Hartmann), sich eben derselben in ihren Widerlegungen am meisten und wirksamsten bedienen.

Der Syllogismus.

1. Man pflegt nun auch den Syllogismus als eine dieser Methoden zur Erlangung von Erkenntnissen zu bezeichnen, und er ist doch eine der Formen, welche die Er-

kenntniss annehmen muss, um überhaupt Erkenntniss zu werden. Alle die erstgenannten Methoden dienen nur dazu, Erkenntniss zu begründen und vorzubereiten, die Schlussfolgerung offenbart sich uns unmittelbar als Erkenntniss. Der Syllogismus steht über allen diesen Methoden, welche ihm nur als seine Werkzeuge und dienstbaren Geister in die Hände arbeiten. Der Schluss ist seiner Ableitung gemäss ebensowohl bestimmte Beziehung als bezogene Bestimmtheit. Wenn gesagt wird, der Schluss sei die Ableitung aus irgend welchen als Urtheile gegebenen Elementen, so ist das ganz richtig; es fragt sich nur, welcher Art sind diese Elemente, die zur Schlussfolgerung drängen, beziehungsweise derselben zur Voraussetzung dienen? Es sind jederzeit Bestimmung und Beziehung.

Wir wissen ja bereits: wie viel Bestimmung, soviel Beziehung; eine Bestimmung ist nur in so weit Bestimmung an sich, als sie Beziehung auf ein Anderes ist. Das Andere ist aber auch wieder eine solche Bestimmung, folglich treffen wir Bestimmung und Beziehung stets in Eins verbunden und verschmolzen. In jeder ausgesprochenen Bestimmung oder Bestimmtheit liegt darum aber auch ein Schluss verborgen, welcher uns diese Bestimmung erschlossen hat. Nehmen wir ein ganz einfaches Urtheil oder einen durch irgend eine Eigenschaft bestimmten Gegenstand: „Der Himmel ist blau“, oder „der blaue Himmel“. Eine so ganz unmittelbar durch unsere Sinne erlangte Erkenntniss ist das nicht. Um dasjenige, was wir durch unsere Sinne wahrgenommen haben, zu „bestimmen“, bedarf es einer weitern Beziehung oder syllogistischen Vermittelung. Der Schluss wird etwa folgendermassen lauten: Der Himmel hat eine Farbe (Bestimmung), diese Farbe nennen wir bezogen auf alle andern Farben „blau“; folglich ist der Himmel blau. Einer jeden ausgesprochenen Bestimmung, auch der begrifflichen, liegt ein solcher unmittelbarer Schluss zu Grunde. In der wirklichen Schlussfolgerung, worin uns die Bestimmung erst erschlossen werden soll, bildet selbstverständlich die Beziehung den Obersatz. So, wenn wir uns erst erschliessen wollten, welche Farbe der Himmel habe: „Eine gewisse Farbe heisst bezogen auf alle andern Farben blau; der Himmel hat diese Farbe, folglich ist der Himmel blau.“ Bestimmte Beziehung und bezogene Bestimmtheit sind beides die Voraussetzungen des Schlusses.

Der Schluss ist ebensowenig wie das Urtheil ein willkürlicher, zufälliger Act der geistigen Erkenntniss, etwa nur um ihre Geschicklichkeit zu bekunden, so eine Art Evolution der geistigen Gymnastik — sondern er ist eine nothwendige, zum geistigen Organismus gehörende Thatsache und Thathandlung, welche objective Gültigkeit hat und mit der Gesammtthätigkeit des Geistes in gesetzmässigem Zusammenhange steht. Der Schluss ist eine von den Hauptdarstellungsformen der Gedankenwelt, in welcher sie alle ihre Erkenntnisse und schliesslich sich selbst producirt. Der Schluss ist das Productionsvermögen des Geistes. Begriff und Urtheil beruhen noch auf der Anschauung des äussern Objects; um zu diesem zu gelangen, nimmt ihre Thätigkeit die Richtung noch von innen nach aussen, woselbst sie vermittelst der geistigen Capacität alles, was zur Beschaffenheit des Objectes gehört, dar- und klarzulegen suchen; der Schluss jedoch nimmt seinen Weg von aussen nach innen, um allen von aussen stammenden geistigen Erwerb einzuheimsen, zu sichern und zu sichten — den Weltgedanken in die Gedankenwelt überzuführen. Der Schluss ist allerdings das Ende, allein das wieder zum Anfange zurückkehrende Ende — der Schluss ist die Vollendung des Begriffs.

Das Urtheil zerlegt den Begriff in alle seine Bestandtheile, um uns von ihm nach allen Richtungen hin eine klare und durchsichtige Auffassung zu verschaffen, — der Schluss schliesst die zersprengten und zersplitterten Momente wieder zur Einheit zusammen und einverleibt dieselben als ein für den Geist erworbenes, festes und sicheres Besitzthum dem Gesammtvermögen des Geistes. Der Schluss ist

die Gewissheit unseres geistigen Besitzes. Weder Begriff noch Urtheil kann uns diese Gewissheit bieten. Der Begriff ist an und für sich etwas Dunkles, Unbestimmtes, Unausgesprochenes, Ungewisses, — und das Urtheil, so apodiktisch es auch auftreten möge, ist und bleibt etwas Subjectives und Relatives, bis der Schluss hinzutritt, dem Begriff die zweifelhafte Existenz benimmt und ihm das Certificat der Gewissheit und Wahrheit ausstellt.

Der Schluss ist nichts weiter als der erschlossene, zur Wahrheit und Gewissheit erhobene, nach Hegel der wiederhergestellte Begriff. Die Dialektik hebt nämlich in ihrem Fortgange alle die Vorstufen auf und versenkt alles Vorhergehende in das Nächstfolgende; die Genetik dagegen lässt alle im Fortgange der Entwicklung gewonnenen Wissensthatsachen bestehen und geht nur zu immer höheren und umfassenderen weiter. Im Uebrigen kann man mit Hegel übereinstimmen, wenn er den Schluss als die Einheit und Wahrheit des Begriffes und des Urtheils bezeichnet. So ist es in der That und zwar in mehrfacher Beziehung; das eine Mal in der schon angedeuteten Weise, dass im Schlusse die getrennten Momente sich wieder zusammenfinden, das andre Mal jedoch, dass Begriff und Urtheil sich im Schlusse vereinigt haben. Der Begriff liefert die Bestimmung, das Urtheil die Beziehung, aus welchen dann der Schluss hervorgeht. Ebenso kann der Schluss mit Hegel als das Ziel bezeichnet werden, zu welchem das Urtheil in seinen verschiedenen Arten sich stufenweise fortbestimmt. Auch ist es richtig, dass der Schluss der wesentliche Grund alles Wahren und Vernünftigen, wie alles Vernünftige selbst ist. Nur diejenigen Bestimmungen, in welchen Hegel Weltgedanke und Gedankenwelt vermischt und in Eins gesetzt hat, können wir nicht gutheissen.

2. Die Principien des Schlusses sind, wie gesagt, Bestimmung und Beziehung. Logisch gefasst ist diese Bestimmung jener allbekannte Grundsatz der Identität oder Selbstgleichheit A = A. Man hat sich daran gewöhnt, diesen

Satz als den ersten, ursprünglichsten, einfachsten und gewissesten hinzustellen, auf welchem alle Denkthätigkeit und Denkwissenschaft sich darstellen und aufbauen müsse, wenn sie auf sicherem und unwidersprechlichem Grunde beruhen wolle. Im Grunde genommen ist jedoch dieser Satz nichts weiter als eine logische Formel wie viele andere, nicht allem Wissen und Erkennen vorhergehende, sondern nachfolgende, indem sie wie alle andern Formeln eine Abstraction von allem Wissen und Erkennen darstellt. Wie richtig solche Formeln sonst auch sein mögen, — ein positives Wissen und Erkennen von der Beschaffenheit des Weltgedankens und der Gedankenwelt lässt sich daraus nicht ableiten. Sie sind wahr, allein sie liefern keine in der Wirklichkeit anzutreffenden Wahrheiten. Sie dienen dazu, der Wirklichkeit und Wahrheit zu adäquatem Ausdrucke zu verhelfen, sind aber niemals diese selbst. Solche Sätze haben ihre Stelle in der formalen Logik, hier jedoch, wo sich uns das verschleierte Bild der Wirklichkeit und Wahrheit selbst enthüllen soll, können wir sie als Material zum Aufbau des Systems nicht verwenden.

Die Beziehung, logisch gefasst, enthüllt uns den Satz des Gegensatzes und des Widerspruches: A ist nicht B und als sein contradictorisches Gegentheil: A ist nicht Nicht-A. Wie mit der Bestimmung gleichzeitig die Beziehung, so ist mit dem Satze der Identität gleichzeitig der des Gegensatzes und Widerspruchs ausgedrückt. Der eine ist der nothwendige Gegenschlag des andern. Abstract genommen ist das Eine auch gleichzeitig das Andere, denn es ist völlig gleichgültig, welches von Beiden ich mit A oder mit B bezeichne. Was man nun auch, real gefasst, gegen diese Sätze, besonders gegen den Satz des Gegensatzes und Widerspruchs einwenden möge, in dieser ihrer logischen Form sind sie absolut richtig, sonst wären wir mit allem unserm Urtheilen und Schliessen am Ende. Wir sagen beispielsweise: „Wasser ist Wasser“. Nein, wird entgegnet, Wasser ist nicht Wasser, sondern Wasser ist Wasserstoff und Sauerstoff, zwei Luft-

arten; oder „Wasser ist nicht Eis“. Nein, wird entgegnet, Wasser ist ja Eis, denn Eis ist Wasser in gefrorenem Zustande. Oder man sagt etwa: „Dieser Ort liegt nahe, jener Ort liegt ferne“. Was will dieses „nahe“ oder „ferne“ besagen gegen eine Sonnenferne und die Sonnenferne wiederum gegen eine Sternenferne. Darnach konnte es scheinen, als ob die logischen Grundsätze: A ist A, A ist nicht B, oder wenn A — A ist, so kann es nicht zugleich B, sein contradictorisches Gegentheil sein, auf das Reale angewandt, nicht richtig seien. Hierauf ist jedoch zu entgegnen: Wir urtheilen und schliessen ja nur nach logischen, aber nicht nach Naturgesetzen. Das bedeutet: Wir urtheilen nicht nach Gesetzen der äussern, sondern unserer inneren Natur. Uns ist jedoch die Fähigkeit verliehen, auch die Gesetze der äussern Natur zu ergründen und danach unser Urtheil da, wo es Noth thut, zu berichtigen. Unser Wissen, unsere Bildung und Erfahrung hat ja eben den Zweck, das logische Gesetz in jedem Momente des Erkennens durch das Naturgesetz zu modificiren und zu rectificiren.

3. Bestimmung und Beziehung sind die Momente und Elemente des Schlusses. Beide vereinigen sich wie etwa Stoff und Form zu einer bestimmten Beziehung oder bezogenen Bestimmtheit und der Schluss ist fertig. Wir unterscheiden zweierlei Gattungen von Schlüssen, unmittelbare und mittelbare. Die unmittelbaren sind die Schlüsse, welche wir in jedem Momente unbewusst machen mit jedem Worte, mit jedem Satze, den wir aussprechen, vermöge der natürlichen und ursprünglichen Organisation unseres logischen und syllogischen Vermögens. Die mittelbaren dagegen sind die Schlüsse, welche wir machen, um unser Wissen über die gewöhnliche und alltägliche Erfahrung hinaus zu bereichern. Wir müssen zum bessern Verständniss das Gesagte durch ein Beispiel erläutern. Welch einen Schluss haben wir vollzogen und wie ist derselbe beschaffen, wenn wir das Wort „Luft“ aussprechen. In unserer Erfahrung zeigen die Gegenstände bezüglich ihrer Wahrnehmbarkeit

und ihres stofflichen Zusammenhanges verschiedene Eigenschaften. Wir bemerken erstlich Stoffverbindungen in festen, sichtbaren Formen; wir bemerken ferner Stoffverbindungen in so losen Zusammenhängen, dass selbst ihre kleinsten Theile stets verschiebbar sind; wir bemerken endlich Stoffverbindungen in ungemein feiner, schwebender, für das Auge unsichtbarer Beschaffenheit. So unterscheiden wir denn schon nach unserm ganz gewöhnlichen Laienverstande feste, flüssige und luftförmige Körper. Wenn wir nun „Luft“ sagen, so haben wir bereits folgende unmittelbare und unbewusste Schlüsse gezogen: „Es giebt verschiedenartige Körper, feste, wässerige, luftartige etc., wir können aber diesen Körper weder als fest noch als wässerig etc. bezeichnen; folglich ist dieser Körper Luft.“ Oder: „Wenn der Körper so und so beschaffen ist, nennen wir ihn Luft; dieser Körper hat aber diese Beschaffenheit; folglich ist dieser Körper Luft.“ So liegen in dem Worte „Luft“ noch eine weitere Anzahl Schlüsse verborgen. Und wie in diesem so in jedem Begriffs- und begriffsverwandten Worte. Ein jedes ist der Ausdruck einer festen Bestimmung, diese ist erkannt und benannt vermöge und vermittelst ihrer mannigfaltigen Beziehungen, und die Vereinigung der Bestimmung und Beziehung ergiebt die bestimmte Beziehung oder die bezogene Bestimmtheit, welche sich als Schluss charakterisirt.

Man sieht, dass zum Schlusse drei Sätze gehören: der Bestimmungssatz, der Beziehungssatz und der Schlusssatz; der letztere ist das Resultat oder aber die Vereinigung und Verknüpfung der beiden ersteren. Die logische Formel des Bestimmungssatzes ist der Satz der Identität: A ist A; die logische Formel des Beziehungssatzes ist der Satz des Gegensatzes oder Widerspruchs: A ist nicht Nicht-A. Wie beide zusammenhängen ist ja schon mehrfach gesagt und gezeigt worden. A ist A und darum nicht Non-A. A ist nicht Non-A und darum ist es A. Oder was im Grunde dasselbe bedeutet, wie viel Bestimmung so viel Beziehung und wie viel Beziehung so viel

Bestimmung; denn inwiefern und insoweit A — A ist, ist es nicht gleich Non-A und umgekehrt. Damit aber gelangen wir zu einem dritten Satze, dem Satze des ausgeschlossenen Dritten. Dieser ist die logische Formel für den Schlusssatz: A ist = A, A ist nicht = Non-A; folglich ist A = A. Der Schlusssatz ist die Zurückführung zur anfänglichen Behauptung; er ist die Wiederherstellung des durch den Gegensatz in Frage gestellten Satzes der Identität; er ist die Bestimmung, welche durch die Beziehung begrenzt, isolirt, individualisirt und damit gefestigt worden ist. Diesen Körper nennen wir Luft. Das heisst als Schluss: Sofern er Luft ist, ist er nichts anderes, und da er in der That nichts anderes ist, folglich ist er Luft.

Die Logik nennt diesen Satz den Satz des ausgeschlossenen Dritten, im Grunde aber ist er das gar nicht, sondern nur der Satz des ausgeschlossenen Andern, denn von einem Dritten ist gar nicht die Rede, kann gar nicht die Rede sein. Man sagt ganz richtig A ist A, A ist nicht Nicht-A, ein Drittes giebt es nicht (tertium non datur). A ist A, eben weil es nicht Nicht-A ist, sondern alles „Andere" ausschliesst. Man kann allerdings von einem Satze des ausgeschlossenen Dritten reden, aber eben nur des „tertium non datur" wegen. Im Grunde aber, was kümmert uns dasjenige, was nicht gegeben ist, was mit der Sache in gar keiner Beziehung steht? Es ist ja hier nicht die Rede von einem Entweder-oder, denn alsdann könnte man auch mit dem kritischen Verstande dazwischen fahren und sagen Weder-noch. Hier ist nur von dem Einen die Rede, welches das Nichtsein alles Andern ist, welches alles Andere ausschliesst. Das Eine ist das Eine, allein das ist noch eine ungewisse Behauptung; nun aber wissen wir, dass das Eine nicht das Andere ist; folglich ist es das Eine, Erstbestimmte. Luft ist Luft, Luft ist nicht Nicht-Luft, folglich ist Luft Luft; oder logisch ausgedrückt: Alle Körper, die so und nicht anders beschaffen sind, sind Luft; dieser Körper ist so und nicht anders beschaffen, folglich ist dieser Körper

Luft. Das ist die Form des natürlichen, ursprünglichen und unmittelbaren Schlusses.

Diese drei Sätze sind die Principien, die Grund- und Urelemente alles unseres Erkennens. Im begrifflichen Erkennen tritt nur erst der Satz der Identität und Uebereinstimmung mit sich selbst hervor. Auch die beiden andern wirken mit, zumal alles unser Erkennen auf einem Schlusse beruht; allein sie treten hier noch zurück und bleiben nur erst als stille Theilnehmer im Hintergrunde verborgen. Der Begriff ist Identität und Uebereinstimmung mit sich selbst, die reine Position. Im Urtheil ist der Grundsatz der Identität in den Grundsatz des Gegensatzes und Widerspruches umgeschlagen. Der Begriff ist nicht mehr das indifferente, an und für sich seiende Dasein; er ist nunmehr in Beziehung, in Gegensatz und Widerspruch mit allem Andern getreten. Das Prädikat, welches im Urtheile vom Begriffe als Subject ausgesagt wird, ist eben vermöge und vermittelst dieser Aussage ein von allem Andern wohl unterschiedenes und diesem in voller Selbstständigkeit gegenübertretendes Etwas. Das treibende Moment des Urtheils ist eben die Negation; eine jegliche Sache bestimmt sich im Urtheile als das, was sie in vollem Gegensatze zu allem Andern als ihren Vollbesitz sich erstreiten kann; nur vermittelst des Gegensatzes und Widerspruches gelangt sie zum Bewusstsein ihrer Identität und Uebereinstimmung mit sich selbst. Identität und Gegensatz führen nun aber zum Satze des ausgeschlossenen Dritten. Entweder das Eine oder ein Anderes, sofern es aber das Eine, ist es nicht das Andere — ein Drittes giebt es nicht. Erst im Schlusse treten die drei Sätze voll und gleichmässig hervor, und ist die Erkenntniss, welche im Begriffe nur erst eine vereinsamte, dunkle und unausgesprochene, im Urtheile nur erst eine noch mit ihrem Gegensatze und Widerspruche behaftete war — nunmehr eine vollkommen klare, zusammenhängende, beziehungsreiche, völlig aufgeschlossene und bewiesene Thatsache. Der Schluss ist wiederum Begriff, der Begriff Schluss geworden und ist in

der Gedankenwelt in aller Sicherheit und Gewissheit beschlossen und besiegelt festgelegt.

4. Der Schluss in seiner Unmittelbarkeit ist an und für sich ein unbewusster Naturvorgang in unserm Innern, tritt aber auch heraus aus seiner Verborgenheit in das bewusste Geistesleben und lässt sich willkürlich zu allen möglichen Aufschlüssen verwenden, auch in denjenigen Höhen und Tiefen, wohin unsere unmittelbare Erkenntniss nicht reicht. Wenn uns nur die nothwendigen Bestimmungen und Beziehungen, Identitäten und Gegensätze gegeben sind, so werden wir vermöge des Gesetzes „des ausgeschlossenen Dritten" in den Stand gesetzt sein, durch die mannigfaltigsten Folgerungen unsere Erkenntniss zu bereichern, die Lücken in unserm Wissen zu ergänzen und auch das Verborgenste für die Gedankenwelt zu erschliessen. Hiermit aber wären wir erst zur Lehre von dem eigentlichen Schlusse gelangt; zu dem kunstgemässen Schlusse, wie er mit Absicht und Vorbedacht vermittelst der in aller Klarheit hingestellten Bestimmung und Beziehung ausgeführt wird. Die Logik kennt eine Unzahl aller nur möglichen und unmöglichen, freilich immer formal richtigen Schlüsse. Wir haben es hier nur zu thun mit der Ableitung jener elementaren Schlüsse, aus welchen alle andern hervorgehen. Diese Ableitung ist höchst einfach. Wie das Urtheil weiter nichts ist als der ausgesprochene, in allen seinen Theilen bestimmte Begriff, so ist der Schluss nichts weiter als das durch Ausschluss alles „Andern" verificirte und rectificirte Urtheil; folglich: wieviel Urtheile, soviel Schlüsse.

Wir bedürfen auch keiner nochmaligen, ausführlichen und eindringlichen Ableitung der Urtheile, weil wir uns auf die vorhergehende Betrachtung des Urtheils berufen können. Es wird nur nöthig sein, in aller Kürze darauf hinzuweisen, dass die drei Arten von Urtheilen sich nach den dreifachen Beziehungen der Begriffe richten: Nach der Beziehung auf sich selbst, ferner auf alles andere begriffliche Sein und Wesen und endlich nach der Beziehung auf den urtheilenden

Verstand, wonach die drei Arten von Urtheilen entstehen: die Urtheile der Qualität, der Relation und der Modalität. Es sei auch noch erwähnt und erinnert, dass wir das sogenannte Urtheil der Quantität, welches, beiläufig gesagt, mit der eigentlichen Quantität der Dinge nichts zu thun hat, gar noch nicht als Urtheil ansehen können, weil man hierbei auf die Aussage oder das Prädikat, wodurch das Urtheil doch erst zum Urtheile wird, gar keine Rücksicht nimmt und nichts weiter als den Singular oder Plural des Subjects in Betracht zieht.

Der Begriff tritt zunächst in Beziehung zu sich selbst, um uns dadurch und damit alle seine Theile und Eigenschaften als feste und ausgesprochene Bestimmungen seiner selbst klar- und darzulegen; das geschieht im Urtheil der Qualität. Das Urtheil der Qualität ist dreierlei Art, bejahend, verneinend und descriptiv oder narrativ, je nachdem man auf die Position oder Negation und durch beide angeregt auf alle Positionen oder Negationen des Subjectsbegriffes rücksichtigt. Man kann darum das letztere auch ebensogut als das unendliche oder limitirende Urtheil bezeichnen. Die Determination der Qualität ist aber ganz unmittelbar auch mit der Negation behaftet, damit tritt sie in Relation mit der bereits beurtheilten und aufgeschlossenen Bestimmtheit alles Daseins. Das Urtheil der Qualität schlägt um in das Urtheil der Relation und wird zum assertorischen, problematischen und disjunctiven oder aber conjunctiven, je nachdem behauptet wird, es ist so, es kann so sein oder auch nicht, es ist entweder so oder so — oder es ist weder so noch so. Wenn nun diese Urtheile gleichzeitig auch auf den urtheilenden Verstand bezogen werden, so gehen sie in das Urtheil der Modalität über und werden zum kategorischen, hypothetischen und apodiktischen Urtheil, indem der Verstand, auf sie gestützt, die Wirklichkeit, Möglichkeit oder Nothwendigkeit derselben aussagt. ⊦ Diese Aussage soll nunmehr aber auch abgeleitet, erfolgert und bewiesen werden; das will bedeuten, es soll

auch angegeben werden, woher dieselbe ihren Ursprung genommen, wie wir dazu gekommen sind, diese Aussage zu thun und als feste und gewisse Bestimmung in den Schatz des Wahren aufzunehmen — das Urtheil wird zum Schluss.

Der unmittelbare, unbewusste, irrationale Schluss findet in den drei Sätzen der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten sein volles Genüge. In einem jeden ausgesprochenen Begriffe oder Urtheile liegt aber ein solcher Schluss verborgen. Wir haben einen elastisch-flüssigen Körper als Luft identificirt; als solcher hat er sich in Gegensatz und Widerspruch gesetzt mit allen tropfbar flüssigen und festen Körpern; er ist also nichts Anderes, folglich ist er Luft. Auch der vermittelte, rationelle Kunstschluss unterscheidet sich nicht wesentlich hiervon. Wir haben in diesem nichts weiter als die Naturanlagen des Schliessens zur Kunst ausgebildet. Allerdings ist durch diese Kunst des Schliessens die Naturanlage sehr vervollkommnet und vervollständigt worden. Nehmen wir den einfachen Schluss: „Die Luft ist schwer". Unmittelbar erkennbar ist das bei elastisch flüssigen Körpern nicht; allein wir wissen, dass die Luft ein Körper, dass der Körper schwer ist und schliessen nun ohne weitere Experimente auch auf die Schwere der Luft. Der regelrechte Schluss würde also lauten: „Der Körper (alle Körper) ist schwer (besitzt eine specifische Schwere); die Luft ist ein Körper; folglich ist die Luft schwer". Wir haben also zunächst den auf dem Satze oder Gesetze der Identität beruhenden Bestimmungssatz: „Der Körper ist schwer"; dann den auf dem Satze oder Gesetze des Gegensatzes oder Widerspruchs beruhenden Beziehungssatz: „Die Luft ist ein Körper", also nicht etwa wie die ungebildete und kindliche Anschauung der Naturvölker, ja selbst noch der alten Culturvölker, wähnte: ein geistiges Wesen. Und nun der Schlusssatz: „folglich ist die Luft schwer." Die beiden ersten Sätze beruhen also ganz wie bei dem irrationalen Schlusse auf Identität und Gegensatz; allein der Schlusssatz — begnügt der sich auch mit dem Satze des ausgeschlossenen Dritten?

5. Wenn man sagt: „Die Luft ist kalt, die Luft ist warm", Sätze, die unmittelbar gewusst, weil sie durch die Sinnesempfindung unterstützt werden, da ist der Satz oder das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten noch zureichend; die Luft ist kalt, soweit sie nicht warm und ist warm, soweit sie nicht kalt ist — ein Drittes giebt es nicht. Wenn man jedoch sagt: die Luft ist ein Körper, so verhält es sich damit ganz anders — das ist nicht unmittelbar klar. Man kann die Luft weder mit dem Auge sehen, noch mit den Händen betasten; sie muss sich uns in ganz anderer Weise bemerkbar machen, wir müssen nach ganz andern Gründen uns umthun, um der Körperlichkeit der Luft inne zu werden. Trotzdem behaupten wir mit voller Sicherheit, die Luft ist ein Körper, die Luft ist schwer. Wir müssen doch hierzu unsere „zureichenden Gründe" haben, und so ist es auch. Wenn wir sehen, welche Tragfähigkeit die Luft besitzt, wenn wir wahrnehmen, welche mächtige Gewalt sie in bewegtem Zustande ausüben kann, wenn wir erkennen, welch' mächtigen Druck die Luft auf die Quecksilbersäule des Barometers ausübt, dann können wir nicht anders sagen, als die Luft ist ein Körper, die Luft ist schwer.

Dem rationalen Schlusse genügt nicht der Satz des ausgeschlossenen Dritten, der muss auch noch seine zureichenden Gründe haben, um seine Operation vollziehen zu können. Hiermit aber gelangen wir noch zu einem neuen Satze oder Gesetze des Schlusssatzes, das ist der Satz des zureichenden Grundes. „Ein Urtheil", sagt Ueberweg in seiner Logik, „lässt sich aus andern (sachlich von ihm verschiedenen) Urtheilen dann und nur dann ableiten und findet in ihnen seinen zureichenden Grund, wenn der logische Gedankenzusammenhang einem (realen) Causalzusammenhange entspricht. Die Vollendung der Erkenntniss liegt darin, dass der Erkenntnissgrund mit dem Realgrunde zusammenfalle." Das ist ganz richtig; allein so selbstverständlich, gleichsam tautologisch, dass es gar nicht gesagt zu werden brauchte. Erkenntniss ist immer

nur Erkenntniss eines Objects, eines betrachteten Gegenstandes oder Causalzusammenhanges, einer Eigenschaft oder Thätigkeit, oder was es sonst noch sein könnte. Mit den andern drei Sätzen verhält es sich ganz ebenso. An sich sind es allein die logischen Formeln, nach welchen sich die Erkenntniss des Realen vollzieht. Diese Formeln, welche man recht gut in einer besondern Wissenschaft der formalen Logik behandeln kann, bleiben vollkommen leer, wenn sie nicht durch den realen Sach- und Thatbestand ausgefüllt werden. Der Satz des zureichenden Grundes bedeutet an dieser Stelle nichts mehr und nichts weniger, als dass dem den Schluss vollziehenden Verstande der Satz des ausgeschlossenen Dritten nicht zureicht und sich derselbe darum nach andern zureichenden Gründen umsieht; oder aber das rein negative Moment und Argument genügt nicht, es sollen, um einen bündigen Schluss zu erlangen, auch alle die positiven Momente und Argumente zugezogen werden.

Man hat von jeher diesem Satze vom zureichenden Grunde das grösste Gewicht beigelegt, weil man in ihm die Wiedervereinigung der getrennten rein logischen und realen Elemente anschauen zu können vermeinte. Alles was geschieht, vollzieht sich vermöge zureichender Gründe nach den Gesetzen von Ursache und Wirkung, sowohl in der äussern Welt als auch in der innern Erkenntniss. Die Realgründe sind darum auch die Erkenntnissgründe. Alle Wahrheit hat ihre Hauptcontrolle an dieser Uebereinstimmung, so lehren in gleichmässiger Weise ältere und neuere Philosophen. Die vier Realgründe alles Seins: Stoff, Form, Ursache und Zweck gelten dem Aristoteles als ebensoviele Erkenntnissgründe desselben.

In Bezug auf unsere syllogistische Thätigkeit wird der Satz vom zureichenden Grunde wohl erst von Leibnitz zur vollen Geltung gebracht, als das Principium, kraft dessen wir erkennen, dass kein Factum als wirklich und kein Satz als wahr bezeichnet werden könne, ohne den zureichenden Grund, warum es vielmehr so als anders sei. Kant sagt:

„Alle Veränderungen geschehen nach den Gesetzen der Verknüpfung von Ursache und Wirkung", und betrachtet dieses Gesetz der Causalität als Grund möglicher Erfahrung oder der objectiven Erkenntniss der Erscheinungen in der Zeit. Freilich, da er vom Dinge an sich nichts wissen will, so ist ihm dieser nur ein synthetischer Grundsatz a priori, der über das Sein und Wesen der Dinge nichts aussagt. Am gründlichsten und ausführlichsten ist der Satz vom zureichenden Grunde von Schopenhauer in einer besondern Schrift: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" behandelt worden. Er meint den Satz vom zureichenden Grunde alles Werdens, Erkennens, Seins und Handelns. Es steckt in allen diesen Annahmen sehr viel Unklares und Unwahres, welches allesammt in der Vermischung des Logischen und des Realen, des Innern und des Aeussern, des Weltgedankens und der Gedankenwelt seinen Grund hat.

6. Was ist denn nun aber in der That dieser Satz vom zureichenden Grunde? Nichts anderes und nichts weiter als die Anwendung realer Verhältnisse auf die Operation des Denkens; als das Uebersetzen der Realgründe in Erkenntnissgründe oder bessser und genauer, als die Anwendung des Gesetzes der Causalität auf die Gesetze des Syllogismus. Selbstverständlich ist das Logische vom Realen abhängig; denn worauf sollte sich das logische Erkennen anders beziehen dürfen als auf das Innewerden realer Dinge und Verhältnisse? Ein reines Erkennen und Wissen giebts nicht, sondern nur rein logische Formen und Formeln, wonach sich das Erkennen vollzieht. Das Logische ist überhaupt etwas anderes als das Reale, das Erkannte als das Gegenständliche, das Innere als das Aeussere, das Wissen als das Sein — und demgemäss die Gedankenwelt als der Weltgedanke. Allein leugnen lässt sich's darum nicht, dass erst die Gedankenwelt sich an dem Weltgedanken gebildet hat; es ist demgemäss leicht zu fassen, wie die Realgründe sich in Erkenntnissgründe umsetzen. Beide sind jedoch so wenig Eins, dass von Realgründen

füglich gar nicht gesprochen werden sollte. Hier im Realen herrscht bloss das Gesetz von Ursache und Wirkung; ist nun das Reale zur Erkenntniss geworden, kann es selbstverständlich auch zu Realgründen werden, woraus eine logische Schlussfolgerung gezogen werden kann; alsdann sind aber die Realgründe auch Erkenntnissgründe, wie die Erkenntnissgründe Realgründe — das heisst, Beides fällt in Eins zusammen. Es kann nun nicht fehlen, und man braucht das auch garnicht ängstlich zu vermeiden, dass wie das Reale in das Logische, also auch das Logische in das Reale übersetzt und übertragen wird, dass man nämlich das Gesetz von Grund und Folge auch auf das Gesetz von Ursache und Wirkung anwendet; besonders wird es in der Sprechweise gar nicht zu vermeiden sein, dass Ursache und Wirkung mit Grund und Folge häufig verwechselt wird. Logisch genau unterschieden darf man jedoch niemals vergessen, dass Ursache und Wirkung lediglich ein Weltgesetz, hingegen Grund und Folge lediglich ein Denkgesetz ist.

Man darf sich durch unsere alltägliche Denk- und Sprechweise nicht irre machen lassen; in der äussern Natur giebt es kein Verhältniss von Grund und Folge, sondern nur von Ursache und Wirkung. Soviel und so klug, so tief- und scharfsinnig man auch von dem Weltgrunde, von dem Urgrund alles Seins, von dem zu Grunde gehen der Dinge reden mag, — Grund und Folge ist lediglich ein logisches Verhältniss, das man zwar sehr gut auch auf das Causalverhältniss anzuwenden vermag, ohne dass man den Gültigkeitsbereich der Beiden zu verrücken braucht. Was im Logischen Grund und Folge, das ist im Realen Ursache und Wirkung. Beide Verhältnisse haben das mit einander gemein, dass überall da, wo das eine Verhältnissglied gegeben ist, das andere mit Nothwendigkeit daraus hervorgeht.

Wie aus der Ursache mit Nothwendigkeit die Wirkung, so entspringt aus dem Grunde mit Nothwendigkeit die Folge. Grund ohne Folge ist ebenso unmöglich als Ursache ohne

Wirkung. Sind ja beide nur soweit Grund und Ursache, als sie Folge und Wirkung haben. Darum muss aber auch die Ursache mit ihrer Wirkung, der Grund mit seiner Folge stets adäquat sein. Kleine Ursachen grosse Wirkungen — ist eine logische und reale Unmöglichkeit; der Irrthum kann nur daraus entstehen, dass wir Wirkungen und Folgen kennen, Grund und Ursache aber nicht immer oder nicht vollständig.

Doch davon soll ja gar nicht geredet werden, sondern nur von ihren gegenseitigen Beziehungen und ihrem Geltungsbereich. Das Logische bezieht sein Material aus dem Realen und verwerthet und verwendet dasselbe zum Aufbau einer ganz besondern Welt. Diese Welt tragen wir in unserm Innern und holen aus ihr die nothwendigen Aufschlüsse zu Erkenntniss und Verständniss der realen Welt hervor. Ursache und Wirkung würden in alle Ewigkeit unerkannt und unverstanden bleiben ohne ihr Analogon, ohne ihr Abbild in der geistigen Welt, welches wir in Grund und Folge erblicken. Eines erzeugt, eines erklärt das andere. Realgründe bieten Erkenntnissgründe, Erkenntnissgründe erklären Realgründe oder Ursachen. Wenn es regnet, wird es nass, draussen ist es nass, folglich hat es geregnet. Das ist eine gar triviale Schlussfolgerung und trotzdem wäre daraus unendlich viel über das Wesen und die Unterscheidung von Ursache und Wirkung, Grund und Folge, — über Realgründe und Erkenntnissgründe zu lernen.

7. Der Schluss kann des Satzes vom zureichenden Grunde, oder aber der zu Erkenntnissgründen gewordenen Realgründe nicht entbehren. Welcher Art nun auch dieser Schluss sein möge, immer und überall werden wir die Mitwirkung von Realgründen constatiren können; in ihnen haben wir den sogenannten Mittelbegriff zu sehen, aus welchem der Schluss dann mit Nothwendigkeit gefolgert werden kann. Dieser Schluss ist, wie gesagt, nur das aufgeschlossene oder erschlossene Urtheil, — wie viel Urtheile so viel Schlüsse. Es giebt mithin drei Arten, nämlich

Schlüsse der Qualität, der Relation und der Modalität. Dem Urtheile der Qualität gemäss giebt es nun auch einen bejahenden, verneinenden und limitirenden Schluss. Bleiben wir bei unserm bereits gebrauchten Beispiele: „Die Luft ist schwer.“ So ganz unmittelbar durch die Sinne kann ich das nicht erkennen, es soll mithin erschlossen werden. Wir gehen dabei aus von den allgemeinen Eigenschaften an den Körpern, zu welchen die Luft doch auch zählt. Und nun lautet der einfache qualitativ bejahende Schluss: „Der Körper ist schwer, die Luft ist ein Körper, folglich ist die Luft schwer.“ Daraus folgt mit Nothwendigkeit der Schluss in seiner negativen Form. „Kein Körper ist ohne Schwere, die Luft ist ein Körper, folglich ist die Luft nicht ohne Schwere.“

Mit dem also positiv und negativ verificirten Urtheil ist uns die gesammte Qualität des Gegenstandes aufgeschlossen. So ist er und nicht anders; alles Anderssein ist also ausdrücklich von ihm „ausgeschlossen“. Die Luft ist nicht ohne Schwere, sie ist aber auch nicht ohne alle die andern Qualitäten, welche zu dem Begriffe „Luft“ gehören. Damit ist der Umschlag und Uebergang erlangt zu dem unendlichen oder limitirenden Schlusse. Dieser Schluss lautet nun aber schon ganz anders. Es handelt sich ja nicht mehr um Verificirung und Rectificirung der Qualität, diese ist ja schon erfolgt, es handelt sich nur noch um Vervollständigung der Qualität und um die Verneinung und Grenzbestimmung allem Andern gegenüber. Es braucht darum auch nicht mehr von der allgemeinen Körperbeschaffenheit ausgegangen zu werden, da der Gegenstand im Einzelnen ja schon qualificirt ist. Der Schluss lautet nunmehr: Die Luft oder der luftartige Körper hat alle diese Beschaffenheiten (diese Beschaffenheiten werden dabei genannt); dieser Körper ist Luft, folglich hat er auch alle diese Beschaffenheiten. Die negative Form ist selbstverständlich eben so richtig. Die Luft oder der luftartige Körper ist nicht ohne diese Beschaffenheiten, dieses ist ein luftartiger Körper, folglich ist er nicht ohne diese Beschaffenheiten. Der Gegenstand ist damit vollständig qualificirt und qualitativ umschrieben begrenzt und beschränkt.

8. Mit dieser Umgrenzung ist eine Beziehung mit allem Andern, besonders Gegentheiligen und Conträren hergestellt, und damit ist der Schluss der Qualität in den Schluss der Relation übergeleitet. Der erste Schluss der Relation ist der Schluss der Assertion. Dieser Schluss schliesst fast ebenso wie der Schluss der Qualität, wir setzen nur das schon als gewiss voraus, was wir im Schlusse der Qualität erst haben erschliessen müssen. „Die Schwere ist eine allgemeine Eigenschaft der Körper, die Luft ist ein Körper, folglich ist die Luft schwer“. Wir haben mit diesem Schlusse über irgend eine von den Qualitäten der Luft nichts aussagen, wir haben nur die Luft mit andern ähnlichen Wesenheiten in Beziehung bringen und durch ein unterscheidendes Merkmal von diesen trennen wollen. Die Luft ist schwer; es giebt aber ähnliche spirituelle und imponderable Wesenheiten, welchen diese Eigenschaft nicht beigelegt werden kann, das ist der Sinn dieses Schlusses. Doch die blosse Assertion lässt die Sache wenigstens nach einer Seite noch als ungewiss erscheinen; wir können es als wahr annehmen oder vorläufig auch noch bezweifeln. Der Zweifel nach der Seite, mit welcher die Sache in Beziehung gesetzt worden ist, bleibt bestehen, — der assertorische Schluss wird zum problematischen Schlusse. „Alles Luftartige ist entweder ponderabel oder imponderabel; dieser Gegenstand ist ein luftartiger, folglich ist er ponderabel oder imponderabel“. Bei dem lediglich problematischen Schlusse kann jedoch die Erkenntniss unmöglich verharren, der Schluss sucht nach Gewissheit, sonst wäre er eben nicht der Schluss. Der Schluss sucht also das Problem zu lösen; dieses geschieht entweder durch Conjunction oder Disjunction der disparaten und entgegengesetzten Eigenschaften oder Bestimmungen, wodurch sich entscheiden soll, welche von diesen dem Gegenstand eigen sind und welche nicht. Der problematische

Schluss wird zum disjunctiven oder conjunctiven. „Die luftartigen Wesenheiten sind entweder schwer oder spirituell oder imponderabel, die Luft ist aber weder spirituell noch imponderabel, folglich ist sie schwer“. Oder in conjunctiver Form: „Wenn die luftartigen Wesenheiten entweder schwer oder spirituell oder imponderabel sind, die Luft aber weder spirituell noch imponderabel ist, so ist sie folglich schwer“.

Das Alles ist aber nicht nur der Gang unseres Schliessens sondern auch der Gang unseres Erkennens und Forschens; beide laufen einander parallel; in dem Kampfe um die Wahrheit und Erforschung der Wirklichkeit marschiren beide einander zur Seite in gleichem Schritt und Tritt. Die Erkenntniss aber, welche in ihren Schlüssen bis hierher gelangt ist, entscheidet nunmehr, welcher Grad von Gewissheit der erschlossenen Erkenntniss beizulegen sein wird — der relative Schluss geht in den modalen über.

9. Der Schluss der Modalität ist zunächst ein kategorischer. „Alle Körper sind schwer, die Luft ist ein Körper, folglich ist die Luft schwer“. Es handelt sich hier nicht mehr um eine qualitative Bestimmung und Bestimmtheit des Gegenstandes, auch nicht um die relative Beziehung der Bestimmtheit zu ihrem Anderssein; es soll nunmehr der Grad der Wahrscheinlichkeit ausgedrückt werden, welche wir dem Urtheile zuschreiben. Durch Qualitätsbestimmung und Relationsbeziehung aber haben wir erfahren, dass nicht nur diesem und jenem, sondern dass, soweit unsere Erfahrung reicht, allen Körpern diese Eigenschaft beizulegen ist, da alle irgend ein specifisches Gewicht haben und alle dem Gesetze des Falles gehorchen. Von den festen und flüssigen wissen wir das gewiss und so schliessen wir denn auch von ihnen auf die luftartigen. Der Bestimmungssatz lautet darum auch nicht mehr „der Körper“ sondern „alle Körper sind schwer“. Doch das Misstrauen des erkennenden Verstandes ist damit noch lange nicht beseitigt. Gut, alle Körper sind schwer — wer sagt mir denn,

dass die Luft ein Körper ist? Bisher war das Augenmerk lediglich auf diese Bestimmung gerichtet und diese Meinung vorherrschend; hat man sich erst einmal von der Wahrheit des Bestimmungssatzes überzeugt, so darf man sich auch von der Gewissheit aller andern Theile des Schlusses versichert halten. Wissen wir einmal, dass alle Körper schwer sind, nun so dürfen wir auch getrost der Luft diese Eigenschaft beilegen. Als man das nun so kategorisch hinstellte, da wurde der Verstand misstrauisch — wenn nun die Luft gar kein Körper wäre? — Falls die Luft aber doch ein Körper ist, dann wird der Schluss auch richtig sein; wir haben also nur nöthig, unsern kategorischen Schluss hypothetisch zu fassen, und Alles hat seine Richtigkeit: „Alle Körper sind schwer, gesetzten Falles, die Luft sei ein Körper, dann ist die Luft schwer“. Wissen wir nun genau dass die Luft ein Körper ist, so können wir mit apodiktischer Gewissheit schliessen, dass die Luft auch schwer ist. Der apodiktische Schluss dreht darum die Sache um, macht den Beziehungssatz zum Bestimmungssatz und schliesst nunmehr mit voller Sicherheit und Gewissheit: „Die Luft ist ein Körper, nun sind aber alle Körper schwer, folglich muss auch die Luft schwer sein“. Wir haben die Wahrheit nunmehr nicht mehr in kategorischer Form „es ist so“ oder in hypothetischer „es könnte so sein“, sondern in apodiktischer Form „es muss so sein“. Wir haben nicht nur die Wirklichkeit, sondern auch die Möglichkeit bewiesen, haben gesehen, dass das Wirkliche auch möglich, das Mögliche auch wirklich ist, das aber bedeutet — die Nothwendigkeit.

10. Diese Ableitung des Schlusses möchten wir unsern Logikern recht dringend empfehlen. Möglich, dass die arg miscreditirte Logik auf neuer Basis allgemein verständlich sich aufbauen und selbst als Schulwissenschaft sich mit Nutzen verwerthen liesse. Mit diesem endlosen, verwirrenden und verwirrten Formelkram wird der Wissenschaft kein besonderer Dienst geleistet und ihre Fortbildung eher ge-

hemmt als gefördert. Begriff, Urtheil, Schluss sind, wie man sieht, nichts wesentlich Verschiedenes. Der Begriff ist die noch rein an sich und in sich seiende und für sich bleibende Wesenheit; allein auch eine Wesenheit können wir ihn noch nicht nennen, denn wir wissen noch nicht, was er ist, sondern nur erst, dass er ist; er ist die implicirte, beziehungslose, unausgesprochene Wesenheit. Mit dem Augenblicke, dass er zur Aussprache gekommen, wird der Begriff zum Urtheil, und wenn dieses Urtheil auch weiter nichts enthielte als den ausgesprochenen Begriff selbst. Wenn wir sagen „Luft", so haben wir schon ein Urtheil gesprochen, „diese Wesenheit ist Luft". Das unterscheidende Merkmal des Urtheils ist nur sein Ausgesprochensein; das Urtheil ist nichts weiter als der ausgesprochene Begriff, sei es nun der Begriff implicite oder explicite, der Begriff in seiner Ganzheit oder der in seine qualificirten Beschaffenheiten zerlegte Begriff. Erst mit diesem Ausgesprochensein treten die reichen Bestimmungen und Beziehungen des Begriffes in Kraft und Klarheit hervor. Der Satz: „Jede Bestimmung ist Verneinung" ist nur so lange wahr und richtig, als wir auf dem Standpunkte des rein begrifflichen Seins verharren. Der reine an- und für-sich-seiende noch unausgesprochene Begriff hat weiter keine Bestimmungen als die Verneinung alles andern. Und die meisten Philosophen der neuern Philosophie seit Cartesius sind über diesen Standpunkt noch nicht hinausgekommen. Sie waren noch zu sehr in ihr inneres Begriffsleben versunken und eingesponnen und hatten noch nicht diese innere Welt mit der äussern zu assimiliren und zu identificiren vermocht. Noch Hegel sehen wir, wie er völlig abgeschlossen über sich allein brüten und die Schattengestalten seiner Gedankenwelt als die höchsten Wesenheiten des Seins ausgeben konnte. Das höchste in Weltgedanken und Gedankenwelt ist ihm der Begriff. Die lebendige Beziehung mit der Aussenwelt, wie sie uns in Natur und Wissenschaft begegnet, fehlt ihm, wie allen seinen Vorgängern. Sie haben allesammt noch nicht mit freudiger Bestimmtheit und Entschiedenheit „geurtheilt". Das Urtheil ist ihnen nur eine leere Form, welche ausser aller Beziehung steht mit der hohen und frohen Empfindung des hie und da sogar zu ausgelassener, bacchantischer Lust gesteigerten Verkehrs mit Natur und Menschen. Mit dem Schlusse, welcher ja weiter nichts ist als das begründete und bewiesene Urtheil, verhält es sich ganz ebenso. In den Formen der Darapti, Felapton, Datisi und Ferison können wir eine Lebensbeziehung nicht entdecken.

Der Schluss ist nach Hegel die Einheit von Begriff und Urtheil. Im Urtheil nämlich und ganz besonders im apodiktischen Urtheil hatte die sonst leere Copula ihre Erfüllung gefunden. Die im Urtheil entzweite und in Besonderheiten aufgelöste Allgemeinheit des Begriffes wurde hierdurch in ihrer Einheit wieder hergestellt. Wir haben nunmehr im Begriffe drei Momente. Seine allgemeine Natur hat durch die Besonderheit sich äussere Realität gegeben und hierdurch und durch die negative Reflexion in sich selbst sich zum Einzelnen gemacht. Nämlich so: Das Urtheil hatte gesagt: „das Allgemeine ist ein Besonderes", also nicht das Allgemeine; es zeigt sich aber doch als das mit dem Allgemeinen identische, seine Negation kehrt sich also gegen es selbst und treibt es wieder in die Allgemeinheit zurück. Jetzt haben wir ein Allgemeines, das zugleich ein Besonderes ist, nämlich ein Einzelnes; eben diese Einzelheit, welche durch die Besonderheit vermittelt wieder in die Allgemeinheit sich erhebt und sich identisch mit sich macht — ist der Schluss. „Das Wirkliche ist Eins, aber ebenso das Auseinandertreten der Begriffsmomente und der Schluss der Kreislauf der Vermittlung seiner Momente, durch welchen es sich als Eins setzt".

Was uns in dieser Ab- und Herleitung des Schlusses nicht anstehen will, ist erstlich der Umstand, dass die Erfüllung des leeren Ist, der Copula, erst durch den Schluss herbeigeführt werden soll, während das Urtheil doch schon diese Erfüllung im Begriffe vorgefunden und von diesem sie

mitbekommen und mitgenommen hat. Dieses Ist würde ewig leer bleiben, wenn es nicht fortwährend aus dem Begriffe schöpfend, sich seine Fülle aneignen wollte. Ferner wird gesagt, der Schluss sei die Einheit von Begriff und Urtheil; — alle drei aber sind Eines was das Andere und bezeichnen nur die Stufen fortschreitender Klarheit und Gewissheit. Endlich wird die Allgemeinheit als eines der Momente des Schlusses genommen, während uns doch diese Allgemeinheit, worauf alle unsere Gewissheit beruht, durch den Syllogismus erst erschlossen werden soll.

Es ist zwar auch schon früher bei dem Begriffe vielfach von der Allgemeinheit die Rede gewesen — und warum auch nicht, da dieses Wort einen feststehenden, allgemein verstandenen Begriff bezeichnet. Ein Anderes jedoch ist es, wenn wir ein Wort in der Diction gebrauchen, ein Anderes wieder, wenn wir einem Begriffe seine Stelle im System anweisen wollen. In diesem Falle stellen wir uns, als hätten wir früher von der Sache noch gar nichts gewusst, als wäre uns ihr Verständniss, vermittelt durch die vorhergegangene Entwicklung, plötzlich erst aufgegangen. So tritt die Allgemeinheit erst auf nach und nicht vor dem Schlusse. Bei Hegel freilich ist das etwas ganz anderes. Sein „Sein", womit er die Gesammtentwicklung beginnt, ist ihm ja schon ohnedies das schlechthin Allgemeine.

Im Begriffe sind alle diese Formen noch nicht vorhanden. Eben erst durch die Wahrnehmung der Gedankenwelt zugekommen, wird der Begriff erst durch die Vorstellung fixirt und in das geistige Eigenthum des Innern übertragen. Wahrnehmung und Vorstellung entsprechend, erlangen wir gleichsam als Stoff und Form des Begriffes seine beiden Momente, Umfang und Inhalt; weitere logische Formen treten am Begriffe, so viele Arten desselben es auch geben mag, noch nicht hervor. Mit dem Augenblicke, da der Begriff zur Aussprache kommt und Urtheil wird, zeigen sich auch die verschiedenen logischen Formen. Ob diese mit einem Male sich bilden, ob eine aus der andern hervorgeht, — bei der wissenschaftlichen Darstellung muss jedenfalls die richtige Reihenfolge gewahrt werden. Mag Trendelenburg immerhin Recht behalten, dass diese Formen nicht auseinander entstehen, „sondern gemeinsam aus den aufeinander bezogenen Seiten des Begriffes" — eine Gradation immer mehr erweiterter und umfassenderer Formen ist jedenfalls vorhanden; es sind die Stufen, von denen immer eine zur andern hinführt, und diese Aufeinanderfolge darf bei der Darstellung nicht ignorirt werden. So gelangen wir von einem Urtheil zum andern Urtheil und in ganz gleicher Weise von Schluss zu Schluss. Der Schluss ist ja nur das bewiesene Urtheil und beide sind nur die völlige Ausbildung und Ausgestaltung des Begriffes. Im Urtheil erlangt der Begriff Bestimmtheit und Klarheit, im Schlusse Gewissheit und Wahrheit. Im Urtheil haben wir den Begriff in seiner Umgrenzung und Vereinzelung, im Schlusse dagegen in seiner Verallgemeinerung und Verkettung mit allem andern begrifflichen Sein.

11. „Alles ist ein Schluss", sagt Hegel, „weil alles vernünftig ist. Im Schlusse „realisirt" sich der Begriff. Diese Realisirung aber, die Totalität, ist in allen ihren Bestimmungen und Beziehungen und die durch Aufheben der Vermittelung als unmittelbare Einheit sich bestimmt hat — ist die Objectivität". Hegel meint damit alles, was als ein Object betrachtet und angeschaut wird: Gott, Mensch Welt — ist nur ein Schluss. Hegel betrachtet zunächst die drei Formen der Objectivität: Mechanismus, Chemismus und Zweckbeziehung und müht sich, dieselben auf den Syllogismus zurückzuführen. So wird alles Reale ins Logische übersetzt. Die Proteus-Natur der Hegel'schen Dialektik bringt eben alles zu Wege. Die Hegel'sche Philosophie unterscheidet nicht zwischen Weltgedanke und Gedankenwelt, sie unterscheidet nicht einmal zwischen Gedanke und Welt. Der reine Gedanke ist der Urstoff alles Seins. Der reine, sich selbst denkende Gedanke ist alles zu gleicher Zeit; er ist die Philosophie, er ist die Welt und die Welt-

schöpfung, alles in einer und derselben Beziehung. Nachdenken heisst nach Hegel nachschaffen. Es ist nur die Consequenz seiner Philosophie, selbst alle greifbaren, materiellen, lebenswarmen, thatkräftigen, bewegungsfreudigen Realitäten und Objectivitäten in reine Gedanken umzusetzen. Freilich nur der unvergleichliche Riesengeist eines Hegel vermochte das feste All in diesen pneumatischen Aether aufzulösen; ja, ihm in seinen Denkoperationen auch nur zu folgen, bedarf es eines „Lesbischen Schwimmers."

„Alles ist ein Schluss"; der Satz wäre richtig, wenn Ursache und Wirkung mit Grund und Folge identisch wären, wie denn in der That beide sowohl im Leben als auch in der Wissenschaft gar zu häufig als identisch betrachtet und ausgesprochen werden. Das ist jedoch nicht richtig. Ursache und Wirkung ist der Ausdruck eines realen, Grund und Folge ist der Ausdruck eines logischen Verhältnisses. Beide sind einander analog, aber sie sind nicht dasselbe. Nur weil beide die Ausdrücke sind für ein gewisses Causalitätsverhältniss und eines aus dem andern hervorgeht, können beide promiscue gebraucht werden. Die Ursache ist der Grund aller ihrer Wirkungen, der Grund ist die Ursache aller daraus abgeleiteten Folgerungen; durch diesen wechselbezüglichen Sprachgebrauch dürfen wir uns jedoch nicht beirren lassen. Ursache und Wirkung, Grund und Folge sind von einander grundverschieden. Ursache und Wirkung ist die Produktionsform in der Natur, Grund und Folge ist die Produktionsform im Geistesleben. In dem ersteren Verhältnisse offenbart sich die Naturkraft, in dem letzteren die Geisteskraft; die Naturkraft wirkt unbewusst, die Geisteskraft mit Bewusstsein. Sofern wir in der Natur die ordnung- und zweckbestimmende Thätigkeit des Geistes zu vermuthen irgend einen Grund haben, können wir auch auf das Ursachenverhältniss in der Natur das Grundverhältniss des Geistes übertragen. Grund und Folge kann also sehr wohl auch auf Ursache und Wirkung angewandt werden, gerade wie auch Ursache und Wirkung in Grund und Folge

umgesetzt wird. Ursache und Wirkung nehmen Form und Gestalt von Grund und Folge an und werden so zum Bestimmungs- oder auch Grundsatze, von welchem der Schlusssatz ausgeht. Was im Realen Ursache und Wirkung ist, das wird im Logischen zum Grunde, woraus die Folgerung des Schlusses gezogen wird.

Unter den Philosophen neuester Zeit hat Adolf Trendelenburg in seinen „logischen Untersuchungen" diese Beziehungen am genauesten und eindringlichsten in Rücksicht genommen. „Schon Aristoteles", sagt er, „hat diesen Parallelismus scharfsinnig nachgewiesen. Die formale Logik, die mit dem Realen nichts zu thun haben wollte, liess diese tiefe Andeutung linker Hand liegen. Immer wird der hervorbringende Grund, indem er seinen Inhalt entfaltet, den allgemeinen Mittelbegriff im Obersatz bilden; denn das Nothwendige setzt sich in die äussere Allgemeinheit um. Der Schluss muss, so oft er positiv ist, ihn in die erste Figur fassen, in der sich die Herrschaft des Gesetzes über den Umfang am reinsten ausspricht. Alle synthetischen Wissenschaften, die aus dem Grunde die Erscheinungen entwerfen, können dem aufmerksamen Beobachter Beispiele in Fülle geben, und um so treffender, je treuer sie den Gang des schaffenden Grundes wiedergeben". — Nehmen wir nur diesbetreffend unser bekanntes Beispiel: „Der Körper ist schwer, die Luft ist ein Körper, also ist die Luft schwer". Die Körperschwere bezeichnet in der äussern Natur ein Verhältniss von Ursache und Wirkung. Als Ursache wird die Anziehungskraft der Erde angegeben, hier wird dieses Verhältniss zum Bestimmungs- oder Grundsatze, woraus die Schwere der Luft gefolgert wird. Wir übertragen aber auch dies Grundverhältniss auf das Ursachenverhältniss, obschon dadurch ein geistiges Verhalten auf ein weltliches angewandt und der Weltgedanke anscheinend auch in eine Gedankenwelt umgewandelt wird. Die Berechtigung hierzu ist in dem Umstande zu suchen, dass wir es hier sowohl auf der einen wie auf der andern Seite nur mit der geistigen

Wesenheit zu thun haben; Weltgedanke oder Gedankenwelt — wir suchen in beiden nur den Gedankeninhalt, die Welt an sich lassen wir den Naturforschern wie überhaupt der exacten Wissenschaft. Das Ineinandergreifen analoger Verhältnisse und Beziehungen ist bei der durchgängigen Analogie beider Welten durchaus angemessen.

Hegel hat demnach doch so ganz Unrecht nicht, wenn er sagt: „Alles ist ein Schluss“. Die Natur spricht zu uns in lauter Bestimmungs- oder Grundsätzen: „Der Körper ist schwer; die Erde bewegt sich um die Sonne“; sie demonstrirt sich selbst und diese Behauptungen in allen den Vornahmen und Thätigkeiten, welche den Grund zu solchen Behauptungen enthalten. — Indem nun eine dieser Vornahmen und Thätigkeiten sich vollzieht, macht die Natur einen Schluss. Der Körper fällt zur Erde, folglich ist er schwer. Indem die Natur schafft und thätig ist, schliesst sie. Ihre Schlüsse unterscheiden sich von den Vernunftschlüssen nur dadurch, dass es lauter unmittelbare Schlüsse sind — ihnen fehlt der terminus medius, die Natur schliesst auch ohne zu urtheilen, ihr fehlt das ausgesprochene und sich aussprechende Unterscheidungsvermögen. Der ausgesprochene Vernunftschluss lautet anders: „Schwer heisst das Fallbestreben der Körper, der Körper fällt, folglich ist er schwer“. Oder: „Alles was fällt ist schwer, der Körper fällt, folglich ist er schwer“. Trotzdem ist jeder Vernunftschluss nur eine Nachahmung des Naturschlusses, alles unser Denken nur Nachdenken. Soweit kann man ja dem Hegel'schen Satze zustimmen. Die kleine Differenz besteht nur in dem Umstande, dass der Schluss an sich nur eine leere Form der Gedankenwelt ist, welche erst durch ihre Beziehung auf den Weltgedanken ihre Erfüllung findet. Bei Hegel ist jedoch der Schluss die Wesenheit; seine reale Beziehung und Erfüllung ist ein völlig gleichgültiges und zufälliges Etwas, welches nur in so weit an der geistigen Wesenheit theilnimmt, als es das Merkmal des Schlusses an sich trägt. Wir handeln denn doch wohl weit vernünftiger,

wenn wir eine jede Wesenheit innerhalb ihrer Sphäre betrachten und belassen, die Natur innerhalb des Bereiches und der Bethätigung von Ursache und Wirkung, das Denken innerhalb des Bereiches und der Bethätigung von Grund und Folge. Auf der Bethätigung von Grund und Folge beruht alles unser Wissen. Nicht alles Sein, wohl aber alles Wissen ist nur ein Schluss.

Zweiter Abschnitt.

Das Denken. — Das Reich des Intellects.

Erstes Kapitel.

A. Allgemeines. B. Besonderes. C. Erkenntniss.

1. Mit dem Schlusse ist die Begriffswelt erschlossen und beschlossen. Sie liegt vor uns klar und fest in allen ihren Theilen und Momenten. Erst durch den Schluss ist die Begriffswelt, die bisher noch immer an das äussere Object geknüpft war, zur rein innern Gedankenwelt umgewandelt. Bisher bewegten wir uns immer noch mehr oder minder im Bereiche des Weltgedankens; nunmehr sind wir in die völlig gesonderte, für sich bestehende Gedankenwelt eingetreten, die wir nun nicht mehr zu verlassen brauchen. Was wird denn von dem Schlusse weiter verlangt, als dass er uns die Pforten der Gedankenwelt erschliessen solle, damit wir uns darin nach Herzenslust ergehen, ihre Luft athmen, in ihrem Lichte uns sonnen und vom wahrhaften Baume der Erkenntniss und des Lebens die Früchte einsammeln können. Was war nun die erste, uns auf diese Weise dargebotene Frucht der Erkenntniss? Nichts weiter und nichts Anderes, als was auch schon in jedem Begriffe gelegen ist, mit jedem Worte ausgesprochen wurde, das aber wegen der Bestimmtheit und Besonderheit eines jeden Begriffes und Wortes noch nicht hat zum vollen Ausdrucke kommen können, nämlich das Allgemeine.

Wenn wir einen Begriff fassen, ein Wort aussprechen, so haben wir stets nur die Bestimmtheit und Besonderheit im Auge, und kann die Allgemeinheit, von der Bestimmtheit und Besonderheit völlig zurückgedrängt, noch gar nicht hervortreten. Niemand weiss und ahnt dabei, dass diese ausgesprochene Bestimmtheit des Begriffes ganz auf dem Allgemeinen beruht, ganz durch das Allgemeine ermöglicht wird. Der Begriff ist das noch völlig unbestimmte, unaufgehellte, stumme Allgemeine; es wird zu einem bestimmten, erhellten und ausgesprochenen im Urtheil; allein es wird eben durch die Bestimmtheit zurückgehalten, dass es in seiner wahren Gestalt noch nicht hervortreten kann, und jedermann glaubt nur diese besondere Bestimmtheit zu sehen und zu vernehmen. Da kommt nun der Schluss und beweist, dass diese Besonderheit nur eine Allgemeinheit, dass alles unser Denken und Sprechen sich in der Allgemeinheit bewegt, und dass diese Besonderheit an und für sich ohne die Allgemeinheit etwas ganz Unfassbares und Unaussprechliches ist. Nehmen wir nun den Begriff „Luft“. Jeder weiss, was Luft ist; sie macht sich unmittelbar durch Gefühl und Gehör bemerkbar, aber auch durch Gesichtswahrnehmungen vermittelst der mannigfaltigsten Wirkungen, welche sie hat und übt. Vorläufig ist sie nur durch diese sinnlichen Wahrnehmungen und Vorstellungen „begriffen“. Jetzt nennen wir sie bei ihrem Namen: Luft.

Wenn wir nun genauer zusehen wollen, so ist damit eine gar merkliche und merkwürdige Veränderung vorgegangen; aus einem in den mannigfaltigsten Besonderheiten sich darstellenden Gegenstande ist etwas ganz Allgemeines geworden. Alles was sich in diesen Besonderheiten offenbart, das wird allgemein mit dem Namen Luft bezeichnet und in dieser Allgemeinheit haben wir die Gewissheit und Wahrheit der Sache. Die Sprache aber lebt und athmet nur in dieser Allgemeinheit und stützt sich objectiv auf die Allheit der in diesen selbigen Erscheinungsweisen auftretenden Gegenstände, und subjectiv auf die Allheit der

Bezeichnungen und Benennungen dieser Gegenstände mit denselben Namen. Diese Allheit ist es auch, woraus der apodiktische Schluss seine Allgemeinheit herleitet. „Alle Körper sind schwer, also muss die Luft auch schwer sein". Dass die Luft ein Körper sei, ist durch die vorausgehenden Schlüsse erwiesen und dieser stillschweigende terminus medius bildet nunmehr die Voraussetzung, den Grund- und Bestimmungssatz. Denselben unmittelbaren Schluss haben wir bereits durchgemacht, wenn wir das Wort Luft aussprechen. Einen jeden solche bestimmte Beschaffenheiten an sich tragenden Körper nennen wir Luft, dieser ebenso beschaffene Körper muss darum auch als Luft bezeichnet werden. So wird die Allheit in der Sphäre des Seins zur Allgemeinheit in der Sphäre des Denkens, — die Allheit des Weltgedankens zur Allgemeinheit der Gedankenwelt.

2. Bevor wir uns in die Welt des reinen Gedankens versenken, wird zur Orientirung noch ein kleiner Rückblick vonnöthen sein. Nachdem wir die Wissenschaft des Weltgedankens vollendet hatten, waren wir zur Gedankenwelt gelangt, von welcher wir nun auch schon einen Theil hinter uns haben, die Lehre von einer Welt der Begriffe. Diese hat im Weltgedanken ihr Analogon in der Lehre von einer Welt der Dinge. Beide bilden gemeinsam die Welt der Erfahrung oder das Reich der Stoffe, des materiellen Daseins. Auch der Begriff wurzelt nicht nur im Materiellen, sondern bildet auch selbst die Materiatur, welche die Form des reinen Gedankens annimmt und damit zur Gedankenwelt sich aufbaut und ausbildet. Indem wir nun beide, diese dingliche und diese begriffliche Welt, neben einander stellen, wird sich uns manche Gleichheit, aber auch manche Verschiedenheit derselben zu erkennen geben. Die Hauptverschiedenheit besteht darin, dass auf der einen Seite das rein objective, auf der andern Seite das rein subjective Sein zur Vor- und Darstellung gelangt. Das Dingliche ist das rein Objective, das Begriffliche ist das rein Subjective. Unter dem Objectiven verstehen wir alles dasjenige, was sich

der menschlich-subjectiven Betrachtung darbietet, ganz ohne Hinsicht und Rücksicht darauf, was diese Betrachtung daraus für sich entnimmt; unter dem Subjectiven verstehen wir dasjenige, was die menschlich-subjective Betrachtung in den Objecten erkennt, ganz ohne Hinsicht und Rücksicht darauf, was das Object an sich ist.

Weltgedanke und Gedankenwelt stehen hier noch, um mit Kant zu reden, unter der Herrschaft der Perception oder besser Apperception, nämlich des einfachen Vorstellungsvermögens, dem die Kraft der Unterscheidung verliehen ist, dessen was vorstellt und wie dasselbe vorstellt, sowie dessen, was vorgestellt wird und ausserhalb der Vorstellung existent bleibt. Haben wir auch noch nicht die Gewissheit, dass das Subjective mit dem Objectiven in völliger Uebereinstimmung sich befindet, so muss doch nothwendigerweise eine gewisse Aehnlichkeit zwischen beiden bestehen, nämlich eine Analogie formeller Wissensgleichheit. Ding und Begriff sind nicht dasselbe, sind einander durchaus nicht gleich, aber sie sind in Gedanken einander vollkommen ähnlich. Das Ding ist das objective Modell und Vorbild des subjectiven Begriffes, der Begriff ist das subjective Nach- und Abbild des objectiven Dinges, formell sind beide Eins, materiell grundverschieden; so entwickeln sich beide getrennt, ein jedes zu einer besondern Welt. Doch dieses Getrenntsein lässt sie nicht zur Ruhe kommen, sie verzehren sich beide in der ungestillten Sehnsucht des Einen nach dem Andern und stehen nicht still und geben sich nicht zufrieden, bis sie in einer höhern Welt zur ewigen Vereinigung einander wiedergefunden haben.

3. Das gewonnene Resultat zum Ausgangspunkte nehmend, setzt die Entwicklung ihren Weg weiter fort. Dieses durch den Schluss gewonnene Resultat ist bereits angegeben, es ist das Allgemeine. Das Einzelne ist allgemein, das ist nicht nur, wie im Urtheil, ausgesprochen, nein, es ist nunmehr auch bewiesen, der Schluss hat es zur Wahrheit gemacht. Was ist nun dieses Allgemeine? Zuerst

und zunächst ist es nicht mehr das Einzelne. Es ist das über alle Zufälligkeit und Unsicherheit, über allen Wechsel und Wandel hinaus gekommene Feste und Beständige, das da lebt und bleibt, auch wenn alles Einzelne, dem es ehedem angehaftet, längst zu Grunde gegangen ist. Das Allgemeine ist das im Einzelnen allemal sich in derselben Weise wiederholende und dadurch begrifflich gefestigte. Durch diese Festigkeit ist es nunmehr in sich selbst begründet, aller Einzelheit und damit aber auch aller Beziehung auf den äussern und objectiven Gegenstand enthoben und entnommen. Es ist der Wirklichkeit abgestorben und zur Wahrheit eingegangen; dort hat es ein neues, geistiges und ewiges Leben begonnen, ein Leben der Seligkeit; — von dem Wechselgeschicke der Aussenwelt befreit, in Betrachtung seiner selbst versenkt, wirkt und webt es nur noch im Geiste und in der Wahrheit.

Das Allgemeine ist der Begriff, allein der durch Urtheil und Schluss vermittelte, aufgehellte, gefestigte, bewiesene, zur ewigen Wahrheit verklärte Begriff. Es ist der von seinem Gegenstande losgelöste, auf sich selbst gestellte und bezogene Begriff, der Begriff, welcher durch seine Selbstbeziehung Allbeziehung erlangt hat. Durch das Allgemeine ist der Begriff aus sich und über sich hinausgegangen und mit der Allheit in Beziehung getreten. Das Allgemeine ist der durch seine Beziehung auf das Allsein unbegrenzt erweiterte Universalbegriff. Das Allgemeine ist jene unendliche, sich auf sich selbst beziehende Bestimmtheit.

Sobald wir einmal zum Allgemeinen gelangt sind, kann und darf, ja muss alle Beziehung zum Einzelnen, Realen, Wirklichen und Objectiven aufhören. Das Denken darf nur noch auf sich selbst gerichtet sein; alle Denkoperationen müssen innerhalb ihrer selbst verlaufen; das Denken muss intuitiv und speculativ werden: das Allgemeine ist nur noch Gedanke und zwar der sich selbst denkende Gedanke. Es ist das keine Speculation aus dem Blauen heraus und in das Blaue hinein; es ist Abstraction, die erste Abstraction,

allein eine sehr reelle Abstraction, welche das Allsein zur Basis hat und sich in jedem Augenblicke durch das All in seiner Ganzheit und seinen unendlichen Einzelheiten erfüllen kann. Das Allgemeine ist keine leere Abstraction, sondern die Abstraction, in welcher alle Einzelheit mittelst der Denkthätigkeit sich aufgelöst hat. Dieses Allgemeine darf darum auch nicht als das Resultat angesehen werden, in welches alle begriffliche Bestimmtheit schliesslich völlig versunken und untergegangen ist; es ist Resultat, aber ein sehr grosses und belangreiches; es ist die Verklärung und Veredlung des Aeussern zum Innern, des Weltlichen zum Geistigen, des Realen zum Idealen; es ist das alles noch auf der ersten und untersten Stufe, gleichsam die noch unbestimmte und indifferente Masse, der Stoff, aus welchem sich eine ganze Welt reiner Gedanken entwickeln soll: es muss zu diesem Stoffe nur erst die richtige Form gesucht und gefunden werden, und beide in ihrer Vereinigung müssen sich erst zur richtigen Wesenheit herausgebildet haben. Es kann uns nicht fehlen, wenn wir auf dem bisherigen Wege nur rührig und rüstig weiterschreiten und weder nach rechts noch nach links abweichen, dass wir schliesslich auch das erhabene Ziel erreichen, welchem unsere Entwicklung zustrebt.

4. Das Allgemeine ist, als aller Einzelheit entnommen und entkommen, das einfache, mit sich selbst identische Wesen der Sache. Das Allgemeine ist das Positive, welches gar keine Negation mehr an sich trägt; die Negation wohnt und waltet nur im Einzelnen, das durch seine Bestimmtheit unmittelbar auch die Negation an sich trägt, nicht als einzige Bestimmtheit, wie Spinoza und viele andere seiner Nachfolger bis auf Hegel herab meinen, aber doch als die Negation alles Andern, welches anders bestimmt ist. Wir sind darum zu unserm Allgemeinen auch nicht gleich Hegel gekommen durch die Negation der Negation; dieses dialektische Spiel kann nur derjenige Philosoph sich gestatten, der in der Bestimmung und Bestimmtheit überhaupt weiter nichts sieht als die Negation. Die echte und feste Bestimmtheit

lässt sich so leicht nicht hinwegnegiren. Unser Allgemeines ist gerade das Gegentheil, es ist nicht die Negation der Negation, sondern die Position der Position; es ist nicht die logisch-mathematische Form der Bestimmtheit, welche durch Verneinung der Verneinung eine übrigens vollständig leere und bestimmungslose Bejahung erzielt, sondern es ist die reale Bestimmtheit, die als Bestimmtheit gesetzte Bestimmtheit. Es ist die Allgemeinheit des Begriffes, aber nicht die Allgemeinheit, als welche der Begriff erst werden soll, sondern die Allgemeinheit, welche aus dem Begriffe heraus geworden ist. Diese Allgemeinheit ist Beziehung auf den Begriff, oder wie Hegel will, Beziehung des Begriffes auf sich selbst; aber nicht dadurch Beziehung, weil sie durch die Negativität sich setzt, sondern weil sie die durch die Allheit der begrifflichen Bestimmung und die durch regelmässige Wiederkehr der Dieselbigkeit einer jeden begrifflichen Bestimmung vermittelte Allgemeinheit des begrifflichen Wesens ist.

Das Allgemeine an und für sich, abgetrennt von einer jeden Bestimmtheit, ist noch etwas durchaus Einfaches, Unbestimmtes, in sich Ununterschiedenes; allein es darf nie vergessen werden, dass es das Allgemeine des Begriffes ist und als solches alle Bestimmtheit des Daseins in sich aufgenommen und derselben zur Dauer und Gültigkeit verholfen hat. Trotzdem ist es nicht leicht, so ganz unmittelbar anzugeben, was das Allgemeine sei, denn die Erklärung einer Sache muss sich auf Bestimmungen und Unterscheidungen einlassen und von dem Gegenstande etwas aussagen — das Einfache und Unbestimmte hat aber keine solche Bestimmtheiten, an welchen man sich festhalten könnte; die adäquateste und evidenteste aller seiner Erklärungen wird sein: Es ist die Position alles Positiven, die an und für sich klare und gewisse, die durch das Allsein gerechtfertigte, der allgemeinen Anerkennung sich erfreuende Bestimmtheit. Das Allgemeine ist die rein beziehungslose, an sich und in sich seiende und für sich bleibende Identität

alles Seins, aber es ist keine unmittelbare, sondern erst die durch die unendliche Vermittelung alles Begrifflichen gewonnene Bestimmtheit; es ist das, was bleibt, wenn die ewig wechselnde Bestimmung, durch die es vermittelt worden, längst nicht mehr ist. Werden und Vergehen haben auf dasselbe keine Macht und keinen Einfluss; es ist die unsterbliche Seele alles bestimmten und concreten Daseins, es steht nicht ausserhalb der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit des Einzelnen, sondern ist überall mit dabei und zwar als dasjenige, welches diesem die Kraft und Macht verleiht, in allem Wandel und Wechsel sein Dasein zu bewahren.

5. Das Allgemeine wird gesetzt als das Wesen einer jeden Bestimmung, als die eigentliche positive Natur derselben. Im Begriffe war diese Bestimmung erst eine Vereinzelung, zwar auch etwas echt positives, allein als blosse Versicherung auf Glauben und Nichtglauben; wir behaupten aber und beweisen, dass dieses Einzelne ein Allgemeines ist und haben nunmehr die bestimmte Bestimmung, das Positive des Positiven, das unwidersprechlich Gewisse, das Feste und Bleibende. Das Allgemeine ist mithin die Substanz des Begriffes, insofern man bei einem Begriffe von einer Substanz reden kann. Diese Substanz des Begriffes unterscheidet sich jedoch gar wesentlich von der Substanz der Dinge. Während diese das unendlich unbestimmte ist, ist dagegen das Allgemeine das unendlich bestimmte, welches nicht in Atome zersplittert und nicht im Weltall zerfährt und verflüchtigt, sondern durch seine Bestimmtheit gehalten und getragen, wohl unendliche Beziehungen eingeht, allein in allen Beziehungen und Verbindungen sich gleichbleibt, seine Wesenheit niemals verändert, seiner Bestimmung niemals untreu wird und selbst in seinen Vereinzelungen schon alles das repräsentirt, was wir der Substanz erst im Grossen und Ganzen zu vindiciren vermögen.

Vom Allgemeinen gilt auch der sonst etwas mystisch klingende Ausspruch Hegels: „das Allgemeine ist daher die

freie Macht; es ist es selbst und greift über sein Anderes über; aber nicht als ein Gewaltsames, sondern das vielmehr in demselben ruhig und bei sich selbst ist. Wie es die freie Macht genannt worden, so könnte es auch die freie Liebe und schrankenlose Seligkeit genannt werden, denn es ist ein Verhalten seiner zu dem Unterschiedenen nur als zu sich selbst, in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt.“ Ganz recht! Das Einzelne ist immer und überall ein Anderes, das mit dem Andern keine Gemeinschaft hat. Das Allgemeine ist immer und überall dasselbe, das auch im Andern bei sich selbst ist, sonst wäre es eben nicht das Allgemeine. Bei Hegel ist nun aber das Einzelne ohne jeden Rückstand in das Allgemeine völlig aufgegangen, es ist in seiner dialektischen Bewegung in das Allgemeine „umgeschlagen“; auch wir müssen, sobald wir vom Allgemeinen in allgemeiner Weise, vom Allgemeinen des Allgemeinen reden, ganz vom Einzelnen absehen, als solches ist es allerdings die freie, durch nichts behinderte und beschränkte, durch sich selbst seiende und auf sich selbst gestellte Macht. Und ebenso ist es die freie Liebe und schrankenlose Seligkeit. Wie das In-sich-seiende, so ist das Allgemeine gerade wie die Spinozistische Substanz auch das nur Durch-sich-begriffene. Wie die freie Macht, so ist darum das Allgemeine auch die freie Liebe, die zum Andern sich verhält wie zu sich selbst und im Andern nur sich selbst sucht und findet; darum ist es auch die schrankenlose Seligkeit, die durch nichts behindert und beeinträchtigt wird und ewig in Eintracht und Zufriedenheit mit sich selbst lebt. Im Allgemeinen ist alles Einzelne und darum auch die stolzeste und exclusiveste aller Einzelheiten, das Ich, untergegangen. Es ist darum sehr wohl zu begreifen, wie dieser Zustand des im Allgemeinen versenkten und versunkenen und darum völlig apathischen Ichs als der Gipfel aller Macht, aller Liebe und aller Seligkeit sowohl von philosophischen als auch religiösen Gemeinschaften angesehen und als der Zustand höchster Vollkommenheit erstrebt werden konnte. Unter den philosophischen

Gemeinschaften nennen wir die Stoiker und unter den religiösen die indischen Brahmanen, welche einen solchen Zustand als die Vollendung aller Weisheit und Gottseligkeit betrachteten.

6. Der Begriff ist nur das unbestimmte, unausgesprochene, rein innerliche Allgemeine; erst nachdem er seinen Durchgangsweg durch Urtheil und Schluss genommen ist er zum bestimmten, ausgesprochenen und bewiesenen Allgemeinen fortgeschritten. Die Bestimmung hat als solche aber noch die volle Negation an sich, sie ist noch nicht das Allgemeine schlechthin, sie ist erst ein Allgemeines, dem ein Anderes gegenübersteht, und das selbst das Andere des Andern ist, also das noch mit seinem Anderssein behaftete Allgemeine. Allein es liegt schon in dem Begriffe des Allgemeinen, zur Totalität sich zu entwickeln und alle begriffliche Bestimmtheit und Einzelheit hinter sich zu lassen. Dieser Fortgang vollzieht sich auch nicht mit einem Schlage, sondern nur Schritt für Schritt, Stufe für Stufe. Gerade so, wie in der Aussenwelt das Exemplar zur Art, die Art zur Gattung, die niedern zu immer höhern Gattungen weiter gehen, bis sie endlich allesammt wieder in der Totalität der Natur sich zusammenfinden, ganz so verhält es sich auch mit dem erst im Schlusse erreichten Allgemeinen, welches als ihr Analogon der Natur gegenübersteht. Das bestimmte Allgemeine ist das negativ Allgemeine, allein es weist hier auf anderes gleichartiges Allgemeines, mit welchem es sich somit zu einer Art zusammenschliesst. Die Art ist wieder ein bestimmt Allgemeines, dem gleichartige Bestimmtheiten gegenüber stehen und mit welchen sie sich eben durch diese Beziehung zu einer höhern Art oder Gattung vereinigt, und so wiederholt sich dasselbe Spiel bis zur höchsten, bis zur Totalität der Allgemeinheit. Damit ist die höchste, die rein positive Allgemeinheit erreicht, welche erhaben ist über alle Negation und zur freien und unendlichen Beziehung auf sich selbst sich ausgebildet hat. Das wahrhaft Allgemeine ist sowohl unendlicher Begriff als auch Begriff der Unendlichkeit.

7. Das Allgemeine kann jedoch in dieser seiner unendlichen Beziehung auf sich nicht in Stetigkeit und Ewigkeit verharren. Diese seine Ruhe und Seligkeit wäre doch ein gar zu langweiliges und farbloses Dasein. Die gestaltenreiche, farbenprächtige, genussesfrohe, schönheitstrahlende und vollkommenheitverklärte Welt wirkt gar zu anregend und verlockend auf das Geistesleben, so dass der Gedanke in dieser langweiligen Ruhe und Apathie es nicht lange auszuhalten mag. Der Gedanke wird in seiner Weisheit sich nicht an die und in die Einzelheit verlieren, er wird sich der Neugier nach den ewig wechselnden Erscheinungen nicht gänzlich hingeben, allein das ewige Starren in das Leere des Allgemeinen kann ihn auch nicht befriedigen. Da wird er denn inne, dass das Allgemeine doch auch nur eine Bestimmung ist, welche als solche wohl auch ihre Beziehung haben müsse. Das Allgemeine ist doch nur Allgemeines in seiner Beziehung auf dasjenige, welches nicht Allgemeines ist. Freilich kann dieses Nichtsein des Allgemeinen keine Negation des Allgemeinen sein, denn das wäre ein Widerspruch in sich selbst. Das Allgemeine ist nur darum ein solches, weil es alle Negation absorbirt, in sich aufgenommen und aufgehoben hat. Das Allgemeine hat die allerreichste Beziehung in sich selbst, indem es sich in das, seine Constitution ausmachende Besondere dirimirt. Das Besondere ist nicht das Einzelne. Dieses ist ein ganz ungeselliges und einsames Für-sich. Das Besondere ist selbst ein Allgemeines, es ist das Besondere des Allgemeinen, also der Inhalt des sich seine Besonderung gebenden Allgemeinen. Die Besonderheit ist die formgebende Bestimmtheit des Allgemeinen, welche in ihrer Totalität mit der Allgemeinheit identisch ist.

Das Besondere ist die Bestimmtheit des Allgemeinen. Das Allgemeine würde form- und farblos in der Unendlichkeit verflüchten und sich Erkenntniss und Verständniss entziehen, wenn das Besondere nicht wäre, an welchem sich unser Verstand ein Beispiel nehmen und die Verständigung

mit der Allgemeinheit vermitteln könnte. Das Besondere ist auch Bestimmtheit, aber nicht die qualitative Bestimmtheit, wie etwa die Eigenschaften des Dinges oder die Merkmale des Begriffes, wie überhaupt alles prädicative und attributive Sein, — es ist nicht mehr die Bestimmtheit des Regriffes, wie sie Hegel gefasst hat. Hegel will sich die Bestimmtheit erst aus solchen Momenten wie Allgemeinheit und Besonderheit construiren; wir sind über den Begriff hinaus, der uns zur Erkenntniss der Allgemeinheit verholfen hat. Die Besonderheit ist eine Bestimmtheit, die selbst wieder eine Allgemeinheit darstellt, also eine solche Bestimmtheit, die, universaliter gefasst, selbst in ihrer Einzelheit schon das Ganze repräsentirt. Beispiele erläutern die Sache nicht in ihrer wahren Wesenheit, denn der Gegenstand, der hier behandelt wird, ist schon erhaben über jedes Beispiel. Jedes Beispiel führt wieder hinab in die Sphäre des begrifflichen Seins, welches in unserm Gegenstande ja erst sein Constitutiv und Regulativ suchen und finden soll, nicht der Gegenstand im Beispiele. Dennoch giebts Beispiele in den höhern Spären des Daseins, welche der Wesenheit unseres Gegenstandes sehr nahe kommen. So etwa die Tugend, diese ist ein Allgemeines, die sich offenbart und feste Gestalt gewinnt in einer Anzahl von Tugenden, welche ihre Besonderheit bilden; jede einzelne ist eine Tugend im Besondern, das Ganze ist die Tugend im Allgemeinen, so constituirt das Besondere das Allgemeine und regulirt das Allgemeine das Besondere.

8. Die Besonderheit ist, wie Hegel richtig bemerkt, das eigene, immanente Moment des Allgemeinen, welches in der Besonderheit nicht bei einem Andern, sondern schlechthin bei sich selbst ist. „Das Besondere enthält die Allgemeinheit, welche dessen Substanz ausmacht; die Gattung ist unverändert in ihren Arten; die Arten sind nicht von dem Allgemeinen, sondern nur gegen einander verschieden. Das Besondere hat gegen die andern Besonderen, zu denen es sich verhält, ein und dieselbe Allgemeinheit. Zugleich

ist die Verschiedenheit derselben um ihrer Identität mit dem Allgemeinen willen, als solche allgemein; sie ist Totalität.“ Diese Sätze sind richtig bis auf ein klein wenig Hegelianismus, welcher ausgeschieden werden muss. Die logische Beziehung ist hier wie überall als die Sache selbst genommen. Die Verschiedenheit des Besonderen ist nicht identisch mit dem Allgemeinen, sondern das Besondere in seiner Totalität ist es, welches das Allgemeine constituirt. Auch die folgenden Sätze Hegels dürfen als richtig und für unser System passend angesehen werden: „Das Besondere enthält also nicht nur das Allgemeine, sondern stellt dasselbe auch durch seine Bestimmtheit dar; das Allgemeine macht insofern eine Sphäre aus, welche das Besondere erschöpfen muss. Diese Totalität erscheint, insofern die Bestimmtheit des Besonderen als blosse Verschiedenheit genommen wird (wieder Hegelianisch, denn dieser logische Ausdruck Verschiedenheit an und für sich thut nichts zur Sache), als Vollständigkeit. Vollständig sind in dieser Rücksicht die Arten, insofern es deren nicht mehrere giebt.“ „Es ist für die Besonderheit kein innerer Maassstab oder Princip vorhanden, weil die Verschiedenheit eben der einheitslose Unterschied ist, an welchem die Allgemeinheit die für sich absolute Einheit ist, bloss äusserlicher Reflex und eine unbeschränkte, zufällige Vollständigkeit ist.“ Dieser letzte Satz muss dagegen auf das entschiedenste bestritten werden. Es ist ein immanentes Princip vorhanden, liegend in der Allgemeinheit; diese ist insofern eine unbeschränkte, zufällige Vollständigkeit, als die Natur in der Artbildung unerschöpflich ist. Das allgemeine Princip oder das Princip des Allgemeinen kommt in allem Besondern zum Ausdruck. Hierin liegt seine Einheit, seine Zusammengehörigkeit, seine immanente Beziehung, seine in der Totalität zur Allgemeinheit sich gestaltende Verwandtschaft. „Es hat keine andere Bestimmtheit, als welche durch das Allgemeine selbst gesetzt ist.“

Nun versucht Hegel das Besondere sich aus dem Allgemeinen zu construiren; das kann man auch, so lange sich

gefallen lassen, als solche Gedankenconstruction nicht auf die realen Verhältnisse übergreift und innerhalb des allgemeinen Gedankens selbst sich bewegt. Wenn es erlaubt ist zum bessern Verständniss der Sache und des Gesagten ein Beispiel heranzuziehen, so möge hierzu der allgemeine Begriff „Vogel“ dienen. Mit diesem Begriffe wird es möglich, eine jede Vogelart vom Kolibri bis zum Strauss sofort als solche zu erkennen, ob sie uns nun jemals zu Gesichte gekommen oder nicht. Oder nehmen wir den allgemeinen Begriff „Katze“, und wir werden sofort bestimmen können, dass alle die zahlreichen Geschlechter von der Hauskatze bis zum Löwen hinzugehören. Also auch schon die realen Thatsachen lassen erkennen, dass ein Schluss vom Allgemeinen auf das Besondere möglich und statthaft. Jedoch mit dem Begriff Vogel allein ohne irgendwelche autoptische Erforschung und Erfahrung sich alle vorhandenen Arten vielleicht auch alle möglichen oder etwa noch nicht entdeckten Vogelarten construiren und eine Naturgeschichte der Vögel nach aprioristischer Construction schreiben zu wollen, das wäre doch wohl der blödeste Unsinn. So hat das aber auch Hegel gar nicht gemeint und gewollt. Gerade im Gegentheil hat er sich seine eigene Gedankenwelt ganz ohne Beziehung auf die wirkliche Welt und ohne Rücksicht darauf, ob diese mit der seinigen stimme, construiren wollen. Gegen solche Constructionen kann Niemand etwas haben, so lange sie mit der wirklichen Welt sich im Einklange befinden; allein wo diese Uebereinstimmung nicht vorhanden ist, darf man nicht, wie Hegel thut, die Schuld auf die Welt und die Natur schieben, welche sich unfähig erwiesen, solche erhabene Gedanken voll und ganz zu verwirklichen; sondern man muss nach den Rechenfehlern in der eigenen Construction suchen. Die Probe auf unsere Rechnung bleibt immer die Wirklichkeit, Beide müssen übereinstimmen; stimmts nicht, nun so haben wir uns geirrt, nicht aber der Weltschöpfer.

Mit diesen aprioristischen Gedankenconstructionen hat

es überhaupt seinen Haken, was ganz besonders bei unserer augenblicklichen Behandlung des Allgemeinen und Besondern zu Tage tritt. Das Besondere ist leicht aus dem Allgemeinen zu construiren, weil das Besondere im Allgemeinen enthalten, mit diesem bereits mitgesetzt, weil das Besondere eben die Besonderung des Allgemeinen ist. Was ist da viel zu construiren, wenn eines ganz unmittelbar aus dem andern folgt; wenn ich eine Katze kenne, kenne ich alle Katzen in ihren überaus verschiedenen Geschlechtern, obgleich sie die mannigfaltigsten Verschiedenheiten an Farbe, Grösse und andern Eigenthümlichkeiten aufzuweisen haben. Die Leichtigkeit einer solchen Construction ist es wohl gewesen, welche Hegel zu seinem constructiven Verfahren überhaupt verleitet haben mag. Die Construction des Besondern aus dem Allgemeinen ist es, welche durch das ganze System hindurchgeht; damit beginnt es und damit schliesst es; hierin haben wir den Schlüssel zu den geheimsten Gemächern des Systems in Händen. Dass das Hegel'sche Sein nichts anderes ist als dieses Allgemeine, ist klar und offenbar und hat er selbst gesagt. Aber auch in Wesen und Begriff und allen ihren Formen und Momenten, in welche sie sich zerlegen, vermögen wir nichts anderes zu erkennen als eben dieses Allgemeine, welches in der Besonderheit vorstellig zu werden trachtet. Wäre in der That das Allgemeine ein solch Erstes und Ursprüngliches, dann könnten wir uns mit der Hegelschen Weltanschauung, die nicht aus dem Vollen sondern stets nur aus dem Leeren schöpft, schon zufrieden geben. Allein dieses Allgemeine ist gar kein Ursprüngliches, es ist auch kein frisches, rothwangiges, lebensfrohes Sein, sondern ein stiller, in sich versunkener, verblasster Gedanke, der erst, nachdem der grosse Weltgedanke sich vor ihm enthüllt und entwickelt, aus dem Begriffe, wie er aus seiner bunten Mannigfaltigkeit heraus sich bestimmt und verwirklicht hat — extrahirt und sublimirt worden ist.

Dieses Allgemeine, welches erst durch Urtheil und Schluss aus dem Begriffe heraus gewonnen wird, ist ja auch

wie jede andere Abstraction für sich darstellbar. Als solches aber an die Spitze gestellt und zum Anfange gemacht, musste es als ein vollkommen Leeres, als ein Nichts erscheinen. Für Hegel hat dieser Gedanke durchaus nichts abschreckendes. Dieser horror vacui existirt bei Hegel nicht, dem es gerade ganz besonders darauf ankommt, aus dem Nichts heraus das System seiner Gedanken und Ideen sich construiren zu können. Diese Schöpfung aus dem Nichts hat für Hegel etwas ganz besonders Verlockendes und mit der Kunst seiner Dialektik bringt er auch Alles zu Wege.

Ob eine solche Construction statthaft ist oder nicht, ob die Uebergänge überall ungezwungen, natur- und sachgemäss sich vollziehen, ob in dem System nicht auch viel Gezwungenes, Erkünsteltes, Erlistetes und Erschlichenes vorkomme, darüber wollen wir mit Hegel gar nicht rechten. Wir wiederholen, was wir schon an anderer Stelle ausgeführt haben: Wenn wir die Sache nehmen als das, was sie ist, so kann man sich sehr wohl damit befreunden und steht mit Erstaunen und Bewunderung vor dieser Geschicklichkeit, Tiefe und Schärfe einer solchen Denkgenialität und Denkvirtuosität. Wir haben in der Hegel'schen Philosophie eine Wissenschaft des menschlichen Abstractionsvermögens. Nie hat die Abgezogenheit des reinen Denkens solche Triumphe gefeiert wie bei Hegel. Es ist eine Philosophie mit völlig geschlossenen Augen und Ohren, eine Philosophie ohne Sinne, aber darum doch keine sinnlose Philosophie, wie viele unserer Neueren meinen, die ihn ganz einfach nicht begreifen oder nicht begreifen wollen. Diese Philosophie ist weiter nichts als ein völliges Aufgehen und Versenken ins Allgemeine. Niemals aber werden wir ihm glauben, dass dieses Allgemeine ohne das Einzelne, das Abstracte ohne das Concrete, die Gedankenwelt ohne den Weltgedanken zu erlangen gewesen wäre. Nur dem von Realem und Wirklichem wohlgenährten Gedanken, der von der Schönheit, Wahrheit und Güte der Welt sich vollgesogen und in regem Verkehr mit der Natur

und mit dem Leben sich gebildet hat, ist es möglich, nunmehr gänzlich in sich selbst versunken, auch wieder von Allem abzusehen und die reinen und abstracten Gedankenformen, welche der Geist im Verkehr mit der Welt gewonnen hat, in ihrem weltabgewandten Für-sich-sein darzustellen. Vor und neben dieser Gedankenwelt steht jedoch der realistische, gestaltenreiche, lebensvolle Weltgedanke. Beide in ihrem conformen und analogen Werdegange zu erkennen und darzustellen, ist die wahre Aufgabe der Philosophie.

9. Auf diesem Gebiete des Allgemeinen und des Besonderen begegnet sich auf einen Augenblick alle Philosophie mit der Hegel'schen, aber auch nur auf einen Augenblick, denn alsbald sucht jene wieder aus der Leere der Abstraction herauszukommen, — jene Philosophie, welche die reelle, bestimmte und individuelle Thatsache des Besonderen zu ihrem Grunde und daraus sich ihr Allgemeines abstrahirt hat. Allgemeines und Besonderes sind nichts von einander Verschiedenes. Das Besondere ist die bestimmte Form oder aber die Form der Bestimmtheit, in welcher das Allgemeine auftritt. Hegel sagt, das Besondere ist der Unterschied vom Allgemeinen oder dessen Beziehung auf ein Anderes, da aber kein Anderes vorhanden ist, so ist es nur der Unterschied seiner von sich selbst; es ist die Bestimmtheit, welche es sich giebt und damit sich von sich selbst unterscheidet, allein im Unterschiede immer wieder bei sich selbst ist. Beide sind Gegenüberstehende und trotzdem ist ihre Bestimmtheit gegen einander wesentlich nur eine Bestimmtheit, die Negativität, welche im Allgemeinen einfach ist. — In dieser rein abstracten Fassung können wir mit Hegel aber doch nicht übereinstimmen; so unmittelbar Eins sind Beide nicht. Das Besondere ist das Allgemeine und das Allgemeine ist das Besondere. Eines wird durch das Andere erkannt und bestimmt; trotzdem, sobald wir auf die Wirklichkeit Bezug nehmen, aus welcher diese Begriffsbestimmungen abgeleitet und auf welche sie jederzeit wieder

anwendbar sind, wird ein jedes Besondere auch wieder zum Einzelnen, Für-sich-seienden. In der Sphäre des Allgemeinen angelangt, haben wir hierauf nicht mehr zu rücksichtigen; wir verhandeln von jetzt ab ohne diese Wirklichkeit des Besonderen, allein wir dürfen doch niemals ausser Acht lassen, dass dieselbe als Zeugin und Zuschauerin im Hintergrunde zugegen ist und ihr Beifall oder ihr Missfallen als massgebend betrachtet werden muss.

Recht unterhaltend ist es zuzuschauen, wie sich Hegel mit der Natur- und Weltwirklichkeit abfindet. „In Absicht auf Vollständigkeit", sagt er, „hat sich ergeben, dass das Bestimmte der Besonderheit vollständig in dem Unterschiede des Allgemeinen und Besondern ist und dass nur diese beiden die besonderen Arten ausmachen. In der reinen Gedankenconstruction, abgesehen und abgezogen von aller Wirklichkeit, haben wir nur ein Allgemeines, das sich als Besonderes bestimmt, und ein Besonderes, das die Bestimmtheit des Allgemeinen ausmacht — ein Allgemeines, das im Besonderen und ein Besonderes, das im Allgemeinen ist". Wie also beides Eines ist, so ist auch beides wieder geschieden. Beides ist ein Allgemeines, beides ist auch ein Besonderes. Dem Besonderen gegenüber bestimmt sich selbstverständlich auch das Allgemeine als Besonderes. Wir haben also nicht zwei Allgemeine und zwei Besondere, sondern nur ein Allgemeines und zwei Besondere. Das Allgemeine ist die Gattung, die Besonderen sind die Arten. Mehr als zwei Arten kann also nach dieser Construction die Gattung nicht haben.

Wie mag sich nun aber Hegel dieses Verhältniss in die Naturwirklichkeit übertragen denken? Vielleicht in folgender Gestalt. Nehmen wir den Menschen im allgemeinen und denken wir ihn bestimmt als ein geistiges Wesen. Seine Besonderheit ist also, ein geistiges Wesen zu sein. Dieses wäre dann seine allgemeine Besonderheit und seine besondere Allgemeinheit. Solch' eine allgemeine Besonderheit wäre einer weitern Besonderung durchaus nicht entgegen,

nur müsste das Wesen dieser Besonderheit und Bestimmtheit stets rein und ganz zum Ausdrucke gelangen, es müsste uns in jedem Menschen das stets vollkommene, rein geistige Wesen entgegentreten. Ein solches menschliches Wesen dürfte bei Leibe nicht mit einem Leibe behaftet sein, denn alsdann müsste über das Vorwiegen und Vordrängen der Besonderheit und Einzelheit die Allgemeinheit stark beeinträchtigt werden, und wir hätten gleich wieder Menschen aller Rassen, aller Culturstufen, aller Fähigkeiten und Eigenthümlichkeiten, weisse und schwarze, kluge und dumme, gute und schlechte; — ein jeder Mensch müsste vielmehr das vollkommene Urbild der Menschheit verwirklichen, wenn Allgemeinheit und Besonderheit stets in vollem Einklange sich befänden. Dann hätten wir allerdings die verwirklichte Construction des Menschen und der Menschen und einer wäre der bestimmteste und präciseste Ausdruck des andern.

Das ist nun freilich in natura rerum ganz anders; wer hat nun Recht, die Natur oder die philosophische Construction? Wir stellen uns jederzeit auf Seiten der Natur. Hegel denkt darüber ganz anders. Seine diesbetreffenden Worte sind überaus charakteristisch und sollen hier eine Stelle finden: „In der Natur finden sich freilich in einer Gattung mehr als zwei Arten, so wie die vielen Arten auch nicht das aufgezeichnete Verhältniss zu einander haben können. Es ist die Ohnmacht der Natur, die Strenge des Begriffs nicht festhalten und darstellen zu können und in diese begriffslose, blinde Mannigfaltigkeit zu verlaufen. Wir können die Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer Gattungen und Arten und der unendlichen Verschiedenheit ihrer Gestaltungen bewundern, denn die Bewunderung ist ohne Begriff und ihr Gegenstand ist das Vernunftlose. Der Natur, weil sie das Aeusserlichsein des Begriffes ist, ist es freigegeben, in dieser Verschiedenheit sich zu ergehen, wie der Geist, ob er gleich den Begriff und die Gestalt des Begriffes hat, auch aufs Vorstellen sich einlässt und in einer unendlichen Mannigfaltigkeit desselben sich herumtreibt. Die vielfachen Naturgattungen oder Arten müssen für nichts Höheres geachtet werden als die willkürlichen Einfälle des Geistes in seinen Vorstellungen. Beide zeigen wohl allenthalben Spuren und Ahnungen des Begriffes, aber stellen ihn nicht in treuem Abbilde dar, weil sie die Seele seines freien Aussersichseins sind; er ist die absolute Macht gerade darum, dass er seinen Unterschied frei zur Gestalt selbstständiger Verschiedenheit, äusserlicher Nothwendigkeit, Zufälligkeit, Willkür, Meinung entlassen kann, welche aber für nicht mehr als die abstracte Seite der Nichtigkeit genommen werden muss“. Wir sind mit Hegel im Grunde nicht viel besser daran, wie mit Spinoza. Die Spinozistische Substanz und der Hegel'sche Begriff verschlingen beide das All der Wirklichkeit mitsammt der Vielartigkeit und Vielgestaltigkeit seiner Creaturen. Der Hegel'sche Begriff macht zwar den Versuch, sie in reine Gedanken aufgelöst und spiritualisirt aus sich heraus wieder zu entlassen, allein sie erscheinen nur vor dem geistigen Auge gleich hüpfenden Irrlichtern, um sofort wieder in die Allgemeinheit des Seins und Begriffes zu versinken.

Das Besondere ist die Form des Allgemeinen; das Allgemeine, welches die Wesenheit des Besondern ausdrückt, ist der Inhalt, die Materiatur des Besonderen. Das Besondere ist ein Einheitliches, aber es ist nicht Eines, wie Hegel annimmt, denn sonst wäre es wieder das Allgemeine. Als Besonderes ist es die Einheit und Einfachheit des Allgemeinen vielfach wiederholt, derart wiederholt, dass sein Gestalten- und Gestaltungsreichthum gar keine Grenzen mehr findet. Das Besondere, einmal aus dem Allgemeinen entlassen, will und kann trotz alledem in unendlich mannigfaltigen Formen und Gestalten, von welchen keine der andern gleicht, das Allgemeine nach Natur und Structur in vollständig adäquater Weise zum Ausdrucke bringen. Wie viele Arten von Bäumen mag es in der Welt geben; so sehr diese sich auch von einander unterscheiden, so erkennt doch in ihnen ein jeder auf den ersten Blick den Baum. Auch die Besonderheit ist eine All-

gemeinheit, darum kann sie sich auch wieder besondern, und diese Besonderung setzt sich so lange fort, bis sie sich in der unendlichen Zahl des Einzelnen verliert. Allein selbst das Einzelne verleugnet in keinem Augenblicke seinen Ursprung aus dem Allgemeinen und bringt ebenso wahrheitsgetreu und augenfällig das Allgemeine zur Darstellung wie das Besondere; in keiner einzigen, selbst der sonderbarsten und capriciösesten Form werden wir die Natur des Allgemeinen vermissen. Wie unendlich viele Bäume auch der Wald hat, so ist doch nirgends einer wie der andere, selbst nicht einmal ein Blatt ist dem andern vollkommen gleich, nicht einmal Blatt und Blatt eines und desselben Baumes, — und doch sehen wir im Baume stets nur einen Baum und im Blatte stets nur ein Blatt. Auch die Einzelheit ist nur eine Besonderheit; es ist die ins Unendliche gehende Besonderheit der Besonderheit. Das Einzelne ist es ja, welches uns zur Erkenntniss des Allgemeinen hingeführt hat.

10. Erst aus dem Besonderen heraus können wir das Allgemeine verstehen und in aller seiner Geltung und Bedeutung uns vergegenwärtigen. Seinen adäquaten Ausdruck findet das Allgemeine in dem Gattungsbegriff, der in den Arten sich ausgeprägt und verwirklicht hat. Es giebt aber in der Welt noch etwas mehr als blosse Dinge, es giebt auch Thätigkeiten, Beziehungen, geistige Wesenheiten, natürliche und sittliche Kräfte, in allem hat das Verhältniss vom Allgemeinen und Besonderen den gleichen Ausdruck gefunden. Ist es auch überall der Gattungsbegriff, der sich uns in dem Allgemeinen zu erkennen giebt, so hat er doch in andern Sphären immer andere Bedeutungen und infolge dessen auch andere Namen, welche ausgesprochen und nach ihrer Bedeutung erklärt zum bessern Verständniss des Allgemeinen führen müssen. So ist das Allgemeine das Gesetz des Besondern oder die Richtschnur, wonach es sein ganzes Sein und Wesen einzurichten hat. Ueberall, wo wir dem Gesetze begegnen, ist es eine für das Besondere geltende Bestimmung des Allgemeinen, so das Natur-, so

das Sitten-, so das Rechtsgesetz; aus dem Allgemeinen heraus bestimmt sich jederzeit die Gesetzlichkeit des Besondern. Das Gesetz des Falles ist etwas ganz Allgemeines, welches sich im Besondern an jedem fallenden Gegenstande documentirt. Als Gesetz ist das Allgemeine auch die Regel, wonach eine Thatsache sich vollzieht, eine Aufgabe sich löst, ein Gegenstand sich bildet, gestaltet und darstellt, wenn nicht irgend ein zwingender Umstand einen andern Verlauf der Sache herbeiführt. Die Regel ist dasselbe wie das Gesetz auch, allein ohne die dem Gesetze beiwohnende Nothwendigkeit, welche gar keine Ausnahme duldet. Die Regel hat ihre Ausnahmen dadurch herbeigeführt, dass unter Umständen ihr Vollzug entweder ganz und gar gehindert wurde, oder andere Regeln mit demselben oder besserm Erfolge in Anwendung kamen. Gesetz und Regel bilden nun die Norm, welche den völlig gesetz- und regelmässigen, über alle Ausnahme-Zustände triumphirenden Bestand und Verlauf einer Thatsache, Bildung und Gestaltung eines Gegenstandes bezeichnet.

Die Erkenntniss.

1. Im „Allgemeinen“ haben wir alle die Principien oder ersten und nächsten Bedingungen zu allem Sein und Geschehen, zu allem Denken und Thun. Das Wort Principium bezeichnet ja schon in der Sprache — und nach dem Sprachgebrauch müssen wir uns bei allen diesen „kategorischen“ Bezeichnungen richten — den Anfang und Urstand der Sache. Je allgemeiner, desto ursprünglicher; das Ursprünglichste ist auch das Allgemeinste. In dem Maasse wie das Allgemeine in dem Besondern sich bestimmt, befestigt und verwirklicht, wird es auch zum Principe alles Besonderen. Das Allgemeinste des Allgemeinen, das Urallgemeine ist auch das Urprincip. Von den nächsten Bedingungen gelangen wir, immer weiter zurückgreifend, zu

den ersten Bedingungen und demgemäss von den nächsten zu den ersten Principien. Nun reden wir aber von den Bedingungen alles Seins und Geschehens, sowie alles Denkens und Thuns und unterscheiden Grund dessen zwischen den Principien der äussern und der innern Welt, des Weltgedankens und der Gedankenwelt, zwischen den Real- und Formalprincipien.

Die meisten Philosophen alter und neuer Zeit waren der Meinung, man müsse das ganze Lehrgebäude der Philosophie aus einem einzigen Principe abzuleiten suchen. Der Jonische Hyliker sieht in einem Urstoffe, Pythagoras in der Urform oder Zahl das Princip aller Dinge. Das Princip des Heraklit ist das Werden, der Eleaten das Sein, und nach Anaxagoras ist der Urgeist, der Nous, das gesuchte Princip. Sokrates sieht dasselbe im Begriffe und Plato in der Idee. Unter den neuern Philosophen tritt die Forderung nach einem einheitlichen Princip alles Denkens und alles Seins erst recht in den Vordergrund. Nach Cartesius ist es das Denken, nach Spinoza die Substanz, nach Leibnitz ist es die Monade, nach Schelling das Absolute, nach Fichte ist es das allgemeine Ich und nach Hegel das allgemeine Sein. Ein Allgemeines oder richtiger ausgedrückt das Allgemeine ist das Urprincip bei allen Philosophen. Hegel hat das auch klar erkannt und ausgesprochen, indem er das schlechthin Allgemeine selbst, welches er als Sein bezeichnet, als das Erste und Ursprünglichste hinstellt.

Dieses Allgemeine wird jedoch von den verschiedenen Philosophen auf gar verschiedene Weise erkannt und benannt. Die Einen suchen und sehen dasselbe in der Welt der Stoffe, die Andern in der Welt der Formen, die Einen in der innern, die Andern in der äussern Welt; die Einen schauen es an als ein Denkendes, die Andern als ein Seiendes, die Einen als Reales, die Andern als Ideales, die Einen als ein rein Subjectives, die Andern als ein rein Objectives, die Einen als ein Inneres, die Andern als ein Aeusseres. Die Neuern glaubten über diesen Gegensatz hinweg

zur Einheit des Princips durchgedrungen zu sein, wenn sie ihre Philosophie als Identitätsphilosophie bezeichneten und darzustellen versuchten. Allein wenn man genauer zusieht, wird man alsbald inne, dass die erstrebte und gepriesene Identität nicht etwa eine Identität ist des Realen und Idealen, des Weltgedankens und der Gedankenwelt, sondern lediglich eine Identität des Denkens und des Gedachten, des Subjectiven und des Objectiven. Man hatte nur versucht, die Denkoperation bei der Darstellung möglichst zu vertuschen und zu perhorresciren, und alles, was an die persönliche Betrachtungs- und Anschauungsweise erinnerte, so gut es eben gehen wollte, zu beseitigen. Man philosophirte in der Weise, als ob es nur eine Philosophie aber keine Philosophen gäbe. Man liess den Denkprocess ganz bei Seite treten und allein den Gegenstand walten, sich wie von selbst entwickeln und darstellen; man suchte das denkende Subject in dem gedachten Objecte völlig zu versenken und untergehen zu lassen, um nur ein möglichst objectives Princip und Lehrgebäude zu erlangen, ähnlich der Spinozistischen Substanz, welche in sich ist und durch sich begriffen wird. Selbst Fichte, der doch das Ich zum Princip werden lässt, meint nicht das persönliche Ich, sondern das objective, allgemeine, universale Ich, ein Weltich, in welchem das persönliche verloren und versunken ist. Die philosophische Darstellung wurde allerdings dadurch schwer, tief, dunkel, hie und da völlig unverständlich, denn die Darstellung ist dadurch keine objective, sondern erst recht eine rein subjective, von der eigenthümlichen Veranlagung des Darstellers abhängige geworden, und nicht immer dürfte es uns gelingen, in den fremden Genius uns völlig zu versenken und zu versetzen.

So sehen wir denn trotz dieser Identität das Princip der Philosophie gerade wie in Pendelschwingungen bald nach der einen, bald nach der andern Seite gravitiren. Ein Beweis, dass unser Philosophiren doch kein rein objectives, sondern nur ein subjectives, von dem jeweiligen Stande der

Philosophie und Geist der Zeit abhängiges Denkverfahren sein könne; ein Beweis dafür, dass wir unsere subjective Betrachtungsweise nicht abzutödten brauchen, — wir haben uns der Sache mit verständnissvoller Hingebung anzuschmiegen und sie in rückhaltsloser, unbeirrter Wahrheitsliebe ganz so wiederzugeben, wie sie sich darbietet. Mit der sogenannten speculativen Betrachtung, welche für die Philosophie gefordert wird, ist es darum auch nicht zum allerbesten bestellt; die Philosophie verlangt durchaus keine aparte Erkenntnissweise. Derjenige Geist der Erforschung, Betrachtung und Darstellung, welcher in andern Wissenschaften waltet, genügt auch für die Philosophie.

Mit dieser als das non-plus-ultra hingestellten Identitätsphilosophie sind wir nicht gut berathen. Sie wird doch niemals im Stande sein, uns den Begriff in ein Ding, uns das Denken in das Sein, uns die Idee in die Welt umzuwandeln. Diese Gegensätze von Realem und Idealem, von Natürlichem und Geistigem, von Weltgedanken und Gedankenwelt werden ewig einander gegenüber bestehen bleiben. Allein sind sie auch Verschiedenheiten, so deuten sie doch beide auf Eins, und ohne die innige und ewige Wechselbeziehung von Ding und Begriff, von Aeusserem und Innerem, von Welt und Geist wären wir nicht für die Welt und die Welt nicht für uns vorhanden. Wir erforschen die Welt und erkennen den Geist, wir erforschen den Geist und erkennen die Welt. Beide sind nicht Eins, allein Eins empfängt seinen Gedankeninhalt von dem Andern. Kein Weltgedanke ohne Gedankenwelt, keine Gedankenwelt ohne Weltgedanken. Beide verlaufen nicht ineinander, sondern nebeneinander in durchaus ähnlichen Formen wie Ding und Begriff; darum keine Philosophie der Identität, sondern eine Philosophie der Analogie. Sind beide Seiten auch nicht Eins, so sind sie einander doch vollkommen gleich und verleugnen in keinem Momente und auf keiner Stufe die Familienähnlichkeit, welche beweist, dass beide desselben Stammes und von gleicher Herkunft sind. Haben Weltgedanke und Gedankenwelt auch beide ganz verschiedene Principien, der eine das Ding, welches aus Stoff und Form, die andere den Begriff, welcher aus Wahrnehmung und Vorstellung sich zusammensetzt — so sieht doch wohl jedes Kind, dass diese Beiden, Ding und Begriff, Geschwister und Zug um Zug einander ähnlich sind.

2. Als Princip ist das Allgemeine aber ebensogut auch Grund und Ursache. Als Princip bedeutet es die ersten Bedingungen für alles Sein und Denken, also das, woraus alles hervorgeht; als Grund dagegen bedeutet das Allgemeine eben das Princip, auf welches Alles zurückgeht. Princip und Grund unterscheiden sich also gar nicht in ihrem Wesen, sondern nur in ihrem Wege. Schauen wir das Allgemeine an auf seinem Wege vom Ursprunge vorwärts, so nennen wir es Princip; schauen wir dagegen das Allgemeine an auf seinem Wege nach rückwärts zum Ursprunge zurück, so nennen wir es den Grund. Der Grund ist also dasjenige Begriffsmoment, auf welches Alles als auf seinen Ursprung zurückzuführen sein wird, auf welch letzteren Alles zur Zeit wieder zurückgeht und verschwindet, wenn es in Wahrheit, wie der tiefsinnige Ausdruck der deutschen Sprache lautet, „zu Grunde geht.“ „Alles was besteht, ist werth, dass es zu Grunde geht.“ Im Grunde hat es auch sein Princip, im Princip seine Allgemeinheit, in der Allgemeinheit seinen Werth und sein Wesen. Jedes Ding hat nur soviel bleibenden Werth, als es von der Allgemeinheit empfängt; so viel Werth aber hat es immer, dass es zur Allgemeinheit zurückkehren und dort für die Ewigkeit aufgehoben werden kann.

Der Verschiedenartigkeit des Bestehens und Geschehens entsprechend giebt es auch verschiedenartige Gründe. Es giebt Sachgründe, Bewegründe und Erkenntnissgründe. Die Sachgründe sind diejenigen, auf welche ein jedes Ding und eine jede Thatsache ganz objectiv für sich selbst genommen als Ort und Art seiner Entstehung zurückzuführen ist. Alles hat seinen Grund, aus welchem es her-

vorgegangen ist und auf welchem es sich weiterhin aufbaut. Es ist dieser dasjenige Allgemeine, in welchem wir zu allernächst auch das Princip oder die Bedingungen suchen, welche das Entstehen möglich machen. Alle Gründe sind zu allererst Sachgründe; selbst die Beweggründe, auf welche die Willensacte, und die Erkenntnissgründe, auf welche die Wissensbestände zurückzuführen sind. Ja mit ein wenig tiefer gehender Speculation könnten wir wohl beweisen, dass Sachgründe, Beweggründe und Erkenntnissgründe sich gegenseitig decken und nur verschiedene Anschauungsweisen einer und derselben Weltthatsache seien. Wir brauchen ja nur auf Schopenhauer hinzuweisen, der Sachgründe gar nicht, sondern nur Beweg- und Erkenntnissgründe gelten lassen will und auf diese Weise zu seiner „Welt als Wille und Vorstellung“ gelangt.

Das eigentlich Richtige wird wohl im Gegentheil sein, dass alle Gründe blosse Sachgründe seien und auf Sachgründe zurückgeführt werden müssen. Alles, was als Grund den Willen zu bewegen, die Erkenntniss zu bereichern und aufzuklären im Stande ist, kann doch auch nur irgend eine Sache sein; so sind die Beweg- und Erkenntnissgründe nicht nur ihrer Entstehung nach, sondern auch ihrem Verlaufe im Innern des Menschen nach blosse Sachgründe; denn Erkennen und Wollen wird sich stets nach den allgemeinen Principien der Dinge richten müssen. Die Sachgründe werden stets zu entscheiden haben, was die Erkenntniss aufzunehmen, wie der Wille sich zu entscheiden habe. Die Sachen, das will bedeuten, die Objecte und objective Welt haben nicht im Willen und in der Vorstellung, sondern Wille und Vorstellung haben in der objectiven Welt ihren Grund. Das ist eine Wahrheit, welche nicht mehr bezweifelt werden sollte, weil alles menschliche Erkennen, Wissen und Wollen in seinem Bestreben, Erforschen und Verfahren diese Wahrheit zu Grunde gelegt hat.

3. Der Sachgrund also gefasst als der Grund einer jeden Sache auch des Willens und Erkennens wird zur Ursache, aus welcher alles Sein seinen Ursprung nimmt. In der Ursache haben wir die Vereinigung und das Zusammengehen von Princip und Grund. Als Princip ist die Ursache das Ursein, von welchem alles Sein und Werden ausgehet; als Grund ist die Ursache der Urstand, auf welchen alles Bestehen und Geschehen zurückgeführt wird. Im Princip und Grund haben wir erst die Andeutung eines Weges, welchen Alles von seinem Ursprunge an, der Zeit nach vorwärts und rückwärts genommen hat, und zwar ist im Princip die Anfangsstation in ihrer Richtung nach der Endstation und im Grunde die Endstation in ihrer Richtung nach der Anfangsstation enthalten. Erst in der Ursache und ihrer Verkettung haben wir den Weg vorwärts und rückwärts gebahnt und geebnet und derart überschaulich gemacht, dass er von Anfang bis zu Ende und wieder vom Ende bis zum Anfang klar zu überblicken und bequem zu betreten ist.

Nur in Verbindung und Beziehung mit Princip und Grund lässt sich das Wesen der Ursache erkennen und erklären. Das Princip steht einsam und allein, sonst wäre es eben nicht das Princip, das Erste; der Grund ist nicht ohne Folge, sonst wäre er eben nicht der Grund, denn ein Grund ist nur Grund in Bezug auf die Folgen, deren Ursprung er bildet. Grund und Princip sind nicht verschieden, das Princip ist nur der an und für sich seiende, ganz ohne Folgen gedachte Grund. Die Ursache ist Princip, indem sie gleichfalls als ein An- und Für-sich-seiendes und Selbstständiges gedacht wird; sie ist aber auch Grund, indem sie auch nie ohne Folgen, das ist, ohne Wirkung existirt. In der Ursache ist Princip und Grund aufgegangen, in ihr haben sie sich erfüllt, vollendet und vervollkommnet. Im Princip haben wir das Allgemeine schlechthin, ganz ohne Rücksicht auf das Besondere, in welchem es sich darstellt; in ihm erblicken wir erst die Möglichkeit, aber noch nicht die Wirklichkeit alles Seins. Auch in Grund und Folge haben wir noch nicht die wahre und volle Wirklichkeit, sondern dieselbe erst als allgemeinen Begriff, nämlich die Wirklichkeit

erst in ihrem Gesetzt- und Gedachtsein, die Wirklichkeit, wie sie möglicher Weise sein und sich gestalten könne. Im Princip haben wir die Wirklichkeit als Möglichkeit, im Grunde die Möglichkeit als Wirklichkeit gedacht und gesetzt; die Wirklichkeit als Wirklichkeit haben wir erst in der Ursache und ihrer Wirkung.

Ursache und Wirkung bilden die Verkettung einer Reihenfolge in der Zeit, von welcher ein jedes Glied sowohl Ursache als auch Wirkung ist, Wirkung des Vorhergehenden, Ursache des Folgenden. Alles ist Ursache, alles ist Wirkung. Hieraus folgt zunächst die Gleichartigkeit und Gleichmässigkeit von Ursache und Wirkung. Die Wirkung kann nicht, wie Kant meint, etwas von der Ursache ganz Verschiedenes sein, sie ist bloss etwas Anderes derselben Art; Art lässt nicht von Art. Ursache und Wirkung sind zwei Dinge, allein durchweg derselben Art und Gattung. Zwischen Ursache und Wirkung muss aber nicht nur eine Gleichartigkeit, sondern auch eine Gleichmächtigkeit herrschen, das heisst, beide müssen einander vollkommen adäquat sein, die Wirkung kann nicht mehr enthalten als die Ursache; wie viel und wie gross die Ursache, so viel und so gross die Wirkung, alles Mehr muss in andern Ursachen gesucht werden. Ein vergossenes Glas Wasser kann nur nass machen, aber es kann keinen Krieg verursachen; freilich genügt das Fünkchen des Kindes, um eine ganze Stadt in Brand zu setzen, ebenso genügt das Fünkchen, um eine ganze Festung in die Luft zu sprengen, aber nicht ohne den nothwendigen Zünd- und Explosionsstoff. Wer Geschichte schreibt, das will sagen, wer die Verkettung der welthistorischen Thatsachen nach ihrer Ursächlichkeit und Reihenfolge in der Zeit darzustellen sucht, der darf sich wahrlich nicht damit begnügen, die Thatsachen an dem blossen Faden der Chronologie aufzureihen, nur die kleinen, ins Auge springenden, weil zunächst liegenden Ursachen der Thatsachen anzugeben, sondern er wird den Ausblick nach allen Seiten

und Dimensionen hin schicken müssen, bis er eine vollständig adäquate Ursächlichkeit für die gewaltigen, welthistorischen Thatsachen vor sich hingebreitet sieht, wodurch dieselben bis in ihre kleinsten Züge erklärlich werden. Man thue nur einmal einen Blick in ein Geschichtswerk von Leop. Ranke oder Heinrich v. Sybel und man wird das Gesagte bestätigt finden.

4. Hier stehen wir nun vor einer Consequenz, welche sich durch die Erfahrung nicht zu bethätigen scheint. Gleichartigkeit und Gleichmächtigkeit der Ursachen führen mit Nothwendigkeit auf eine unendliche Reihe gleichartiger und an sich völlig unterschiedsloser Wirkungen. Die Reihe muss endlos sein wegen der Gleichmächtigkeit von Ursache und Wirkung. Die Kraft der Ursächlichkeit darf weder abnoch zunehmen, es ist darum keine Zeit denkbar, da dieselbe zu wirken angefangen hätte, noch aufhören könnte; ferner sollen Ursache und Wirkung einander völlig gleichartig, völlig adäquat sein, danach wäre eine Veränderung, ein Fort- oder Rückschritt der Dinge nicht möglich; beide Consequenzen entsprechen nicht unserer Erfahrung. Diese zeigt nirgends eine endlose Reihe in den Ursachen, nirgends auch eine starre Unterschiedslosigkeit und Dieselbigkeit in den Wirkungen, derart, dass das Erwirkte dem Wirkenden vollkommen gleich wäre. Dieser Widerspruch besteht jedoch nur so lange, als man die Ursächlichkeit nur in ihrem Nacheinander, aber nicht in ihrem Nebeneinander betrachtet. Die Causalität ist ein Gewebe und besteht nicht allein aus Aufzug, sondern auch aus Einschlag. Wohl ist die Reihe der Ursachen wie der Zettel auf dem Webstuhle der Zeit eine fortlaufende Kette in ruhiger und stetiger Abfolge; allein das Weberschiffchen mit seinen endlosen Fäden der gegen- und wechselseitig wirkenden Ursachen fährt dazwischen hin und her und bringt erst die Verbindung der Ursachenreihen in ihrem zeitlichen Nacheinander zu einem einzigen, festen und kunstfertigen Gewebe zu Wege.

Dieses Neben- und Aufeinander-Wirken der Ursachen

einer zu überaus reicher Wechselbeziehung, welche „mit einem Schlage tausend Verbindungen schlägt", sich gestaltenden Causalität hat nun eine weit bedeutendere Folge als die einfache Verkettung jenes Ablaufes der Ursächlichkeit. Wie diese verursachten Dinge und Thatsachen, welche am endlosen Faden der Ursächlichkeit aufgereiht, durch die Abfolge der Zeiten sich fortspinnend, allesammt schon von Ursprung an mehr oder minder von einander verschieden waren, so erleiden eben diese auch an sich selbst im Laufe der Zeit durch die Neben- und Wechselbeziehung der Ursachen die mannigfaltigsten Veränderungen, Um- und Weiterbildungen. Eben dadurch entsteht jenes verschlungene Gewebe des Daseins mit seinem prächtigen Farbenschmucke, mit seiner unendlichen Gestaltenfülle, davon ein Jegliches schön zu seiner Zeit und an seinem Orte zur Schönheit und Vollkommenheit des Allganzen beitragen muss.

5. Mit dieser Erklärung lösen sich die oben bezeichneten Schwierigkeiten auf die leichteste und einfachste Weise. Wir werden hierdurch belehrt, wie die Kraft der Ursächlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit fortwirken könne, ohne auch nur ein einzig Mal in ihren Wirkungen sich wiederholen zu brauchen. In der weitern Entwicklung wird das Gesagte noch zu grösserer Klarheit und Gewissheit geführt werden. Die Ursachen sind, wie wir sehen, allerdings verschiedener Art; allein alle Unterscheidungen in Haupt- und Nebenursachen, in beigeordnete und untergeordnete, zureichende und unzureichende dürfen wir ausser Acht lassen, weil eine solche Unterscheidung logisch unhaltbar und unstatthaft ist. Jede Ursache übt ihre Wirkung, welche niemals grösser ist als die Ursache selbst, und wie sie jetzt Ursache, so ist sie auch wieder Wirkung einer andern Ursache, folglich Glied einer selbstständigen Reihe und schliesst damit die eben bezeichneten Unterscheidungen aus. Auch von dem Unterschiede der freien und nothwendigen, bedingten und unbedingten Ursachen können wir hier absehen, weil solche in einer ganz andern Unterscheidung, in dem Unterschiede

von Natur und Geist ihre Wurzel haben und nur an ihrer richtigen Stelle in Betracht gezogen werden können. Man kennt auch noch andere Unterscheidungen, wie Real- und Instrumentalursachen, falls die Ursache irgend eines Werkzeuges zur Hervorbringung einer Wirkung bedurfte oder nicht. Wenn das Prachtgewebe der Ursächlichkeit, wie nicht anders vorausgesetzt werden kann, ein planmässiges Werk höherer Weisheit ist, so sind alle Ursachen gewissermassen nur Werkzeugursachen. Das menschliche Handwerkszeug in die Weltcausalität zu übertragen ist doch nicht gut statthaft. Auch die Bezeichung von Endursachen will uns nicht zu Sinne, weil solche in ihrem An- und Für-sich-sein betrachtet gar nicht Ursachen, sondern Wirkungen schlechthin sind und als solche einen ganz andern Namen tragen, nämlich — Zwecke. Auch die Unterscheidung nach der Zeit ihres Hervortretens und ihrer Stellung in der Reihe bezeichnet keine qualitativen Unterschiede der Ursachen. Diese haben nach den obigen Andeutungen eine ganz andere Stelle und Quelle.

6. Wirklich qualitativ unterschieden sind die Ursachen des Neben- und des Nacheinander und zwar qualitativ verschieden durch ihre Wirkungsweise. Die Ursächlichkeit des Nacheinander wirkt vermöge der Immanenz ihrer Kraft und Vermögenschaft, die Ursächlichkeit des Nebeneinander dagegen wirkt vermöge der Transcendenz ihrer Macht und ihres Einflusses. Die erste Art der Ursächlichkeit schafft stets Neues, die zweite modificirt und rectificirt nur das bereits Vorhandene. Die erste ist nur einseitige Wirkung im zeitlichen Nacheinander, die andere ist gegenseitige Wechselwirkung im räumlichen Nebeneinander. Die erste als nacheinander folgende Wirkung äussert sich nur in ihrer Kraft, die zweite als neben einander bestehende Wechselwirkung äussert sich aber auch im Kampfe. Man könnte diese zwei Arten von Ursachen darum auch unterscheiden als Kraftursachen und Kampfursachen. Die erste wirkt nur hervorbringend, productiv, die andere aber

auch zerstörend, destructiv. In diesen beiden Ursächlichkeiten erkennen wir die beiden höchsten Gesetze des Entstehens und Lebens: Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und das Gesetz von dem Kampfe um's Dasein. Das eine ist das schöpferische, das andere ist das erhaltende Princip. Das eine kann nicht bestehen und ist nicht zu begreifen ohne das andere, und wer das eine oder das andere einseitig als das einzige Entstehungs- und Lebensgesetz der Welt geltend machen wollte, der versteht die Welt nicht. Beide sind gleich wichtig und gleich nothwendig, und erst vermöge und vermittelst ihres Zusammenwirkens begreifen wir die Welt-Causalität.

Im Grunde betrachtet sind ja diese beiden Ursächlichkeiten oder diese Weltgesetze nichts Verschiedenes, beide entstammen einer und derselben Wurzel und werden erst verschieden durch ihre Wirkungsweise. Die Ursache ist Kraft und zeigt in der Wirkung, welche der Ursache stets adäquat sein muss, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Wie viel Ursache und soweit die Ursache reicht, so viel und so weit auch die Wirkung. Was keine Wirkung hat, das war auch keine Ursache, und andrerseits muss das Mehr der Wirkung über die Ursache eben aus andern Ursachen hergeleitet werden. Wie die Ursache der Entstehungsgrund der Wirkung, so ist die Wirkung der Erkenntnissgrund der Ursache.

In Ursache und Wirkung documentirt sich also auf's sinn- und einsichtsfälligste das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, welche in der langen Reihe und Verkettung der Kraftursachen stets dieselbe und stets zu neuen Wirkungen disponirt bleibt und zwar wie im Nacheinander, also auch im Nebeneinander. Es kann nicht fehlen, dass bei dieser steten Wirkung, Gegenwirkung und Wechselwirkung die Kräfte, wie sie in den Dingen und Gegenständen verkörpert sind, gar mächtig auf einander platzen und damit ein Kampf um das Dasein entsteht, welchen nur diejenigen Wesen und Gegenstände bestehen und überdauern werden, die dem

Gegner durch gleich grosse Kräfte und günstige Situationen gewachsen sind. Das Causalitätsgesetz ist und bleibt dasselbe und wird ganz auf dieselbe Weise in seinen Wirkungen wie in seinen Wechselwirkungen bestätigt. Die Kampfesursachen können ihren Ursprung aus den Kraftursachen nie verleugnen.

Diese Kampfesursachen, oder das Gesetz von dem Kampfe um das Dasein, wirken allerdings auch zerstörend, bilden aber trotzdem keinen Widerspruch gegen das Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Das Ding wird nicht zerstört, sondern nur zu Grunde gerichtet, das heisst, es wird mit allen seinen Kräften zur ersten Instanz wieder zurückverwiesen — es geht zu Grunde. Nicht einmal die Kräfte gehen verloren, welche die Ursächlichkeit in der Wechselwirkung oder in dem Kampfe um das Dasein ausgegeben hat. Sie bleiben erhalten zur Vermehrung der Wesenhaftigkeit der Kämpfenden. Diejenigen Wesen, welche diesen Kampf bestehen und überdauern, gehen gestärkt, gekräftigt, vervollkommnet aus demselben hervor. Dieser Kampf, obschon er der grossen Ueberzahl der Weltwesen Leben und Bestehen kostet, ist die wahrhaft schöpferische Macht des Daseins; er vernichtet nur die Ueberschüssigen und Unvollkommenen, um mit diesem Verluste die Ueberlebenden und Bestehenbleibenden zu begaben und zu bereichern. Gegen die nothwendige Wesenheit richtet sich dieser Kampf nicht aus dem ganz einfachen Grunde, weil die Nothwendigkeit selbst das Kampfgesetz und die Kampfeslenkerin ist. Alle die in der Welt für die Gesammtheit nothwendigen Wesenheiten werden also gerade durch diesen Kampf erst geschaffen, hervorgerufen, ausgebildet, veredelt und vervollkommnet und dadurch das in der Entwicklung begriffene Stück Welt einer immer höhern Vollendung entgegengebracht.

Man kann sich sehr wohl denken, vielleicht auch erfahrungsgemäss beweisen, dass ein jedes, auch das vollkommenste Wesen, aus den geringsten und einfachsten An-

fängen bis zu dieser Vollkommenheit sich heraus- und heraufgebildet hat. Es liegt durchaus nicht ausserhalb des Bereiches der Wahrscheinlichkeit, dass die Wesen, so unendlich verschieden sie auch sein mögen, allesammt aus denselben gleichen und einfachen Urwesenheiten hervorgegangen sind. Wer jedoch, wie Darwin und seine Nachfolger, ganz ohne die Kraftursachen allein aus den Kampfesursachen die Entstehung der Welt und Weltwesen erklären wollte, der ist in einem grossen Irrthume befangen. Kein Kampf ohne Kraft. Die Kraft ist das Primäre, der Kampf erst das Secundäre. Wir können uns die Kraft denken auch ohne Kampf, allein ein Kampf ohne Kraft ist unmöglich und undenkbar. Am Anfange war die Kraft und diese wirkt in ruhiger, fortlaufender Causalität immer weiter und spinnt die Reihen ihrer Ursächlichkeit immer fort durch die Unendlichkeit der Zeiten. Am Faden dieser Ursächlichkeit wird uns der Zeitverlauf erst wahrnehmbar und erkennbar. Die Wirkung ist der Ursache stets analog und adäquat. Jedes Wesen verwirklicht in seinen Erzeugungen stets seine gesammte Kraft und Wesenheit. Wir können also mit noch weit grösserer Wahrscheinlichkeit und Berechtigung Entstehung und Erhaltung der Weltwesenheiten dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft als dem Gesetze von dem Kampf um das Dasein unterstellen. Keinesfalls jedoch gebührt den Kampfesursachen vor den Kraftursachen irgend ein Vorzug.

Nach diesen Darlegungen dürfte es uns nicht schwer fallen, darzuthun, wie weit die Berechtigung des Darwinschen Gesetzes vom Kampfe um das Dasein und seiner Adaptions- und Descendenztheorie geht. Sie erklärt allerdings die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Entstehung und Entwicklung aller lebenden und leblosen Wesen aus dem ersten und ursprünglichen Kraftatom, aber nicht ohne stete Mitwirkung jener Urkraft, welche sich in den chemischen und mechanischen Verbindungen und Zusammensetzungen, in den physischen und organischen Gestaltungen, Ernährungen und Fortpflanzungen zu erkennen giebt.

Nach einer Richtung hin hat die Darwin'sche Lehre vom Wesen und der Entstehung der Natur und Naturdinge die Sache unendlich vereinfacht, indem dadurch die Teleologie und ihre prästabilirte und prädestinirte Harmonie als Weltgesetz aus dem Buche der Natur ausgestrichen worden ist. Gegen alle die von aussen eindringende, zweckthätige Weisheit irgend eines Deus ex machina, der, um Alles zweckmässig zu gestalten, zu stetem Eingreifen in das Entstehen und Geschehen sich genöthigt sah, war die Naturwissenschaft und Philosophie von jeher sehr misstrauisch und mit Recht, weil es der ewigen und alldurchdringenden Weisheit wenig angemessen erscheint, immer und überall wieder die Hand im Spiele haben zu müssen, damit ein jegliches Ding gut gerathe und zum Wohle des Ganzen mitwirke, dabei aber doch nicht verhindern könne, dass Vieles misslinge, Vieles schief und zu Grunde gehe. Auch jene Unterscheidung von äusserer und innerer Zweckmässigkeit mit ausschliesslicher Geltung der letzteren, wonach sowohl das Einzelne als auch das Ganze nach einem immanenten, von Ewigkeit her bestehenden Plane der Zweckmässigkeit sich gestalte und entfalte — will uns nicht mehr so ganz zu Sinne. Die wahre Weisheit und Kraft bedarf gar nicht des Zweckmässigkeitsbegriffes irgend eines vorgedachten und festgestellten Schöpfungsplanes, weil sie ja als die Zweckmässigkeit selber und um so vollkommener sich erweist, als sie durch die kleinsten, einfachsten, unscheinbarsten und geringfügigsten Mittel die höchsten Zwecke zu erreichen im Stande ist.

In der Natur fallen alle Zwecke mit den Wirkungen der Ursachen zusammen; solcher aber haben wir, wie schon gesagt, nur zwei, die im Grunde doch wieder eins und dasselbe sind, Kraftursachen und Kampfursachen. In den erstern erschauen wir das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, wie es von Meyer und in den andern das Gesetz von dem Kampfe ums Dasein, wie es von Darwin aus-

gebildet worden ist. Diese Gesetze sind nicht etwa ganz neue Entdeckungen, sie sind vielmehr so alt, als es philosophisch denkende Menschen gegeben hat, denn sie gehören zu den ersten und ältesten Thatsachen menschlicher Erkenntniss. Wer zuerst das Gesetz von Ursache und Wirkung erkannt, der hat auch damit schon das Gesetz von der Erhaltung der Kraft erkannt, und wer zuerst den Ausspruch gethan: „Der Streit ist der Vater aller Dinge", der hat auch schon das Gesetz von dem Kampfe um das Dasein erkannt; allein diese Gesetze als wissenschaftliche, besonders als naturwissenschaftliche Principien aufzustellen, durch alle Thatsachen der Erfahrung und des Experiments zu belegen, das blieb erst unserer Zeit vorbehalten. Nach dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft und dem Kampfe um das Dasein ist für den Zweck in der Natur kein Raum mehr, — die höchsten Zwecke in der Natur werden durch die Ursachen erzeugt und gezeitigt. Durch die Kampfesursachen werden sie entbunden und zu immer wachsenderer Vollkommenheit erzogen; durch die Kraftursachen werden sie in aller ihrer erlangten Vollkommenheit von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt. Es heisst also nicht entweder Meyer oder Darwin, sondern Meyer und Darwin, erst durch die Verbindung beider wird uns das wahrhaft Allgemeine in der Natur verständlich.

7. Wie wir im „Allgemeinen" das Princip, den Grund, die Ursachen anschauen, also auch das Gesetz. Das Gesetz ist das Princip, aus welchem Alles aus-, der Grund, auf welchen Alles zurückgeht; es ist die Ursache, welche Alles hervorbringt, und der Zweck, auf welchen Alles hinzielt. Alles hat sein Princip, seinen Grund, seine Ursache, seinen Zweck — das ist Gesetz. Wie von den Vorgenannten Eines aus dem Andern, so entspringt das Gesetz aus Allem gleichmässig. Das Gesetz ist also nichts anders als die ausgesprochene Allgemeinheit der Principien, der Gründe, der Ursachen, der Zwecke. Das Allgemeine gesetzt als Allgemeines ist das Gesetz.

Die Erfahrung lehrt, dass der grössere Körper den kleinern anzieht, diese im Einzelnen ausnahmslos wahrgenommene Thatsache allgemein gesetzt und ausgesprochen, wird zum Gesetz. „Wenn's regnet, wird's nass" — es ist für das vulgäre Bewusstsein ein Gesetz, dass es nass wird, wenn es regnet. Auch dass der Himmel blau, die Wiese grün sein muss, wird ganz allgemein gefasst zum Gesetz. Es stecken dahinter gewisse Ursachen, welche diese Allgemeinheit bewirken. Wollen wir das Gesetz in seiner Allgemeinheit begreifen, so trachten wir, seine „Ursachen" zu „ergründen", wir suchen nach dem Gesetze der Anziehung, des Falles, der Nässe, des Himmelblau's, des Wiesengrüns, das will bedeuten, nach ihren Ursachen, denn die Gesetze selbst haben wir nicht weiter zu ergründen, die haben wir ja stets vor Augen in den stetigen, regelmässigen und allgemeinen Wirkungen. Dass diese Ursachen auch wieder Gesetze seien, ist selbstverständlich, da die Ursachen den Wirkungen stets adäquat sein und schliesslich gar mit denselben in Eins zusammenfallen müssen. Die Anziehung der Erde ist die Ursache des Falles aller Gegenstände zur Erde. Diese Anziehung und dieses Fallen sind Naturgesetze, im Grunde betrachtet finden wir, dass beide gar nicht verschieden, dass diese Fall- und diese Anziehungskraft dasselbe seien.

Das Allgemeine gesetzt als Allgemeines ist das Gesetz. Welcher Art nun diese Gesetze auch sein mögen, es verhält sich damit nicht anders, diese Definition passt überall. In der Natur ist es die als allgemein gesetzte Wirkung der Ursache, welche das Gesetz ausmacht. Hinter einer jeden Ursache steckt selbstverständlich irgend eine Kraft. Ursache ohne Kraft ist ein Unding, denn die Wirkung der Ursache, das ist eben die Wirkung irgend einer Kraft oder Macht. Auch der Geist als Kraft gefasst steht mit allen seinen Aeusserungen des Erkennens, Fühlens, Wollens unter demselben Gesetze der Causalität — und diese Causalitäten sind ja eben die Gesetze — wie die Natur. Nur der

Geist als Wille ist frei und macht sich als solcher seine Gesetze selbst. So entstehen zwei Arten wirklich qualitativ von einander unterschiedener Gesetze: Die Gesetze der Naturcausalität und der Willenscausalität — Naturgesetze und Sittengesetze.

Auf dem Gebiete des frei bewussten Geistes spielt das Gesetz eine noch weit grössere Rolle als innerhalb des Bereiches der unfreien Natur. Ueberall sucht der Geist die Gesetze und Regeln, nach welchen er sein Willensvermögen einrichten könne; die pädagogischen, ethischen und ästhetischen Gesetze geben davon Kenntniss und Zeugniss. Ueberall sucht der Geist in das allgemeine Wesen der Dinge einzudringen, um hieraus die Gesetze, die Maximen, die Regeln für sein Thun und Verhalten zu eruiren.

Die eigentliche Heimath der Gesetze in Bezug auf die Willensmeinungen der Menschen unter einander ist das Recht, dessen Gesetze aus der Frage resultiren: Quid juris? Und dieses „quid juris“ ist nichts weiter als die Uebertragung des Kampfgesetzes in die Sphäre des freien Geistes. In der Natur besteht alles „quid juris“ in dem Recht und der Gewalt des Stärkern. Da, wo die Existenzen auf einander treffen, entsteht allemal ein Kampf auf Leben und Tod. Ja, die Natur selbst ist durchaus nicht die zärtliche, fürsorgliche und nachsichtige Mutter, Ernährerin und Pflegerin, welche sie zu sein scheint. Ihre Zucht ist hart und unerbittlich. Wer sich ihren Daseinsbedingungen nicht anbequemt und anbequemen kann, der ist verloren und geht zu Grunde. Im Bereiche des freivernünftigen Geistes kann doch dieses Gewaltrecht nicht für die Ewigkeit bestehen bleiben, da wird doch schliesslich und ausschliesslich die Maxime zur Geltung kommen: „Was dir ist verhasst, auch für den Nächsten nicht passt.“ Du freust dich deines Lebens, deines Besitzes, der Treue und Wahrhaftigkeit: so sollst auch du nicht morden, nicht stehlen, nicht falsches Zeugniss reden, keine falsche Begierde aufkommen lassen. Quid juris? Was du als dein Recht für dich verlangst, das bist du auch

allen Andern zu leisten schuldig. In dieser Erkenntniss liegt die Quelle alles Rechts und aller Rechtsgesetze, welche freilich doch nur insoweit Beständigkeit und Gültigkeit beanspruchen können, als sie aus dem Allgemeinen hervorvorgehen und allgemein anwendbar sind.

8. Alle die Principien, Gründe, Ursachen, Gesetze, überhaupt alles Allgemeine der Dinge und Thatsachen bildet zusammen das Wesen. Das Wesen ist das Wassein, dasjenige, was auf die Frage geantwortet werden muss: „Was ist an der Sache.“ Das Wesen ist die innere Natur der Dinge mitsammt ihrer Darstellung in der äussern Erscheinung. Das Wesen ist darnach das Bestimmte und die Bestimmung alles Seins. So ist das Wesen gerade das Gegentheil dessen, was Hegel im Wesen erkennt und sieht. Das Sein, welches sich als Wesen bestimmt, ist nach Hegel „ein solches Sein, an dem alles Bestimmte und Endliche negirt ist. So ist es die bestimmungslose, einfache Einheit, von der das Bestimmte auf eine äusserliche Weise hinweggenommen worden.“ Auch bei Hegel ist das Wesen das Wassein; allein sofern das einfache Sein gleich dem Nichts, ist das Wesen dasjenige Sein, welches Etwas ist; — das ist aber auch Alles. Das Wesen ist nach Hegel das An- und Für-sich-sein, gleichgültig gegen alle Bestimmtheit, ohne Beziehung auf ein Anders-sein, die rein in sich zurückgegangene, aufgehobene Bestimmtheit; das Wesen ist die negative Beziehung auf sich; es setzt sich selbst gegenüber und ist in diesem Unterschiede von sich selbst die Einheit mit sich selbst. — Also bestimmt ist jedoch das Wesen nichts anderes als das Wesenlose. Das Wesen ist vielmehr das Allgemeine, das Bestimmte, Positive, die Bestimmtheit ohne alle Einschränkung, die an und für sich seiende, bleibende und wechsellose Bestimmtheit.

Obschon nur der einfache Begriff, ist das Wesen doch nicht die sofort erkennbare und in die Augen springende, es ist vielmehr die verborgene, geheime, gesucht sein wollende Seinsbestimmtheit. Das Wesen freilich ist nicht die Substanz,

es giebt nur eine einzige Substanz, und die ist in allen Dingen dieselbe, — Wesen und Wesenheiten aber giebt es unendlich viele, jedes Ding hat sein besonderes Wesen und ist ein besonderes Wesen; dass das Wesen nicht sofort in die Augen springt, hat seinen Grund in dem vielen Unwesentlichen, Wechselnden und Zufälligen, welches der Gegenstand mit sich führt. Das Wesen ist gleichzeitig das Nothwendige, ohne welches ein Etwas gar nicht ist und gar nicht das ist, was es sein soll, überhaupt nur unvollkommen oder gar nicht seinem Begriffe oder Zwecke entspricht.

Entsprechend nämlich dem zum Wesen gehörenden Grunde und seiner Ursache, kann man unterscheiden zwischen dem Grundwesen und dem Folgewesen, oder auch Wesen des Bestehens und Wesen des Entstehens und Geschehens, je nachdem das Wesen der Dinge oder Thatsachen in Betracht kommt. Jedoch um bis zum Verständniss der Dinge und Thatsachen hindurchzudringen und dieselben in ihrer Wesenheit zu erkennen, muss gar vieles Beiwerk hinweggethan, vieles Zufällige beseitigt, alles Unwesentliche, welches Dinge und Thatsachen verdunkelt und alle Pforten der Erkenntniss verschliesst, ausgeschieden werden. Ist das geschehen, so gelangen wir in das Innere, oder das Innere gelangt zu uns; das Wesen hat sein Inneres nach aussen gekehrt, wird uns klar und offenbar. Wir werden auf einmal inne, dass in der Wirklichkeit dieses Aeussere und dieses Innere des Wesens gar nicht von einander verschieden sind. Was wir als das Innere des Wesens zu betrachten gewöhnt sind, die Kraft, der Grund, die Ursache, das ist uns zum Aeussern geworden, hat sich und zwar derart verwirklicht, dass zwischen diesem Innern und diesem Aeussern gar kein Unterschied mehr gemacht werden kann und eines in dem andern ohne allen Rest und Ueberschuss, ohne alles Plus oder Minus aufgegangen ist. Das Wesen hat sich offenbart, ist in die Erscheinung getreten, und diese Erscheinung ist das Wesen selbst.

9. Was sich uns in aller Erscheinung nun zunächst

präsentirt, das ist der äussere Schein, welcher von den meisten Philosophen als das Unwesentliche, das Nichtige, Vergängliche und Hinfällige gehalten und ausgegeben wird. Und weswegen? Weil er das stets Wechselnde, Subjective und Relative ist. Wie jedoch die Erscheinung des Wesens der menschlichen Wahrnehmung und Erkenntniss gegenüber anders auftreten könnte, ist nicht wohl ersichtlich. Alle objective Erscheinung ist Einzelerscheinung, alle subjective Wahrnehmung ist Einzelwahrnehmung. Es gehört eine lange, ausgebreitete, reiche und vielseitige Erfahrung dazu, um vom Einzelnen zum Allgemeinen zu gelangen. Was dieses Einzelne, von welchem wir doch nur durch unsere Sinne wissen können, den Sinnen zunächst zur Wahrnehmung bietet, ist doch nicht es selbst, sondern nur sein Schein. Erst ganz allmählig durch die Erfahrung wird uns klar, dass dieser Schein nicht blosser Schein, sondern Erscheinung ist, Erscheinung eines Wesenhaften, das stets in selber Weise erscheint, und das in allen seinen Variationen, worin es sich den Sinnen darstellt, stets dasselbe bleibt. Ja, dieseVariationen sind es eben, welche objectiv und subjectiv die wahre Wesenheit erscheinen und erkennen lassen. Dass es eine wirkliche Wesenheit ist und als solche gelten muss, nicht lediglich eine vorübergehende Erscheinung, wird erst durch die tausendfältigen Variationen, in welchen es sich darstellt, klar und offenbar. Eine einmalige, längere oder kürzere Zeit dauernde Erscheinung ist ein blosses Phänomenon. Eine im sinnlichen Neben- und Nacheinander sich vieltausendfältig wiederholende Erscheinung ist aber mehr als ein solches Phänomenon; es ist zwar kein Noumenon, sondern eine Wesenheit, deren Wahrheit und Wirklichkeit, Realität und Idealität in fester und bester Uebereinstimmung sich befinden.

Schon an dieser Stelle muss klar werden, dass das wahre Reale und das wahre Ideale gar nicht von einander verschieden sein können; ebensowenig wie Wesen und Erscheinung, denn beide decken einander vollkommen. Das Wesen ist das Ideale, die Erscheinung ist das Reale oder

die Offenbarung und Verwirklichung der Wesenheit vermittelst vieltausendfältiger Formen und Variationen im räumlichen Neben- und zeitlichen Nacheinander. Da nun aber eine jede einzelne Erscheinungsform eine Offenbarung und Verwirklichung der allgemeinen Wesenheit ist, so participirt sie nicht nur an der Wesenheit — nein, sie ist selbst Wesenheit, welche die allgemeine Wesenheit den örtlichen und zeitlichen Bedingungen entsprechend zum Ausdrucke bringt. Sie ist als Reales gleichzeitig auch ein Ideales, nämlich ein Individuelles. Das Individuelle ist das Ideal in seiner verwirklichten Besonderheit und Einzelheit, das Ideal in seinen Erscheinungsformen, das bedingte, eigenthümliche Ideal. Das Ideal lediglich in seinen Erscheinungsformen ist das Schöne; Alles ist schön zu seiner Zeit und an seinem Orte. Das hat auch der Philosoph (Rosenkranz) sehr wohl erkannt und verstanden, indem er eine „Aesthetik des Hässlichen“ schrieb. Es giebt ein wirkliches und wahrhaftes Ideal, die allgemeine Wesenheit; dieses Ideal ist realisirt in der Besonderheit und Einzelheit. In diesen kommt das Wesen zur Erscheinung. Die Erscheinung ist für die Sinne nur ein Schein, allein die Erfahrung lehrt, dass dieser Schein die Erscheinung ist und dass in diese Erscheinung sich das Wesen kleidet. Wir dürfen getrost behaupten, wie viel Schein, so viel Sein, wie viel Erscheinung, so viel Wesen, wie viel Idealität, so viel Realität; ihr Unterschied wie ihre Einheit ist ausgedrückt in dem Unterschiede und der Einheit des Allgemeinen und des Besonderen, und das Bewusstsein von der Uebereinstimmung dieser Gegensätze bildet unsere Erkenntniss.

---

10. Die Erkenntniss besteht nicht in der Vermehrung unseres Wissens durch neue, von aussen her aufgenommene Wissensmomente. Die Erkenntniss arbeitet nicht für die Ergänzung und Bereicherung unserer Erfahrung, sondern für ihre Verständigung und Aufklärung. Die Erkenntniss ist das Bewusstsein von der Uebereinstimmung

aller der getrennten Elemente des Seins und Wissens, welche aus dem Gegensatze des Allgemeinen und Besonderen hervorgehen, oder das Bewusstsein, dass Allgemeines und Besonderes sich in Uebereinstimmung befindet.

Alle Erkenntniss bezeichnet einen Act der Uebereinstimmung eines Allgemeinen mit einem Besonderen, sei es nun sinnliche oder sei es geistige Erkenntniss. Alle sinnliche Erkenntniss muss von der Wahrnehmung genau unterschieden werden. Freilich ist keine solche Erkenntniss ohne Wahrnehmung, sonst wäre es eben keine sinnliche Erkenntniss. Allein die Wahrnehmung wird erst dann zur Erkenntniss, wenn die Uebereinstimmung einer wahrgenommenen Besonderheit mit einer Allgemeinheit aus unserer Erfahrung constatirt ist. Wir nehmen in der Ferne einen Gegenstand wahr, beim Näherkommen oder bei genauerem Hinsehen etwa mit bewaffnetem Auge „erkennen“ wir, dass es ein Baum ist; die allgemeinen Merkmale eines Baumes sind uns bereits aus der Erfahrung bekannt. Selbst mit der identischen Erkenntniss verhält es sich ganz ebenso. Wir sehen Jemand uns entgegenkommen, dass es ein Mensch ist, erkennen wir sofort, allein endlich erkennen wir ihn auch als einen alten Bekannten, also als einen Menschen, den wir schon sehr lange kennen.

Von dieser vulgären Erkenntniss muss nun auch schon auf diesem Gebiete die wissenschaftliche, nämlich die Erkenntniss zu lernen oder zu lehren, unterschieden werden. Erkenntniss, welche sich Wissen anzueignen oder angeeignetes Wissen auszugeben bezweckt, ist wissenschaftliche Erkenntniss. Wissenschaftliche Erkenntniss ist reine Erkenntniss und unterscheidet sich als solche von der blossen Erfahrungserkenntniss, die irgend einem praktischen Bedürfniss oder persönlichen Verlangen dient. Es ist etwas ganz Anderes, wenn wir eine Pflanze daraufhin ansehen, ob sie für unsere Küche geeignet ist, oder ob sie nach bereits bekannten und erlernten Merkmalen irgend einer — und welcher — Klasse von Pflanzen sich einfügt. Die wissenschaftliche Erkenntniss

unterscheidet sich von der Erfahrungserkenntniss auch noch dadurch, dass sie nicht blosse sporadische, sondern systematische Erkenntniss ist. Sie befindet sich in Uebereinstimmung mit irgend einer systematischen Lehre und hat in Folge dessen auch ihrerseits den Zweck, das System zu ergänzen und zu vervollständigen. Die wissenschaftliche Erkenntniss ist die rein theoretische, und die empirische ist die rein practische Erkenntniss; selbst wenn die Wissenschaft eine rein practische wäre, so wird und darf doch diese ihre Erkenntniss des rein theoretischen Charakters niemals ermangeln. Die wissenschaftliche Erkenntniss ist Erkenntniss um ihrer selbst willen, und Werth und Würde erlangt sie nur, wenn sie, und sei es auch zu practischen Zwecken, nur um ihrer selbst willen betrieben wird.

Alle Erkenntniss ist geistige Erkenntniss, denn die Uebereinstimmung von Erkanntem und noch zu Erkennendem, Allgemeinem und Besonderem, welche zu jedem Erkenntnissacte erforderlich ist, kann nur im Geiste gefunden werden. Trotzdem muss unterschieden werden zwischen sinnlicher und geistiger Erkenntniss, Erkenntniss a priori und a posteriori. Diese Unterscheidung fällt nicht zusammen mit der vorhergehenden Unterscheidung in erfahrungsmässige und wissenschaftliche Erkenntniss. Bei der Erkenntniss a priori und a posteriori handelt es sich nicht mehr um das Was sondern das Wie, nicht mehr um das Materiale sondern nur noch um das Formale der Erkenntniss, nicht mehr um die Arten der Erkenntnisse selbst sondern um die Art und Weise, wie die Erkenntnisse erlangt werden, nicht mehr um die Qualitäten der Erkenntnisse an sich sondern um ihre Qualitäten in Bezug auf ihre Erwerbung. Um die qualitative Beschaffenheit der Erkenntnisse handelt es sich freilich beide Male; allein es walten andere Gesichtspunkte in Bezug auf die Eintheilung der Erkenntnisse, wenn man lediglich auf diese selbst, als wenn man ausschliesslich auf ihre Entstehungsart rücksichtigt. Die Erkenntnisse bleiben selbstverständlich stets dieselben

Erkenntnisse, ob man sie nun nach dem ersten oder nach dem zweiten Eintheilungsprincip sondert und unterscheidet.

11. Die Unterscheidung der Erkenntniss a priori und a posteriori ist vorzugsweise von Kant zur Geltung gebracht worden. An dieser Stelle setzt die Kant'sche Philosophie ein. — „Sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ Kant unterscheidet nämlich die Urtheile in solche, welche nur in der Zergliederung des Subjectes bestehen und zu demselben nichts Neues hinzubringen, diese nennt er analytische oder aber in gewissem Falle identische Urtheile, und in solche, deren Prädicat im Subjecte nicht enthalten ist, also zu demselben etwas Neues hinzubringen, diese nennt er synthetische Urtheile. Die Urtheile erster Art sind ihm blosse Erläuterungs-, die der zweiten Art Erweiterungsurtheile. In Bezug auf den Ursprung der Erkenntniss unterscheidet er Urtheile a priori und a posteriori, reine Vernunfturtheile und Erfahrungsurtheile. Aber schon die analytischen Urtheile sind nach Kant Urtheile a priori, denn die Zergliederung des durch Erfahrung gewonnenen Subjects ist das Werk der Vernunft. Mit den synthetischen Urtheilen verhält es sich anders. Werden dieselben auf Grund der Erfahrung vollzogen, so sind dieselben Urtheile a posteriori, bleibt die Erfahrung dabei ausser Spiel, so sind es Urtheile a priori. Die Urtheile der Mathematik und Metaphysik sind sämmtlich synthetische Urtheile a priori; dass sie möglich sind, steht fest, es handelt sich jedoch nicht um das Dass, sondern um das Wie.

„Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ Da verfällt denn Kant auf die ganz eigenthümliche Auskunft, dass die Form aller unserer Erkenntniss a priori, das will sagen, von Ursprung an, in unserm Innern bereit liege und in diese Formen sich der empirisch aufgenommene Stoff der Erkenntniss einpassen und einfügen müsse. Alle Erkenntniss, sinnliche sowohl als geistige, wird erst durch innere, aprioristische Formen möglich, denn die Formen der sinnlichen Erkenntniss, Raum und Zeit, sowie die Formen

der vernünftigen Erkenntniss, Quantität, Qualität, Relation und Modalität, liegen gleich ursprünglich im Geiste vorbereitet und vorgebildet. Den Stoff unserer Erkenntniss, welchen wir vermöge unserer Receptivität von aussen her aufnehmen, bilden also die blossen Erscheinungen, welche erst in unserm Innern ihre Form erhalten. Diese Formen, welche die Möglichkeit aller Erfahrung ausmachen, sind gleichzeitig auch die Möglichkeit der Objecte aller Erfahrung, weil Alles, um ein solches Object zu werden, diese subjectiven Formen, durch welche das Bewusstsein alles Gegebene gestaltet, annehmen muss. Diese Objecte sind nicht die Dinge, wie sie abgesehen von unserer Auffassung an sich sind, sondern nur die empirisch aufgenommenen Erscheinungen, welche als Vorstellungen in unser Bewusstsein Aufnahme fanden und erst im Bewusstsein zu Dingen und Ereignissen gestempelt wurden.

Kant will also von einer Analogie des Innern und Aeussern, des Weltgedankens und der Gedankenwelt nichts wissen, auch ist ihm die Erkenntniss noch nicht aufgegangen, dass überall im Innern wie im Aeussern Stoff und Form vergattet und vereinigt sich vorfinden, dass jene nur in Gedanken vorgenommene Trennung niemals in der Wirklichkeit Bestätigung finden werde. Er geht von der Ueberzeugung aus, dass die Dinge sich nach unserer Erkenntniss richten müssen, aber nicht die Erkenntniss nach den Dingen; dass nur ein schöpferisches, göttliches Bewusstsein, welches, indem es sie erkenne, ihnen zugleich auch Wirklichkeit verleihe, die Dinge selbst zu erkennen vermöge, nicht aber ein menschliches Bewusstsein, welches nicht schöpferisch, nicht „intellectuelle und intuitive Anschauung", sondern lediglich ein subjectives Vermögen ist, das über sich selbst nicht herauskommt und hinauskann. Er vergisst, dass wenn auch das Bewusstsein oder besser das Denken kein schöpferisches ist, welches die Dinge schafft, indem es sie denkt, so erweisen sich doch in gewissem Sinne die Dinge und Ereignisse als schöpferisch, indem sie in der geistigen Anlage

des Menschen ihr Bewusstsein, ihre Sinnlichkeit und ihr Denken zum Leben erwecken. Das Licht schafft sich sein Auge, der Schall sein Ohr, und die Sinnlichkeit schafft sich ihre Geistigkeit; Inneres und Aeusseres, Sinnlichkeit und Geistigkeit, Erkennendes und Erkanntes müssen also in völliger Uebereinstimmung sich befinden. Die Kant'sche Anschauung lässt sich historisch recht gut begründen und verstehen, aber nicht physiologisch und psychologisch. Wir haben heute dafür absolut kein Verständniss mehr; auch die Unterscheidung von Erkenntnissen a priori und a posteriori hat für uns keine Bedeutung mehr — eine jegliche Erkenntniss ist zugleich a piori und a posteriori. Wir kennen nur, wenn wir das Augenmerk auf ihre Geltung und Bedeutung richten: Erfahrungs- und wissenschaftliche Erkenntnisse, und auf ihre Entstehung: — sinnliche und geistige Erkenntnisse.

12. Man verstehe wohl: Erkenntnisse, nicht bloss Urtheile und Schlüsse, — man darf beide nicht verwechseln, wie Kant thut. Urtheile und Schlüsse geben noch keine Erkenntnisse, wozu die volle Uebereinstimmung des Erkennenden mit dem Erkannten, des Subjectiven und des Objectiven gehört. Unter der sinnlichen Erkenntniss verstehen wir diejenige Erkenntniss, welche auf Wahrnehmung durch die Sinne zurückgeführt werden muss und bis zur wirklichen Erkenntniss, dies ist bis zur völligen Uebereinstimmung des Wahrgenommenen mit dem Objecte der Wahrnehmung gediehen ist. Die gesammte Naturwissenschaft gehört zu dieser Art von Erkenntniss und belehrt uns in den meisten ihrer Disciplinen, wie Wahrnehmung, Urtheil und Schluss ohne die nothwendige Uebereinstimmung des Erkannten mit seinem Objecte noch keine wirkliche, mit dem Stempel der Wahrheit versehene Erkenntniss bietet. Vergleichen wir die Lehre vom Sonnensystem nach Ptolomäus und nach Kopernikus, betrachten wir etwa nur das Wasser in seinem natürlichen Zustande und nach seiner wissenschaftlichen Analyse und wir werden bald inne werden,

dass gewöhnliche Urtheile und Schlüsse überhaupt noch keine Erkenntniss bilden und dass die Erfahrungserkenntniss von der wissenschaftlichen wesentlich verschieden ist.

Wie die gesammte Naturwissenschaft zur sinnlichen, so gehört die gesammte Philosophie in das Ressort der geistigen Erkenntniss. Selbst derjenige Theil oder besser diejenige Art der Philosophie, welche man mit Sensualismus, Sinnlichkeitsphilosophie, bezeichnet, macht davon keine Ausnahme. Wie die gesammte Naturwissenschaft zur Sensualwelt, so gehört die gesammte Philosophie zur Intellectualwelt und der Sensualismus ist ebensogut ein Intellectualsystem, wie etwa der subjective Idealismus eines Fichte oder objective Idealismus eines Hegel. Es handelt sich im Sensualismus ja nicht um die Sinnenerkenntniss in ihrer Wirklichkeit, sondern um die Sinnenerkenntniss in ihrer Wahrheit, ja selbst um die alleinige Wahrheit der Sinnenerkenntniss, um diejenige Erkenntniss, welche alle unsere Erkenntniss, auch die geistige, aus der sinnlichen ableitet. Nach einer Seite hat der Sensualismus Recht: „Nihel est in intellectu, quod non fuerit in sensu.“ Alles muss seinen Durchgangspunkt durch die Sinne nehmen und selbst jene Formen, welche nach Kant a priori im Geiste bereit liegen, um den sinnlichen Eindruck aufzunehmen und zweckmässig zu verwerthen, lagen ursprünglich als Keim und Anlage in die Sinnlichkeit eingesenkt, bis sie aufgewachsen waren, reife Früchte trugen, zu Bewusstsein gelangt und von diesem aus dem Mutterboden der Sinnlichkeit abgetrennt und in das eigene Bereich übergeführt worden waren.

Wir können die Geschichte des Bewusstseins, wie es sich nach und nach aus dem Boden der Sinnlichkeit aufringt und ablöst, um bei und in sich selbst sein eigenes, geistiges Leben zu beginnen, recht gut verfolgen. In diesem Bewusstsein aber haben wir jene Spontaneität, welche die reinen Erkenntnissformen unabhängig von aller Erfahrung erzeugt, denen sich, wenn Kant Recht behielte, aller Erfahrungsstoff anzubilden und einzufügen hätte. Doch dem

ist durchaus nicht so; aller Erfahrungsstoff tritt stets in seinen eigenen Formen auf. Jene reinen Erkenntnissformen dagegen führen ihr eigenes Leben und gestalten sich zu einer selbsteigenen, geistigen Welt, wie wir dieselbe ja in dieser Darstellung Schritt vor Schritt durchzuwandern haben.

13. Der Sensualismus hat aber auch seinerseits nicht Recht. Alle Erkenntniss, selbst die sensualistische, ist geistiger Natur. Sobald die Wahrnehmung ins Gebiet der Erkenntniss gelangt, entkleidet sie sich alles sinnlichen Scheins, schüttelt den materialistischen Staub von den Füssen und erscheint gereinigt und verklärt im Lichtgewande des Geistes. Alle Erkenntniss ist geistige Erkenntniss; denn was die Erkenntniss zur Erkenntniss macht, jenes erstrebte und erlangte Bewusstsein von der Uebereinstimmung des Erkannten mit seinem Objecte, jene Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Erkenntniss, jene völlige Verinnerlichung des lediglich Aeussern, jene Spiritualisirung und Intellectualisirung des Sinnlichen und Materiellen, — das sind lauter Signaturen der geistigen Wesenheit. Der pure Sensualismus und Materialismus sind widersinnige und widersprechliche, halb und halb sogar lächerliche Theorieen. Es sind reine Intellectualsysteme, das bedeutet, rein innerliche, mit logischer Geschicklichkeit vollzogene Selbsterkenntnissweisen der geistigen Capacität.

Der Geist erkennt mit einem Male, dass er nicht Geist ist und giebt doch durch diese Erkenntniss erst recht zu erkennen, dass er doch Geist ist; durch seine Beweise beweist er dasjenige, was er hat widerlegen wollen. Wir müssen es als den krassesten Widerspruch betrachten, mit der Bethätigung seines eigenen geistigen Wesens beweisen zu wollen, dass dieses sein Wesen gar nicht sein Wesen sei; der Geist wäre gar nicht im Stande zu beweisen, dass er der reine Sensualismus und Materialismus wäre, wenn er nicht gerade der reine Geist wäre. Bei allen diesen philosophischen Excentricitäten und Paradoxis, selbst beim Kriticismus wiederholt sich jener uralte circulus viciosus:

Ein Mohr sagt, alle Mohren sind Lügner etc. Der Geist glaubt mittelst des Sensualismus und Materialismus sich den Garaus gemacht zu haben und steht dabei spottend im Hintergrunde ob solchen vergeblichen Beginnens. Das ist doch kein Beweis für die Nichtexistenz des Geistes, dass man ihn erst beseitigen muss, um ihn verneinen zu können; die Thoren beweisen damit doch nur seine Unsterblichkeit.

14. Unter der geistigen Erkenntniss verstehen wir die Erkenntniss des Allgemeinen als eines Allgemeinen; nicht des Allgemeinen schlechthin, weil einer jeglichen Erkenntniss, auch der sinnlichen, indem sie zur Erkenntniss reift, der Charakter der Allgemeinheit verliehen wird. Eben jene Uebereinstimmung, welche uns die Erkenntniss vermittelt, ist die Uebereinstimmung eines Besondern mit einem bereit liegenden Allgemeinen. Wenn man ein Thier oder eine Pflanze zu erkennen, zu bestimmen, zu classificiren sucht, so besteht dieses Bestreben eben darin, dass man diese Besonderheit der Thier- und Pflanzenart mit schon verallgemeinerten und allgemein bekannten Artbestimmungen in Einklang zu bringen sucht. Indem wir die Besonderheit in die Allgemeinheit überführen, haben wir derselben ein geistiges Gepräge verliehen, und indem wir die Allgemeinheit in ihrer Allgemeinheit zu erkennen trachten, wird die geistige Erkenntniss zu erstreben gesucht. Die Classification eines Thieres oder einer Pflanze ist eine sinnliche Erkenntniss, allein die Erkenntniss, dass es eine Klasse giebt, welche als Erkenntnissgrund hierfür dient, das ist eine geistige Erkenntniss, denn damit haben wir uns die Erkenntniss des Grundes der Erkenntniss angeeignet. Dass Schnee und Eis vor der Wärme schmilzt, gehört zu unserer sinnlichen und Erfahrungserkenntniss, dass jedoch Frieren und Schmelzen wie Alles in der Welt seine Ursache haben müsse, das gehört zu unserer geistigen Erkenntniss. Diese ist also die Erkenntniss der Principien, der Gründe, der Ursachen und damit auch der in der Welt wirkenden Kräfte und Vermögen, also des ganz allgemeinen Werdens

und Wirkens der Dinge. Ebensosehr gehört aber auch das ganz allgemeine Sein der Dinge, ihre Quantität, Qualität, Relation und Modalität zur geistigen Erkenntniss. Die geistige Erkenntniss ist also nichts anders als die sinnliche Erkenntniss in ihrer allgemeinsten Form.

Zur geistigen Erkenntniss gehört vor Allem die Erkenntniss des Geistes selbst, der sich uns zunächst enthüllen muss als Erkenntniss der Erkenntniss, als Erkenntniss des Erkenntnissvermögens. Alle Erkenntniss des Geistes gipfelt in der Erkenntniss der Erkenntniss, das will sagen in der puren Erkenntniss: hier ist Erkenntniss. Die Hauptsignatur des Geistes ist die Erkenntniss. Da, wo wir einem Erkennen, oder was dasselbe ist, einer Erkenntniss begegnen, da kann der Geist nicht mehr weggeleugnet werden. Den Geist hinwegzuleugnen bedeutet ebensoviel, als das Licht hinwegzuleugnen. Beide sind überhaupt auf das engste mit einander verbunden, da wo Licht ist, da ist Erkennen, da wo Erkennen ist, da ist Licht, geistiges und Natürliches. Erkennen heisst darum auch einen Gegenstand im Lichte betrachten. Man kann wahrnehmen, urtheilen, schliessen auch ohne Licht — erkennen aber kann man nicht ohne Licht; ist das natürliche Licht nicht vorhanden, so muss der Geist das seinige hinzubringen, — der Geist muss den Gegenstand betrachten als in das Licht hineingestellt, welches von ihm selbst ausstrahlt. Jene zu der Erkenntniss verlangte Uebereinstimmung des Objectiven und Subjectiven, des Erkannten mit seinem Gegenstande, das ist das geistige Licht, welches uns über den Gegenstand aufklären und unserer Erkenntniss Wahrheit und Wahrhaftigkeit verleihen soll.

Wir reden sehr häufig vom Geiste in der Natur und meinen damit die stete Ordnung, das ruhige Gleichmaass, die vollendete Schönheit und Zweckmässigkeit in Bildung und Gestaltung, in mechanischer und organischer Bewegung und Lebensthätigkeit aller Weltwesen, der grössten wie der kleinsten, — allein mit nicht grösserem vielleicht mit noch geringerem Rechte, als wenn wir vom Geiste der Wanduhr

reden wollten, die regelmässig die Stunde anzeigt und vielleicht auch noch bei jedem Glockenschlage Kuckuck ruft. Freilich ist so recht eigentlich der Geist in der Natur auch gar nicht gemeint, als vielmehr der Geist ausser und über der Natur, welcher alles so wohl eingerichtet hat, dass es in der Nacht dunkel ist, damit die Menschen besser schlafen können, dass an grösseren Städten auch grössere Flüsse vorüberfliessen, was für eine solche Stadt durchaus dienlich und vortheilhaft ist. Man vergisst dabei, dass jemehr man sich genöthigt und gemüssigt sieht auf den Geist als den echten Deux ex machina zurückzugreifen, die Natur um so geistloser und geistverlassener wird und schliesslich diese Geistlosigkeit und Geistesabwesenheit doch auch auf den Geist ausser und über der Natur zurückfallen müsse, der seine Natur so unvollkommen geschaffen hat, dass er immer daran bessern, repariren und renoviren muss. Jemehr es uns gelingt, die Natur in ihrer wahren Wesenheit als den Organismus zu fassen, der alle Bedingungen seiner Entstehung, Ausbildung und Erhaltung in sich selbst trägt, um so vollendeter zeigt sich unsere Naturerkenntniss, um so vollendeter aber auch die Erkenntniss unserer Erkenntniss oder die Erkenntniss des Geistes.

Zweiter Abschnitt. — Zweites Kapitel.

A. Indifferenz. B. Differenz. C. Verstand.

1. Eine jede Erkenntniss ist allerdings geistiger Natur; — die Erkenntniss ist der Geist, aber der Geist noch in seiner Kindheit, noch ganz harmlos und unbefangen, welcher alles freudig und begierig aufnimmt, ohne viel darüber nachzudenken, wenig wägt und viel frägt, dabei mit jeder Antwort sich zufrieden giebt. Die Erkenntniss ist hingebend, gläubig und völlig interesselos. Man redet viel von der interesselosen Erkenntniss als eines besonderen Vorzugs derselben; es ist dies aber kein Vorzug, denn die wahre Erkenntniss soll nie ohne Interesse sein. Freilich verfolgt die reine Erkenntniss kein weiteres Interesse als ihr eigenes: Aufklärung, Vermehrung des Wissens und der Wissenschaft. Die Erkenntniss an und für sich hat noch kein weiteres Interesse; sie ist die Erkenntniss in ihrer Unmittelbarkeit, welche noch keinen weitern Bereich und Bezug hat als das eben Erkannte; es ist dieses also eine sehr beschränkte Erkenntniss — es ist, um es mit einem Worte zu sagen, die Erkenntniss, welche noch nicht zu Verstand gekommen ist. Was das Ziel der Erkenntniss sei, ist gleichzeitig damit ausgesprochen; sie will zu Verstand gelangen und wir haben nun zuzuschauen, wie die Erkenntniss mit Hülfe der Fähigkeiten und des Besitzes, welche sie bereits erlangt hat, auf dem leichtesten und kürzesten Wege zu ihrem Ziele gelangt und in den Verstand ein- und übergeht.

Wir fahren in unserer Entwicklung ganz in der bisherigen Weise fort, indem wir uns aufzusuchen bestreben, was wir an Stoff, welcher zu einer weitern Stufe im Systeme sich zu formiren geeignet wäre, gewonnen haben. Was ist nun diese als Erkenntniss bezeichnete Metamorphose der

Gedankenwelt. Diese Erkenntniss ist die Erkenntniss des Allgemeinen und zwar nicht in der Weise, dass das Allgemeine nur durch diese Erkenntniss zu Bewusstsein gelangt und Wissen geworden wäre — das Allgemeine wird zur Erkenntniss ja schon vorausgesetzt — sondern sie ist Erkenntniss des Allgemeinen, insofern als die Erkenntniss durch erkannte Uebereinstimmung des Besonderen mit dem Allgemeinen erst zu Wege gekommen ist. Das Besondere ist in das Allgemeine eingegangen und aus dieser Vereinigung war die Erkenntniss hervorgegangen. Die Erkenntniss als Allgemeines aber ist die indifferente Erkenntniss, die Erkenntniss als Indifferenz, die an und für sich seiende und bleibende, völlig in sich beruhende, selbstzufriedene, gegen alle andere Erkenntniss gleichgültige Erkenntniss. Die Indifferenz als Erkenntniss ist nicht etwa nur ein innerer Gemüthszustand, der sich gegen alle Anregungen und Aufregungen von aussen apathisch verhält, — so ein Zustand der Theilnahmelosigkeit ohne ausgesprochene Sympathien und Antipathien; sie ist auch nicht eine äussere Gleichgültigkeit der Stoffe, Kräfte und Dinge gegen einander — sie ist vielmehr ein gewisses und zwar sehr wichtiges Verhalten des erkennenden Geistes in Bezug auf alles Erkannte.

2. Alle Erkenntniss ist zunächst indifferente Erkenntniss oder die Erkenntniss in ihrer Indifferenz; es ist die harm- und kritiklose Erkenntniss, wie sie uns im Lernen begegnet. Alles unser Erkennen ist ein wirkliches Lernen, eine geistige Ernährung vermittelst eines Assimilationsprozesses, welcher die neuaufgenommene Nahrung unserer Gedankenwelt der Stelle zuführt und daselbst absetzt und einfügt, wo sich ein Bedürfniss hierzu kundgiebt und bereits ähnliche Bestandtheile ihrer warten, um sie sich zu verähnlichen und zu vergleichen. Wenn Plato das Lernen als blosses Erinnern bezeichnete, weil alle Ideen bereits latent und präexistent im Geiste vorhanden seien und nur des Augenblicks harrten, um durch irgend einen von aussen gegebenen Anstoss hervor- und in das Bewusstsein einzutreten: so ging er von dem richtigen Verständnisse dieses Assimilationsprozesses des Lernens aus. Das Gleiche wird stets durch das Gleiche erkannt; wahrhaft erstaunlich ist es in der That, welch eine Masse und Vielartigkeit der Erkenntnisse ein menschlicher und nun gar kindlicher Geist consumiren und assimiliren kann; auch das Kleinste findet seine passende Stelle, wo es von irgend einem analogen Element aufgenommen, sich ansetzen und dauernd erhalten kann.

Erstaunlich wie die Macht der Erkenntniss ist die Macht der Indifferenz der Erkenntniss. Offenkundige, allem Verstande und aller Einsicht hohnsprechende Irrthümer werden als vollgültige Erkenntnisse aufgenommen und durch Jahrhunderte, ja durch Jahrtausende unbeanstandet fortgeführt — nicht etwa nur von den kindlichen sondern selbst von den gereiften, universell gebildeten Geistern. Wäre diese Indifferenz der Erkenntniss stets gepaart mit einer gleichlaufenden Indifferenz der Gesinnung und Meinung, so wäre die Sache noch nicht so gar schlimm gewesen, — die falsche Erkenntniss würde von der wahren bald aufgeklärt und richtig gestellt worden sein; allein Unduldsamkeit und Fanatismus der Gesinnung und Meinung hat gerade um der zweifelhaften oder gar absolut falschen und widersinnigen Erkenntnisse und Lehrmeinungen willen so viel Unheil angestiftet, so viel Kämpfe und Kriege angezettelt, so viel Leben und Glück, so viel Cultur und Gesittung zerstört, dass die wahre Erkenntniss gar nicht wieder gut machen kann, was die falsche, die Lüge, die Heuchelei, der Miss- und Unverstand verbrochen hat.

3. Es handelt sich hier jedoch weniger um die Indifferenz des Erkannten als um die Indifferenz überhaupt. Alles Erkannte ist ein Indifferentes; denn es ist nur ein Einzelnes respective Für-sich-seiendes und kann nur vermöge einer Uebereinstimmung mit den Bedingungen des Erkennens zu Wege kommen. Diese Bedingungen des Erkennens sind das bereits Erkannte, um welches sich alles

Neuassimilirte gleichsam krystallisirt und zwar den Anlagen des Erkenntnissvermögens gemäss, über deren Erwerb und Bestand wir mittelst der Psychologie und Physiologie Aufklärung erhalten. Jene Kategorien, sowohl bei Aristoteles wie bei Kant, sind nicht etwa die Ur- oder Stammbegriffe des Verstandes, welche dem Erkennen zu Hülfe kommen und alles Neuhinzukommende in ihre Fächer und Gemächer aufnehmen, ordnungs- und zweckmässig unterbringen helfen, sondern sind selbst nur Erkenntnisse, aber von der allgemeinsten Art. Die Indifferenz des Erkennens und des Erkannten bedarf ihrer gar nicht; für diese ist es zunächst völlig gleichgültig, woselbst das Erkannte ein Unterkommen findet; es ist erkannt und damit ist es vorläufig genug. Diese Indifferenz ist nicht etwa pure Gleichgültigkeit, sondern es ist die reine Unmittelbarkeit und feste Position des Erkannten, dessen Indifferenz nicht in Bezug auf dieses selbst, als vielmehr allem andern Erkannten gegenüber zur Geltung kommt. Diese Indifferenz will die an- und für-sich-seiende Geltung und Bedeutung alles Erkannten zum Ausdruck bringen. Damit ist jedoch die Indifferenz des Erkennens und des Erkannten auch schon verlassen und die Differenz desselben in Kraft getreten.

Die Indifferenz selbst ist es, welche die Erkenntniss differenzirt. Denn wenn wir auf den Grund der Sache gehen, so ist es doch nur die Differenz, welche sich in aller Indifferenz ausspricht. Alles in aller Unmittelbarkeit, Harm- und Prüfungslosigkeit, also in voller Indifferenz in die Erkenntniss aufgenommene ist vermittelst dieser Aufnahme differenzirt. Alles in die Erkenntniss aufgenommene ist ein durch die Erkenntniss Bestimmtes. Wie nun alle Bestimmung Beziehung ist, so ist alle Indifferenz auch Differenz. Soweit eine Sache bestimmt ist, soweit ist sie auch differenzirt. Jede Bestimmung ist Unterscheidung. „Omnis determinatio est negatio". Der Satz ist richtig, aber nur in seiner echt positiven Form. Die Negation der Determination ist nicht das leere Nichts, sondern nur, wie

schon öfters ausgeführt, die Verneinung alles andern. Der Satz ist umgekehrt eben so richtig: „Omnis negatio est determinatio". „Alle Verneinung ist Bestimmung", das will bedeuten, eine Differenzirung.

Die Verneinung ist nichts weiter als die Differenz oder die Bestimmung, durch welche sie von andern Bestimmungen unterschieden ist. Es wird uns somit alsbald klar, dass beide, Differenz und Indifferenz, gar nicht von einander verschieden sind und beide promiscue, das Eine für das Andere gebraucht werden könne. Wir haben das Erkannte zunächst in seiner völligen Indifferenz; doch diese Indifferenz ist nur Schein, denn die reine Indifferenz kann gar nicht erkannt werden, nur das reine Nichts ist die reine Indifferenz. Ist das Erkannte aber ein Etwas, ein bestimmtes Etwas — und so etwas muss es doch sein, sonst könnte es kein Erkanntes werden — so unterscheidet es sich damit von dem andern, gleichfalls durch das Erkennen bestimmte Etwas. Ein jedes dieser beiden Etwas ist sowohl ein Indifferentes als ein Differentes. Der Moment des Erkennens ist dabei entscheidend. In dem Momente des Erkennens ist alles ein Indifferentes. Was das Erkannte sei und wie es sei, ist zunächst sowohl objectiv als auch subjectiv völlig gleichgültig; erst das Erkannte als solches ist ein Differenzirtes. Position und Negation, Bestimmung und Beziehung, Differentes und Indifferentes ist alles eins und dasselbe, — das heisst die Erkenntniss ist stets bereit ohne den geringsten Werthzuschlag das Eine für das Andere zu nehmen.

4. Die Differenz giebt sich uns in verschiedenen Formen zu erkennen. Zunächst ist sie einfache Verschiedenheit, wie sie in der ersten Erkenntnissbestimmung, das ist in der Unterscheidung von allem Andern, wurzelt. Die Verschiedenheit ist die völlig beziehungslose Unterscheidung des Einen vom Andern. Wenn man sagt: „Das Haus ist geräumig und massiv", so sind diese beiden Bestimmungen ganz ohne Beziehung zu einander; alle ihre Verwandtschaft besteht darin, dass sie sich in einem Begriffe und an einem Gegen-

stande zusammenfinden. Die Differenz wird zum Gegensatze, insofern sie jederzeit die Beziehung involvirt, welche darin besteht, dass bei der Erkenntniss des Einen das Andere gleichzeitig mitgesetzt wird. Man kann vom Hause nicht sagen, es sei geräumig, ohne den Gegensatz des Beschränktseins mitzudenken und mitzusetzen. Die Haupt-Erkenntnissdifferenz ist die des Gegensatzes, denn das Eine kann ohne das Andere nicht erkannt und nicht benannt werden. Es ist die Differenz als solche, die ausschliessliche Differenz, insofern Eines das Andere in der That ausschliesst. Es ist die Differenz par excellence, insofern Eines ohne das Nichtsein des Andern nicht gedacht werden kann. Der Gegensatz bezeichnet zwei Verschiedenheiten, welche in der Erkenntniss stets beisammen sein müssen und bei dem Erkannten nie beisammen sein können, weil sonst die dritte Art der Differenz hervortreten würde, nämlich der Widerspruch. Dieser ist nichts anders als die gegensätzliche Differenz zu gleicher Zeit und in einer Beziehung an dem erkannten Objecte vereinigt gedacht.

Eine speculative Logik hat an diesen Sätzen noch manches auszusetzen, obschon sie eben so wahr sind als die Sätze, dass weiss nicht schwarz und Tag nicht Nacht ist. Ein Ding soll nicht gleichzeitig gegensätzliche Bestimmungen haben können — die preussische Flaggenstange ist zu gleicher Zeit weiss und schwarz, und das Haus, welches für den einen Haushalt geräumig, ist vielleicht für den andern beschränkt. Durch solche Subtilitäten lasse man sich nicht beirren. Da wo die Fahnenstange weiss ist, da ist sie nicht schwarz, und die Familie, für welche das Haus geräumig, für die ist es nicht beschränkt. Dass das Erkannte gleichzeitig auch mit seinem Gegensatze behaftet sein könne, ist ein Widerspruch.

In diesen Gegensätzen erschauen wir, richtig betrachtet, das Grundgesetz alles Denkens und Erkennens. Ein jedes Ding, ein jeder Gegenstand wird erkannt an seinen Merkmalen und Eigenschaften, und ein jedes Merkmal, eine jede

Eigenschaft an ihrem zugleich mitgesetzten Gegensatze. Viele möchten gerne den Satz der absoluten Identität A = A als das Grundgesetz alles Denkens und Erkennens hinstellen; allein, was die Erkenntniss betrifft, ist derselbe nichts weiter als die einfache Tautologie, aus welcher man absolut nichts lernen kann. Die Identität geht auch aus einer Art Gegensatz hervor, aus dem Gegensatze seiner von sich selbst; doch das ist kein Gegensatz, der als ein ursprünglicher Erkenntnissact sich darstellt, sondern als ein willkürlich erdachter und gemachter, der zwar in der Wissenschaft, selbst in der Praxis fruchtbar zu verwenden, allein für den ersten Erkenntnissact völlig bedeutungslos ist.

Etwas Anderes ist es mit der begrifflichen Identität oder mit der Gleichheit der nur der Zahl nach unterschiedenen Dinge; diese sind für die Erkenntniss der Dinge selbst ebenso wesentlich wie der Gegensatz für die Erkenntniss der Eigenschaften und Merkmale. Besondere Ausbildung hat die Lehre von der Differenz durch Aristoteles erfahren, doch können wir derselben besondere Klarheit und Einfachheit nicht nachrühmen. Er geht aus vom Begriffe, was schon an und für sich falsch ist, da der Begriff als rein receptive Erkenntniss das Wesen der Dinge noch gar nicht differenzirt. Zur Differenz gehört intellectuelle Erkenntniss, die im Begriffe noch gar nicht vorhanden. Was unter einen Begriff fällt, das nennt er identisch. Von der Identität des A = A wusste er noch nichts, und das wollen wir ihm nicht allzu hoch anrechnen. Was nicht unter einen Begriff fällt, das nennt er verschieden, was als richtig zu bezeichnen wäre, wenn man statt des Begriffs die Allgemeinheit und Besonderheit der Erkenntniss substituirte. Der begriffliche Unterschied ergiebt in seiner Vollendung den conträren Gegensatz und die blosse Verschiedenheit den contradictorischen Gegensatz. Hier haben wir wieder eine Verwechslung und Vermischung von dinglichem und begrifflichem, realem und intellectuellem Sein. Unter dem conträren Gegensatze versteht nämlich Aristoteles jene am

weitesten von einander abstehenden Dinge innerhalb derselben Gattung. Es ist ja richtig, dass auch Dinge unter den Begriff des Gegensatzes fallen, wie „die Ceder auf Libanon und das Ysop, welches an der Mauer wächst"; hier haben wir es aber nur mit begrifflichem Sein zu thun, zu welchem die Dinge höchstens als Beispiele benutzt werden können.

Eine ganz eigenthümliche, gleichfalls auf Vermischung des Dinglichen und Begrifflichen beruhende Deutung giebt Aristoteles dem contradictorischen Gegensatze. Alles, was sich zu einander wie Bejahung und Verneinung verhält, zwischen welchem daher nichts in der Mitte liegt, und wovon einem jeden gegebenen Gegenstande nothwendig nur das eine oder andere zukommen muss, stehet mit einander in contradictorischem Gegensatze. Fasst man nämlich Alles, was in einem Begriffe nicht enthalten ist, in einen verneinenden Ausdruck zusammen, derart, dass die Gesammtheit der möglichen Bestimmungen sich in zwei Theile scheidet, wovon der eine Theil mit einer gegebenen Bestimmung identisch, während der andere von ihr verschieden ist, so haben wir den contradictorischen Gegensatz. Einem Dinge kommen beispielsweise eine Anzahl Eigenschaften und Merkmale zu; alles, was mit diesen nicht identisch ist, steht mit ihnen in contradictorischem Gegensatze. Nun ist freilich Eigenschaft und Merkmal auch steigerungsfähig, und zwischen den verschiedenen Graden ist oft ein himmelweiter Unterschied. Aristoteles will nun auch diesem Umstande gerecht werden und unterscheidet zwischen dem Gegensatze von Besitz und Beraubung, welcher zwischen dem conträren und contradictorischen Gegensatze in der Mitte liegen soll. Ausserdem unterscheidet er noch eine vierte Art, nämlich die Entgegensetzung der Verhältnissbegriffe, wie etwa das Doppelte und das Halbe, das Ganze und seine Theile, das Wirkende und Leidende, das Messbare und das Maass, das Wissbare und das Wissen. Wenn man auf die realen Dinge und Verhältnisse gar nicht weiter rücksichtigt und dieselben nur

der logischen Differenz subsumirt, so wird man mit den genannten drei Arten: Verschiedenheit, Gegensatz und Widerspruch ganz gut auskommen und dieser Aristotelischen Subtilitäten, ohne in Verlegenheit zu gerathen, ganz gut entrathen können.

Wie die Indifferenz der Erkenntniss zur Differenz führt, so begründet ihrerseits auch wieder die Differenz die Indifferenz; das formale Wesen der Indifferenz ist eben die Differenz, wie diese den Stoff und Inhalt der Indifferenz ausmacht. Die Indifferenz ist ja nur die Unmittelbarkeit des Erkennens, die Erkenntniss in ihrem ersten Stadium, wie sie eben ihren Einzug in unser Inneres gehalten, noch ganz für sich, gesellschafts- und beziehungslos, sich zunächst häuslich einzurichten sucht und sich vor der Passkontrole des Geistes als Erkenntniss um der Erkenntniss willen ausweist. Sobald sie sich aber einmal niedergelassen hat und selbstständig geworden ist, ihre Bestimmung kennt, ihre Beziehungen bewerkstelligt hat, ist sie auch differenzirt, denn diese ihre Bestimmungen und Beziehungen sind ihre Differenzen.

Alle diese Differenzen nun, welche im Geiste sich festgesetzt haben und darin bewusst und unbewusst fortwirken, begründen ihrerseits wiederum diese Indifferenz. Die Indifferenz bedarf gleichfalls der Differenzirung, um ihren Inhalt zu fixiren. Ein absolut Indifferentes giebt es nicht mit alleiniger Ausnahme des absoluten Nichts. Die Indifferenz in ihrer Bestimmtheit, in ihrem positiven Wesen als ein festes Gesetztsein empfängt einen Inhalt von allen den im Geiste wirksamen Differenzen, welche sich bei Neuerkanntem bis zur völligen Indifferenz abgestillt haben. Die Erkenntniss, wenn sie recht fruchtbar wirken und schaffen will, muss zunächst von der Unruhe der Differenz befreit werden; in völliger Ruhe und Sorglosigkeit muss sie sich auf ihren Gegenstand richten können; alle Differenz muss zurücktreten, denn die Differenz zieht die Erkenntniss in Zweifel; völlige Ruhe und Stille muss herrschen, nicht die Ruhe des Grabes,

auch nicht die Ruhe der Nacht, aber die Ruhe der Gelehrtenstube.

5. Was diese Differenz und Indifferenz der Erkenntniss aber ganz besonders kennzeichnet und darum mit schwerstem Nachdruck betont werden muss, ist der Umstand, dass sie nicht nur den Geist sondern auch das Gemüth anregen. Wenn wir hier zwischen Geist und Gemüth unterscheiden, so geschieht das nur mit Rücksicht auf den ordinären und populären Sprachgebrauch, die Einheit des Geistes soll dadurch nicht beeinträchtigt werden — das Gemüth ist eben der Geist selbst, aber sofern er fühlt und empfindet. Alle Differenz und Indifferenz des Erkennens sind stets von Empfindungen begleitet. Diese Indifferenz, Gleichgültigkeit und auch Gleichwerthigkeit des Erkennens, welche alles noch zu Erkennende und schon Erkannte auf gleich unmittelbare Weise mit der gleichen Werthschätzung aufnimmt, das Sonnenstäubchen wie das Sonnensystem, die Mikrobe wie den Elephanten, bezieht sich nur auf das Aeussere des Erkennens, das Innere dagegen wird davon mächtig ergriffen und auf das verschiedenartigste angeregt.

Viele sind geneigt, diesen alle Erkenntniss begleitenden Gefühlsausdruck für das Primäre und Ursprüngliche zu halten, das ist jedoch durchaus nicht der Fall. Kein Gefühl ohne vorgängige Erkenntniss. Die Erkenntniss ist es, welche den ersten Keim hierzu in unser Inneres eingesenkt, welche sein Wachsen und seine Ausbildung befördert hat, welche das Gefühl zu einem selbstständigen Vermögen sich gestalten lässt mit ganz eigener, unmittelbarer, von Innen nach Aussen sich bethätigender Wirksamkeit, wovon ein jeglicher Ausdruck ein eigenthümlicher, schöpferischer Act des Geistes zu sein scheint. So gewiss als jede geistige Anregung von Aussen erfolgt, ebenso gewiss ist das Gefühl auch nicht diese ursprüngliche, schöpferische That des Geistes, sondern ist erst von der Erkenntniss eingegeben und angeregt.

Das Gefühl selbst ist Erkenntniss, unmittelbare Erkenntniss, ist der mit der Länge der Zeit und der unendlichen Vielseitigkeit der Erfahrung erworbene Tact der Erkenntniss, welcher im Augenblicke, einer unmittelbaren Eingebung und Offenbarung ähnlich, die ganze Tragweite und Folgeschaft einer jeden Erkenntnissthatsache empfindet und mit Freude oder Schmerz aufnimmt. Das Gefühl hängt mit der Differenz und Indifferenz der Erkenntniss unmittelbar zusammen. Kein Gefühl ohne Erkenntniss, selbst dann nicht, wenn das Gefühl nicht an unser theoretisches, sondern an unser practisches Vermögen, an Wille und Handeln geknüpft ist. Jegliche Erkenntniss, sobald sie sich differenzirt, ist von Gefühlen begleitet; da, wo Erkenntniss ist, da sind auch Gefühle, weil das Gefühl, wie schon gesagt, mit der Erkenntniss entsteht, wächst und so weit sich ausbildet, um ein eigenes, selbstständiges Leben führen zu können.

Schon die Erkenntniss auf ihrer ersten und untersten Stufe als Sinneswahrnehmung ist mit Empfindung und Gefühl verbunden und zwar so unmittelbar verbunden, dass beide noch völlig ungetrennt einen einzigen theoretischen und pathologischen Act ausmachen. Alles Sehen des Auges beruht auf eigenthümlichen Gesichtsempfindungen, alles Hören des Ohres beruht auf eigenthümlichen Tonempfindungen, und merkwürdiger oder besser gar nicht merkwürdiger sondern ganz natürlicher und consequenter Weise nennt man den Tastsinn auch Gefühlssinn, weil er auf unmittelbarer Berührung und Empfindung des Gegenstandes beruht. Die Volkssprache ist hier wie in vielen andern Dingen unsere beste Führerin; die Sprache, „welche für uns dichtet und denkt", ist eine Philosophin, von welcher alle Philosophen der Welt noch lernen können und lernen müssen. Wenn die Volkssprache auch hie und da in ihrer Ausdrucksweise ungenau ist und Aehnliches mit den gleichen Ausdrucksformen belegt, so ist sie doch, weil sie der beste, richtigste und unmittelbarste Ausdruck des Volksgeistes ist, überall am besten berathen, und dürfen und müssen wir uns ihrer Führung und Fühlung, soweit es sich um die Auslegung alles begrifflichen Seins und Wesens handelt, gern anvertrauen.

6. Die Sprache unterscheidet in der populären Ausdrucksweise gewöhnlich nicht zwischen Empfindung und Gefühl, und doch lebt in ihr ein klares Bewusstsein vom Unterschiede beider; des Ausdrucks „Sinnesgefühl“ anstatt „Sinnesempfindung“ wird sie sich nicht bedienen. Das Gefühl, welches mit der Sinneswahrnehmung unmittelbar verbunden ist, ist noch nicht Gefühl, sondern erst Empfindung. Ursprünglich hat das Wort wahrscheinlich gelautet: „Innenfindung“, das Innen gefundene, ein gar bezeichnender Ausdruck für alle Momente des Gefühlslebens; und es ist sehr wohl zu begreifen, wie dieser Ausdruck in allen Kreisen und Weisen des Gefühlslebens sich eingebürgert hat.

Wir hätten wohl eine bezeichnende Unterscheidung und unterscheidende Bezeichnung für Empfindung und Gefühl, welche zugleich Entstehung und Uebergang von Empfindung zu Gefühl ausdrücken würde, müssen aber Anstand nehmen, diese Unterscheidung zur Geltung zu bringen, weil sie nicht gleich und leicht, weil sie erst innerhalb und mit Hülfe dieses Systems verständlich würde. Diese Unterscheidung würde lauten: „Innerhalb des Weltgedankens ist alles Gefühl erst Empfindung, innerhalb der Gedankenwelt wird die Empfindung zum Gefühl. Allgemeiner ausgedrückt heisst das soviel als: so lange das Geistige noch in die Leiblichkeit, in den Stoff versenkt sich darstellt, so lange es noch als der Gedankengehalt und Ausdruck einer äussern Welt angeschaut wird, gilt das Gefühl nur erst als Empfindung, als Innenfindung, als der innere Ausdruck des äussern Eindrucks, als das Vermögen, alle Formen und Vorgänge der äussern Welt wahrzunehmen und zu empfinden, eines Vermögens, vermöge dessen der Mensch mit allen seinen Vorstellungen und Empfindungen noch immer als ein Bestandtheil der äussern Welt zu fassen ist. Erscheint uns aber in der Gedankenwelt die Seele vom Leibe, der Geist von der Welt losgelöst und in ihrer Geistigkeit der Leiblichkeit und Stofflichkeit entgegengesetzt, so wird uns das, was wir bis dahin als Empfindung bezeichnet und

betrachtet haben, zum Gefühle. Die Unmittelbarkeit der Erkenntniss in Bezug auf die Welt ist Empfindung, die Unmittelbarkeit der Erkenntniss in Bezug auf den Geist ist Gefühl.

Sobald der Weltgedanke zur Gedankenwelt sich verinnerlicht und vergeistigt hat, wird die Empfindung zum Gefühl. Die geistige Erkenntniss erzeugt in uns nicht Empfindungen, sondern Gefühle. Die Erkenntniss des Wahren, des Guten und des Schönen erzeugt in uns auch das Gefühl des Wahren, des Guten und des Schönen. Ein jedes Gefühl entspringt aus einer Empfindung, welche ihrerseits wieder in der Sinnesempfindung ihre Wurzel hat. Diese Sinnesempfindung erstreckt sich aber über sehr weite Kreise, da sie nicht allein auf Wahrnehmung und Vorstellung, sondern auch auf Urtheile und Schlüsse ihre Entstehung und ihr Dasein zurückführt, — und ist so reich, dass sie selbst die lebhafteste Phantasie, die tüchtigste Capacität und gediegenste Individualität zu befruchten und auszugestalten im Stande ist.

Nicht das Gefühl ist es, sondern die Empfindung, woraus Phantasie, Capacität und Individualität ihren Gedankenreichthum schöpfen. Wir wollen hiermit denjenigen Theil des Gefühlsvermögens bezeichnen, welchen der Geist, wie man zu sagen pflegt, von Natur oder von Ursprung an besitzt und welcher auf die verschiedenen Menschengeister in verschiedener Weise und in eigenthümlichem Gehalte sich vertheilt zeigt. Lediglich diese Empfindung ist es, welche den Künstler im Menschen ausmacht und welche dem Menschen sein moralisches und intellectuelles Gepräge, wie überhaupt alle seine Charaktereigenthümlichkeiten verleiht. Der Mensch in seiner speciellen Individualität ist noch immer ein Weltwesen und als solches nur ein empfindendes Wesen. Der Mensch aber als ein rein geistiges ist ein Gefühlswesen.

7. Eine Theorie der Gefühle ist eine sehr verwickelte und heikle Sache, sie wird sich aber viel leichter gestalten lassen, wenn wir von dem einmal festgestellten und klar-

gefassten Unterschiede der Empfindungen und Gefühle ausgehen. Der Mensch hat nun einmal diese Doppelstellung als Welt- oder Naturwesen und als Geisteswesen, ganz und gar entsprechend den zwei Theilen der Philosophie — der Philosophie des Weltgedankens und der Gedankenwelt. Die Unterscheidung ist keine willkürliche oder nur so ein logischer Gedankenbehelf, sondern sie ist in der Natur der Sache wohl begründet. Darum mussten bisher den Philosophen alle ihre Versuche misslingen, ihre Wissenschaft aus einem einheitlichen Princip entwickeln und den gesammten Gedankeninhalt derselben in ungetrennter Einheit darstellen zu wollen. Der Gedanke der Welt ist nicht die Welt der Gedanken, Stoff und Form sind nicht Wahrnehmung und Vorstellung, das Ganze und seine Theile sind nicht das Allgemeine und das Besondere, und der Kosmos ist nicht die Vernunft. Das äussere Sein ist nicht Bewusstsein und die Realität nicht die Idealität. Beide sind in ihrer Einheit verschieden — und dieselben Verschiedenheiten in derselben universalen Form muss auch das Gefühl aufzeigen können.

8. Allem Gefühle liegt Erkenntniss zu Grunde. Selbstverständlich muss alsdann auch die Erkenntniss gleichfalls eine zweifache Universalform haben, und das verhält sich in der That so, denn wir haben die Erkenntniss erstlich als Capacität, zweitens als Intellect. Die Capacität ist die Erkenntniss als Erfassen und Auffassen des Gegenstandes, überhaupt als Auffassungsvermögen. Der Intellect ist die Erkenntniss als Einsicht, die Erkenntniss als solche, die Erkenntniss im Lichte der Wahrheit und Nothwendigkeit. Die Capacität ist bei den verschiedenen Menschen individuell verschieden. Der eine ist zum Dichter, der andere zum Maler geboren, der eine ist besonders gut zum Juristen, der andere zum Mediciner veranlagt, der eine ist ein tüchtiger Landwirth, der andere ein erfindungsreicher Mechaniker. Selbst der Philosoph, dem es doch ganz vorzugsweise um reine Einsicht zu thun ist, ist nicht Philosoph vermöge seines Intellects, sondern vermöge seiner Capacität. — Der Intellect

ist bei den verschiedenen Menschen nicht individuell, sondern nur graduell verschieden und hält durchaus nicht gleichen Schritt und braucht durchaus nicht stets der Capacität an Leistungsfähigkeit conform zu sein. Mancher besitzt grosse Capacität und nur ganz geringe Intelligenz, und mancher grosse Intelligenz und nur geringe Capacität; es ist durchaus nicht gesagt, dass gerade die Gelehrsamkeit auch stets mit besonderer Intelligenz gepaart sein müsse; gerade der Gelehrtenstand scheint damit am wenigsten bedacht worden zu sein. Die Capacität repräsentirt die Seite der Natur und Naturanlage, der Intellect die Seite der Geisteskraft im Menschen; die Capacität ist das Besondere und Individuelle, der Intellect das Allgemeine und Universelle des geistigen Vermögens. Schliesslich wird jedoch das grössere und geringere Maass des Intellects, wie es beim einzelnen Menschen vorkommt, auf seine Capacität zurückzuführen sein, wie auch seine Capacität eine Form des Intellects ist. Die Einheit des Geistes wird durch diese Unterscheidung nicht zerrissen; es ist eine und dieselbe Wesenheit in den verschiedenen Formen ihrer Aeusserung.

9. Alle an die Capacität anlehnende Gefühlsäusserung ist Empfindung; alle den Intellect begleitenden Empfindungen sind Gefühle. Wir werden dessen vorzugsweise inne, wenn wir die Haupt- und Grundgefühle betrachten, wie sich dieselben nach dem Intellect und wie sie sich nach der Capacität darstellen. Wir sind gewöhnt, dem Geiste drei verschiedene Vermögen beizulegen. Entsprechend unserm Erkennen, Wollen und Fühlen unterscheiden wir das theoretische, practische und pathalogische Vermögen. Der Unterschied dieser Vermögen ist kein fundamentaler, sondern nur ein symptomatischer. Das Erkennen ist offenbar das Grund- und Hauptvermögen, aus welchem alle übrigen hervorgehen, denn ohne vorgängiges Erkennen ist ein Fühlen und Wollen, wie eine jede andere Geisteskraft und Thätigkeit überhaupt nicht möglich und denkbar; auf welche Art sich der Erkenntnissact vollziehe, ist dabei völlig gleich-

gültig. Der Reichthum der Erkenntniss bildet die Erfahrung, wodurch der breite Boden des Wissens, welches zugleich die Grundstimmung des Gefühls ist, geschaffen wird. Bei jeder neuen Erkenntnissthatsache reagirt und resonirt auch das Gefühl als eine Unmittelbarkeit der Erkenntniss, bei welcher alle Saiten der durch die Erfahrung geschaffenen Grundstimmung mitklingen. Ihr Ton ist für das Gemüth, den empfindenden und fühlenden Geist, ein harmonischer oder unharmonischer, je nachdem er zur Grundstimmung des Gemüths passt oder nicht passt, hemmend oder fördernd auf den gesammten Lebenszustand einwirkt, und als solcher wird er entweder als angenehm oder unangenehm, Freude oder Schmerz erregend empfunden.

Dieses Gefühlsvermögen ist noch nicht das pathologische Vermögen, ebensowenig wie das Erkenntnissvermögen schon das theoretische oder das Willensvermögen schon das praktische ist. In einem jeden einzelnen dieser drei Vermögen, dem theoretischen, practischen und pathologischen, ist die gesammte Geisteskraft concentrirt. Das Erkennen, Fühlen und Wollen bilden nur die zeitweiligen Ausdrucksformen des Geistes und als solche die unterscheidenden Merkmale des einen Vermögens vom andern. In jedem dieser Vermögen erschauen wir den ganzen Geist, aber jedes Mal in anderer Ausdrucksform. Die Ur- und Hauptform ist die Erkenntnissthätigkeit. Die Unmittelbarkeit der Erkenntniss als innere Reaction auf jeden Erkenntnissact ist Gefühl. Das Angenehme wird gewollt, das Unangenehme verschmäht, so entsteht das Willensvermögen, und vom Willen bis zur That ist nur ein Schritt. Das Gefühlsvermögen ist das mittlere und darum auch das vermittelnde Vermögen. Die gesammte Grundstimmung des Geistes ist in demselben am unmittelbarsten und vollkommensten ausgeprägt; darum giebt es Gefühle, welche ebensogut auf das theoretische und practische als auf das pathologische Vermögen Bezug haben. Was wir im Leben und in der Wissenschaft als sensus communis, als Gemeinsinn bezeichnen,

ist nichts weiter als das allgemein verbreitete Gefühl dessen, was wahr und was nicht wahr ist. Ebenso giebt es bei einem jeden Menschen ein lebendiges Gemeingefühl dessen, was gut oder schlecht ist, welches die Sprache mit dem Namen Gewissen bezeichnet.

10. Was sind nun alle diese Gefühle in der Capacität und im Intellect? Was sie in der Capacität, das will bedeuten in ihrer natürlichen und ursprünglichen Lage und Verfassung seien, haben wir schon angedeutet. Sie sind der in einem jeden Menschen aus dem breiten Boden der Erfahrung und Gewöhnung herausgewachsene, unterscheidende Gemeinsinn dessen, was wahr, was gut und demgemäss auch was schön oder das Gegentheil alles dessen ist. Und was sind sie im Intellect? Der unterscheidende Gemeinsinn dessen, was wahr ist, aus der Capacität in den Intellect übertragen, ergiebt die Philosophie; der Gemeinsinn dessen, was gut ist, in den Intellect übertragen, ergiebt die Moral, rein theoretisch betrachtet, die Ethik.

Mag man die Sache betrachten wie man nur wolle, selbst die Philosophie, und diese gerade erst recht, ist doch nur ein Kind ihrer Zeit. Alle ihre Systematik, alle ihre Wissenschaftlichkeit, Folgerichtigkeit und Voraussetzungslosigkeit hat sie niemals so frei und unabhängig hinzustellen vermocht, dass sie hätte sagen können, ich bin vollständig einflusslos aus mir selbst heraus entstanden. Sie weiss und empfindet es eben nicht, wie sehr sie aus dem Gemeingefühl der Menschen, für gewöhnlich der Zeitgeist genannt, herausgewachsen ist. Im Allgemeinen ist die Philosophie nichts weiter als der theoretische Ausdruck, die wissenschaftliche Form, welche man diesem Zeitgeiste zu geben trachtet. Wenn man Hegel den speculativsten, voraussetzungslosesten aller Philosophen, den Königl. Preussischen Staatsphilosophen genannt hat, so hat man damit nur ausdrücken wollen, dass auch er weiter nichts sei als das philosophische Gewissen seiner Zeit. So glaubt denn schliesslich ein jeder Philosoph, er habe das Non-plus-ultra aller Weltweisheit, die absolute

Wahrheit entdeckt. Von seinem Standpunkte aus allerdings; allein andere Zeit und Verhältnisse, andere philosophische Ansichten, — andere Menschen, andere Systeme. Das thut der Philophie im Allgemeinen nicht den geringsten Abtrag. Die Philosophien bestehen nicht ewig, wohl aber die Philosophie, und in der Ewigkeit der Philosophie gewinnt auch das einzelne System Geltung und Bedeutung für alle Zeiten. Woraus besteht denn die Philosophie? Doch nur aus den einzelnen Philosophien; so bilden schliesslich alle diese Philosophien doch nur einen einzigen Baum der Erkenntniss sowohl des Wahren und Falschen als auch des Guten und Bösen. — Und was haben wir mit dieser Darlegung ausdrücken wollen? Dass in letzter Beziehung alle die Schöpfungen der Capacität und des Intellects reine Gefühlssache seien.

11. Auch das Gefühl selbst hat seine Capacität und seinen Intellect. Was anders als Capacität des Gefühls ist es, wenn der Künstler mit unwiderstehlicher Gewalt nach irgend einem Kunstgebiete sich hingetrieben fühlt, und auf diesem Gebiete jene eigenartigen Kunstschöpfungen hervorbringt, welche Gott und Menschen erfreuen und die Ewigkeit überdauern! Anregung, Studium und Technik sind allerdings erforderlich, um das Genie zu wecken und zu fördern; denn so mächtig und übergewaltig ist dieses doch selten, dass es alle Hüllen, welche der unentwickelte Naturzustand um dasselbe gesponnen, durchbrechend, alle von aussen kommenden Hindernisse besiegend, ganz allein aus und durch sich selbst bis zu jener durch seinen Genius vorgezeichneten Vollendung vorgedrungen wäre. Wir sind auch nicht der Meinung, dass Raphael jener grosse Maler geworden, selbst wenn er unglücklicherweise ohne Hände geboren worden wäre; — ohne diese kunstfertigen Hände wäre in ihm gewiss nie der Gedanke aufgestiegen Maler werden zu wollen, nie weder ihm noch andern nur eine Ahnung gekommen, dass in ihm ein Malergenie verborgen läge. Aeussere Anregung, technische Ausbildung, fleissiges

auch theoretisches Studium sind unumgängliche Erfordernisse, ohne welche selbst das grösste Genie in der Gewöhnlichkeit und Alltäglichkeit versinken müsste. Doch diese Wahrnehmung führt zu dem Gedanken, dass im Gefühle neben der Capacität auch der Intellect walten und mitbestimmend auf alle Gefühlsregungen und Aeusserungen einwirken müsse. Die künstlerische Capacität treibt zur Technik, der Intellect zur Kritik und Aesthetik. Es kann Jemand ein grosser Kritiker und Aesthetiker sein und zum ausübenden Künstler gar kein Geschick haben, und mancher grosse Künstler versteht nichts oder doch nur sehr wenig von Kritik und Aesthetik. So kann auch Jemand ein sehr lebhaftes Gefühl für das Wahre haben, ohne Philosoph zu sein, sowie auch für das Gute und Rechte ohne Ethik und Jurisprudenz studirt zu haben.

12. In der Capacität der Menschen sind zunächst Empfindungen und Gefühle als die allgemeinen Grundstimmungen des Gemüthes noch in ungetrennter Einheit beisammen. Solcher Grundstimmungen des Gemüthes giebt es nun allgemeiner und reiner, und besonderer und gemischter Art. Die allgemeinsten Grundstimmungen sind die sogenannten Temperamente oder jene eigenthümlichen Individualstimmungen, welche dem gesammten Gefühlsleben des einzelnen Menschen ein besonderes Gepräge verleihen. Den einen Menschen bezeichnen wir als phlegmatisch, weil er mit anscheinendem Gleichmuth den Erkenntnissen und Ereignissen sich gegenüber stellt; den zweiten bezeichnen wir als sanguinisch, weil diese ihn in Heissmuth zu versetzen scheinen; den dritten nennen wir melancholisch, weil sie ihn mit Schwermuth erfüllen; den vierten nennen wir cholerisch, weil er sie mit Zornmuth aufnimmt. Eine solche Grundstimmung des Gemüths besitzt der Mensch schon von Natur, sie liegt ihm im Blute; zwar stets modificirt durch andere Grundstimmungen, moderirt durch Einsicht, Erziehung und Bildung, bleibt sie doch stets die Grundstimmung des Gemüths, welche dasselbe charak-

terisirt und individualisirt. Diese vier Grundstimmungen des Gemüths sind rein pathologischer Art, ändern aber wesentlich ihre Natur, trotzdem sie stets die Grundstimmungen bleiben, wenn andere Geistesvermögen beiherspielen. Zunächst haben sowohl das theoretische wie auch das praktische Vermögen ihre eigenen, unabhängigen Grundstimmungen. Wissenstrieb und Wissensgleichgültigkeit, Zuneigung und Abneigung sind Grundstimmungen des theoretischen und praktischen Vermögens.

Neben den Grundstimmungen spielen auch die Triebe eine grosse Rolle im Gefühlsleben des Menschen. Diese Triebe bezeichnen den Naturwillen, das Naturverlangen des Menschen nach Erhaltung, auch Unterhaltung und Fortpflanzung. Diese Triebe sind gleichfalls Grundstimmungen des Gemüthes; wir nennen sie Triebe im Gegensatze zu Zuneigung und Abneigung des Willens, weil sie lediglich auf Förderung des leiblichen Lebens gerichtet sind und im Allgemeinen mit unwiderstehlicher Gewalt ihre Wirkungen üben. Alle diese Grundstimmungen sind Empfindungen und bilden zusammen das Empfindungsleben des Menschen. Mit dem Augenblicke, da diese Empfindungen aus der Capacität heraus in den Intellect eintreten, werden die Empfindungen zu Gefühlen, der Zorn wird zum Eifer, das Phlegma zur stoischen Ruhe, der Heissmuth zur Begeisterung, die Melancholie zum Weltschmerz, und wie alle die Gefühlsnuancen, welche aus den Grundstimmungen hervorgehen, sonst noch heissen mögen. Der Wissenstrieb wird zum Fleisse, Zuneigung und Abneigung zu Liebe und Hass; alle diese Gefühle werden durch den Intellect angefacht, unterhalten, gemildert, gesteigert, unterdrückt, je nach Befund unserer Erkenntniss und Einsicht. Ist der Intellect nicht mächtig genug, Empfindung, Trieb, Gefühl zu moderiren und zu modificiren, machen sie sich mit unwiderstehlicher Gewalt, trotz alles Widerspruchs der Erkenntniss und Einsicht geltend, so wird auf diese Weise das Gefühl zur Leidenschaft. Mehr als diese Ableitungen der Grundstimmungen, Triebe,

Empfindungen, Gefühle und Leidenschaften bedarf es nicht, um zu einer Theorie der Gefühle Anknüpfung und Anleitung zu gewinnen. Sie alle haben ihren Grund in der Differenz und Indifferenz der Erkenntniss, mit Ausnahme vielleicht der animalischen Triebe, welche die Erkenntniss vorfindet und zu diesem reichen Empfindungs- und Gefühlsleben ausbildet.

13. Es muss hier noch erwähnt werden, dass selbst der Intellect, der sonst doch prüft und wählt, zu einer Grund- und Gefühlsstimmung des Gemüths im Menschen und in der Menschheit sich nach und nach herausgebildet hat. Diese intellectuelle Grundstimmung ist im Menschen das Gewissen und in der Menschheit die Sitte. Gewissen und Sitte sind jener dem Gemüthe zur andern Natur gewordene intellectuelle Tact, insofern dadurch das gesammte Gefühls- und Willensleben der Menschen beherrscht wird. Das Gewissen ist der in das Herz eingedrungene und dort zur moralischen Grundstimmung gewordene Intellect. Was der Intellect zuerst auf die Wagschale legen und in jedem einzelnen Falle nach seiner moralischen Qualität prüfen und wägen musste, das entscheidet das Gewissen unmittelbar vermittelst seines moralischen Tactes. Gut gepflegt und geweckt ist es so sensitiv, dass es schon bei der leisesten Berührung zusammenzuckt und auf das leichteste, unmoralische Fluidum reagirt. Es ist aber auch bekannt, dass Viele ein sehr weites und biegsames Gewissen haben.

Die Sitte ist das öffentliche, das Gewissen der Massen. Dass Sitte und Gewissen in genauester Connexion stehen, ist gewiss. Das Gewissen half die Sitte bilden, die Sitte das Gewissen modificiren. Auf Viele, vielleicht die Meisten, übt die Sitte eine weit stärkere Macht als das Gewissen. Ein Verbrechen, das geheim bleibt, wird ihnen weit leichter ankommen als der geringste Verstoss gegen die öffentliche Sitte. Die Sitte ist eine weit bedeutendere Macht als das Gewissen; sie drückt mit dem Gewichte der Massen auf den menschlichen Willen. Wenn die Sitte nicht wäre, — mit

ihrem Gewissen würden die Menschen sich bald abgefunden haben, das leicht zu übertäuben und zu bändigen wäre; dem Gewissen ist schliesslich auch Alles recht, wenn es nur auf die Sitte sich berufen kann. Man denke nur an Krieg und Duell und andere noble Passionen und Gebräuche. Und am Ende kann es uns auch einerlei sein, ob Sitte, ob Gewissen; es ist beides ein und derselbe als Gefühl, dies ist der als unmittelbare Erkenntniss sich kundgebende Intellect. Freilich ist das Gewissen sensitiver, penibler und auch einsichtiger, denn es steht als der moralische Instinct des Einzelbewusstseins immerfort unter dem Einflusse des Intellects, während die Sitte als der moralische Instinct der Massen sich vom Intellect emancipirt hat. Wir können uns glücklich preisen, dass wir beide haben, — das Gewissen zur Berichtigung der Sitte, die Sitte zur Ueberwachung des Gewissens.

Der Verstand.

1. Aus der Differenz und Indifferenz der Erkenntniss nimmt alles unser Gefühlsleben seinen Ursprung; diese sind aber auch die Quelle des Verstandes oder richtiger, sie sind der Verstand selbst. Denn diejenige Erkenntniss, welche als Indifferenz zugleich Differenz und als Differenz zugleich Indifferenz ist, können wir als Verstand bezeichnen. Der Verstand ist dasjenige Geistesvermögen, welches als Kopf gewöhnlich dem Herzen oder der Gefühlswelt entgegengesetzt wird, und gerade durch diesen Gegensatz bekunden beide ihre Verwandtschaft und ihren Ursprung aus einer und derselben Quelle, nämlich der Differenz und Indifferenz der Erkenntniss. Das Gefühl ist die unmittelbare, der Verstand die vermittelte Erkenntniss. Wir nennen diese unmittelbare Erkenntniss Gefühl, weil sie in der Regel von einer gewissen Empfindung bekleidet ist; Gefühl ist sie jedoch nur vermöge der Erkenntniss. Die Erkenntniss abgerechnet, verblieben physisches Behagen oder Missbehagen, welches unter die Gefühle zu rechnen ein Unding wäre. Das Behagen des Leibes etwa während des Genusses und das Missbehagen nach dem Genusse sind keine Gefühle.

Der Verstand ist dem Gefühle entgegengesetzt, denn er handelt mit Ueberlegung, das Gefühl aber ist unüberlegt, es empfindet, das will sagen, es innenfindet bloss. Eben diese in Differenz und Indifferenz gesetzte Erkenntniss ist ja die Ueberlegung. — Die Erkenntniss ist zunächst völlig indifferent, es liegt ihr nichts an der ganzen Welt, nur der zunächst liegende Gegenstand erregt ihr Interesse. Vermöge dieses Interesses aber ist sie schon aus ihrer Indifferenz, wenigstens der innern Indifferenz, herausgetreten. Zunächst ist nur das Innere des Menschen differenzirt worden. Auch die Erkenntniss in dieser ihrer Unmittelbarkeit ist zunächst nur Gefühl. Das Gefühl ist der allerindifferenteste Geisteszustand, es lässt die ganze Welt unbeachtet und hat für weiter nichts Sinn als für sich selbst; dennoch bezeichnet man den Menschen, welcher von Gefühlen nur schwach afficirt wird, als einen indifferenten Menschen. Auch das Gefühl hat seine Differenz, nämlich die innere Differenz, die bei dem Gefühl ganz besonders stark entwickelt ist. Während diese Differenz beim Gefühle nun eine innerliche bleibt, wird dieselbe bei dem Verstande auch auf die Aussenwelt übertragen. Der Verstand prüft, das heisst, er differenzirt, er vergleicht, bezieht, misst und wägt, schätzt und rechnet und gelangt so zum Ergebnisse seines Differenzials. Damit ist jedoch die Erkenntniss wieder zu ihrer anfänglichen Indifferenz zurückgekehrt und die Verstandesoperation zur Ruhe gekommen.

2. Der Verstand, so wird gelehrt, ist das Vermögen zu urtheilen. Gegen diese Bestimmung ist nichts einzuwenden; denn jene Position und Negation, woraus das Urtheil hervorgeht, ist die blosse Kehrseite der Differenz und Indifferenz, worauf der Verstand beruht. Was auf dem Gebiete der Wahrnehmung Position und Negation, das ist auf dem Ge-

biete des Denkens Indifferenz und Differenz. Nach dem Gesetze der Position und Negation urtheilt die bloss wahrnehmende Erkenntniss. Ein positives Urtheil kann nur im Gegensatze zu allem Negativen zu Stande kommen; dem reflectirenden Verstande wird die Position zur Indifferenz, welche durch die Negation differenzirt wird. Der Verstand ist das Urtheil, aber nicht mehr auf dem Gebiete der wahrnehmenden, sondern auf dem Gebiete der denkenden Erkenntniss. Der Verstand reflectirt, noch besser deutsch ausgedrückt, er denkt nach; er hat Wahrnehmung und Erfahrung mit allen ihren Urtheilen und Schlüssen bereits zur Voraussetzung; er schöpft nicht aus dem Ausser-sich-sein. sondern lediglich aus sich selbst, aus dem eignen Innern. Wenn das Wahrnehmungsurtheil sagt: „Der Baum ist grün", so geschieht es aus dem Grunde, weil der Baum in das Gesichtsfeld gerückte Blätter zeigt, welche diese Farbe tragen. Wenn jedoch der Verstand urtheilt: „Der Baum ist grün", so geschieht es aus dem Grunde, weil er darüber nachgedacht hat; er hat das indifferente Gebilde des Baumes, welches er in seiner Erfahrung vorfindet, differenzirt. In dieser Erfahrung kommt der Baum bald mit, bald ohne Blätter vor, und je nach der Jahreszeit sind auch die Blätter verschieden gefärbt. Die Farbennuancen und Skalen werden aus der Erfahrung gleichfalls hervorgeholt; vielleicht werden gar noch die wissenschaftlichen Momente in Betreff des Blattgrüns hinzugenommen, und aus allen diesen Erwägungen bildet sich das Verstandesurtheil: „Der Baum ist grün". Das Wahrnehmungsurtheil lautet ganz ebenso wie das Verstandesurtheil und ohne tiefgehende Reflexionen lässt sich erkennen, dass eines ohne das andere nicht zur Geltung kommen kann. Das Wahrnehmungsurtheil ist gleichzeitig auch ein Verstandesurtheil, wie das Verstandesurtheil gleichzeitig auch als Wahrnehmungsurtheil gelten kann. Die Bezeichnung des Verstandes als das Vermögen zu urtheilen ist, wenn auch eine Anticipation, dennoch richtig.

3. Der Verstand wird von Kant der Sinnlichkeit entgegengesetzt; das ist nicht richtig. Verstand und Gefühl sind Gegensätze, aber nicht Verstand und Sinnlichkeit. Das Gefühl ist unmittelbare Erkenntniss, der Verstand vermittelte; das Gefühl ist Empfindung, der Verstand Ueberlegung; das Gefühl ist subjectiv, der Verstand objectiv, — beide sind zwei Ströme von entgegengesetztem Laufe, die jedoch nur eine Quelle zum Ursprunge haben. Sinnlichkeit und Verstand sind dagegen gar nichts Verschiedenes; der Verstand ist dieselbe Sinnlichkeit, jedoch auf einer höhern Stufe der Entwicklung. Der Verstand bedarf allerdings der Sinnlichkeit nicht mehr, denn er ist die Reflexion in sich selbst; auf und in sich selbst zurückgebogen, holt er alle die zu seinen Urtheilen nothwendigen Daten aus sich selbst, ohne weiter auf die Sinnlichkeit reflectiren zu brauchen. Die Sinnlichkeit dagegen ist niemals ohne Verstand; denn soweit ein Gegenstand in das Gesichtsfeld fällt oder ein Ton an das Gehör anschlägt, ist damit noch nichts gethan; erst indem der Verstand hinzutritt und aus seiner Erfahrung die Daten hervorholt, mit deren Hülfe der Gegenstand recognoscirt, in eine Vorstellung zusammengefasst, benannt und beurtheilt wird, wird die Sinnlichkeit zur Erkenntniss.

Der Verstand ist, wie gesagt, der Sinnlichkeit nicht entgegengesetzt, sondern nur die Sinnlichkeit auf einer höhern Stufe ihrer Fortentwicklung. Indem Kant Verstand und Sinnlichkeit als Gegensätze betrachtet, verlegt er in den Verstand das gesammte geistige Vermögen, auch die Vernunft, auch das Bewusstsein als die Selbstthätigkeit und Spontaneität der Erkenntniss. Durch solche Vermischung und Verwechslung wird jedoch eine Verwirrung der Begriffsbestimmungen unserer logischen Functionen geschaffen, aus welcher man sich schliesslich gar nicht mehr herauszufinden vermag.

Nach Kant ist der Verstand der Schöpfer aller unserer Begriffe. Die Vorstellung ist ja nach Kant ein Act der Spontaneität und kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden; sie hat demnach mit einer vorhergehen-

den sinnlichen Wahrnehmung nichts zu thun. Sie ist nicht die Vorstellung einer Wahrnehmung. „In der Vorstellung haben wir die Einheit eines Mannigfaltigen, in der Wahrnehmung haben wir aber stets ein Mannigfaltiges, aber keine Einheit. Diese Einheit liegt nicht in dem Gegenstande und ist von diesem nicht erst in den Verstand aufgenommen, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntniss ist". — Das sind die selbsteigenen Worte Kants und geben uns eine Vorstellung von der universellen und fundamentalen Bedeutung, welche er dem Verstande einräumt. Ohne Verstand gar keine Vorstellung; nun, das sagen wir ja auch, allein die Umkehrung des Satzes: ohne Vorstellung kein Verstand, hat für uns ganz dieselbe Bedeutung mit der Modification, dass die Vorstellung der Wahrnehmung erst den Verstand hat wecken und ausbilden müssen, bevor er in seiner selbstthätigen und schöpferischen Spontaneität sich hat bewähren können.

„Der Verstand ist das Vermögen der Erkenntnisse", sagt Kant. Ganz recht, insofern nämlich, als die Indifferenz dieser Erkenntnisse vermittelst ihrer Differenzirung zum Verstande hinführt. Diese Erkenntnisse bestehen, so führt Kant weiter aus, in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object. Object aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. — Das sind verfängliche Sätze. Wir könnten getrost denselben zustimmen, wenn wir darunter denken dürfen, was der gewöhnliche, landläufige Verstand und nicht was sich Kant darunter denkt. Wenn wir diese Sätze als richtig hinstellen, so denken wir uns das Object als in der Wirklichkeit schon vor aller Vorstellung in aller seiner Einheit und Ganzheit bereits vorhanden. Nicht also Kant. Nach ihm erlangt das Object diese Einheit, welche die Mannigfaltigkeit der Anschauung (Wahrnehmung) ja nicht bieten konnte, erst vermittelst der Vorstellung. „Alle Vereinigung der Vorstellungen erfordert Einheit des Bewusstseins in der Synthesis derselben;" denn: „Das „Ich denke", muss alle meine Vorstellungen begleiten können; sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heisst, als die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein". Dieser Schlusssatz ist eine Ungeheuerlichkeit. Das „muss begleiten können" wird so im Handumdrehen zu einem „begleiten müssen" gemacht. „Muss können" ist aber noch lange kein „muss müssen". Es ist richtig, ich kann mir aller meiner Vorstellungen bewusst werden, das ist mit dem „ich denke" gemeint, allein dieses Bewusstwerden ändert doch an der Sache nichts. Die Vorstellung, als von dem Objecte ausgehend, war schon vor allem Denken vorhanden, und es kann in alle Ewigkeit hin ohne Beihülfe des Denkens vorgestellt werden.

4. „Ich denke, ergo bin ich". Es ist wahrhaft wunderbar, mit welcher Zähigkeit und Beharrlichkeit die gesammte neuere Philosophie mit Einschluss Hegels an diesem Satze hängt, um das Sein aus dem Denken nicht nur zu beweisen, sondern sogar abzuleiten, zu demonstriren und zu construiren. Die Beiden, welche damit völlig Ernst gemacht und diese Ableitung methodisch und folgerichtig durchgeführt haben, sind Fichte und Hegel. Ob ich nun sage, alles Sein ist Ich, oder aber, alles Ich ist Sein, ist für das nur nach dem Objecte sich richtende Denken ganz einerlei. „Denk ich, so bin ich; ich war und habe doch oft an gar nichts gedacht;" dieser Satz, womit Schiller die Sache persiflirt hat, birgt eine tiefe Wahrheit. Das Sein ist nicht abhängig vom Denken, wohl aber das Denken vom Sein. Das Denken muss immer dem Sein, die Gedankenwelt dem Weltgedanken conform und analog sein. Der Mensch ist kein Gott, er schafft keine Welt, indem er sie denkt; sein Denken ist ein blosses Nachdenken, welches den grossen Gedanken der Welt

noch einmal denkt; selbst seine Gedankenwelt ist nur der vergeistigte Weltgedanke.

Wir können Kant getrost zugeben, dass die synthetische Einheit des Bewusstseins die objective Bedingung aller Erkenntniss ist. Der Erkenntniss wohl, aber nicht aller Wahrnehmungen und Vorstellungen; denn diese haben ihre Bedingungen im wahrgenommenen Objecte selbst. Sind dieselben auf diese Weise ins Bewusstsein gelangt, dann hat die Erkenntniss leichtes Spiel; sie kann die Objecte in jedem Augenblick aus der Masse der Erfahrungen herbeicitiren, nach allen Seiten betrachten und bis zum völligen Verständnisse reinigen und einigen. Wenn also Kant weiter behauptet, „dass unter dieser synthetischen Einheit des Bewusstseins auch eine jede Anschauung stehen müsse, um für mich Object zu werden, weil auf eine andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstsein vereinigen würde", so hat er entschieden nicht recht. Das Object beherrscht die Anschauung, das will sagen die Wahrnehmung und Vorstellung, aber nicht die Anschauung das Object. Object bleibt Object auch ohne Anschauung, auch ohne diese synthetische Einheit des Bewusstseins und hat die Kraft und Macht, sich einer jeden Anschauung und einem jeden Bewusstsein in der Einheit aller seiner Momente zu präsentiren. Alle Unterscheidungen und Argumente Kants sind nicht im Stande, unsern Glauben an die an sich seiende Wahrheit und Wirklichkeit der Objecte zu erschüttern.

Kant unterscheidet zwischen der transcendentalen Einheit der Apperception, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einem Begriffe vom Objecte vereinigt wird, und der subjectiven Einheit des Bewusstseins, die eine Bestimmung des innern Sinnes ist, wodurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben ist. Diese Unterscheidung ist insofern hinfällig, als beide Einheiten wieder von der empirischen Einheit der Apperception verschieden sein

sollen. Existirt ein Unterschied zwischen dem transcendentalen und dem empirischen Objecte, dann muss nothwendig jene transcendentale Einheit mit jener subjectiven Einheit in Eins zusammenfallen; dann ist diese transcendentale Einheit nichts weiter als die nach aussen hin projicirte, subjective Einheit des Objectes. Auf diese Weise gelangt Kant zu drei Einheiten, wir vermögen nicht einmal zwei zu unterscheiden; denn erstlich legen wir auf diese empirische Einheit, welche nach Kant ganz ausser Betracht kommt, das meiste Gewicht; ferner unterscheiden wir nur zwischen dieser und der Einheit des Objectes in der Erkenntniss; und schliesslich fällt die Erkenntnisseinheit mit der empirischen Einheit des Objectes in Eins zusammen, — jene transcendentale Einheit der Apperception existirt überhaupt nur in der Einbildung Kants.

5. Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist nach Kant, wie wir gesehen haben, die Bedingung alles Denkens; durch sie werden alle Vorstellungen unter das identische Selbst befasst und zu unsern Vorstellungen gemacht und damit als in einer Apperception synthetisch durch den allgemeinen Ausdruck „ich denke" verbunden. Dieser Grundsatz ist das Princip des Verstandes oder des Vermögens der reinen Apperception, durch welche das Mannigfaltige der Anschauung zur Einheit der Erkenntniss zusammengefasst wird. Doch ist dieser Grundsatz nicht das Princip eines jeden, sondern nur des menschlichen Verstandes, durch dessen reine Apperception in der Vorstellung: Ich bin, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben ist. Ein Verstand jedoch, durch dessen Selbstbewusstsein zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde, ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objecte dieser Vorstellung existirten, mit einem Worte, ein Verstand der Allwissenheit, ein intuitiver Verstand, der von der Sinnlichkeit unabhängig wäre — würde eines besondern Actus der Synthesis des Mannigfaltigen zur Einheit des Bewusstseins nicht bedürfen, deren der menschliche Verstand, der nur denkt, nicht anschaut,

benöthigt ist. Der menschliche Verstand ist discursiv, nicht intuitiv, alle seine Vorstellungen sind Gedanken, nicht Anschauungen. Alle Materialien, welche den Verstand beschäftigen, müssen von der Sinnlichkeit herbeigeschafft werden oder aber im menschlichen Empfinden vorkommen; seinen Inhalt schöpft somit der Verstand aus der Sinnlichkeit; nach dieser Hinsicht ist er ganz der Wahrnehmung und Empfindung unterworfen. Jedoch nicht das Gesammtwesen des Begriffes entstammt der Sinnlichkeit. Der Begriff enthält doch auch manches lediglich dem Verstande eigene und angehörige. Es wäre mit dem begrifflichen Wesen der Dinge schlecht bestellt, wenn ihm nur der zurückgebliebene Eindruck der Sinnlichkeit zur Verfügung stünde. Das formale, dies ist das einheitliche Wesen des Begriffes, liegt nicht in der Sinnlichkeit, sondern ist lediglich Eigenthum des Verstandes, und das Geschäft des Verstandes besteht eben darin, nach gewissen, eigenen Gesetzen dem Begriffe seine einheitliche Form zu geben. Die Form des Begriffes richtet sich lediglich nach der Form des Denkens, welche dem Verstande nicht durch die Sinnlichkeit gegeben worden sein kann. Demnach ist der Verstand in Rücksicht auf die Form der Begriffe von der Sinnlichkeit völlig unabhängig, und ist diese Form durch den Verstand und nicht durch die Sinne gegeben. Der Verstand ist dem Philosophen der reinen Vernunft in Bezug auf die Begriffe das formgebende Vermögen, richtiger noch, da der Begriff überhaupt nur formaler Natur ist, das begriffsschöpferische Vermögen.

Als dieses schöpferische Vermögen werden dem Verstande von unserm Philosophen gar viele Functionen zugetheilt. Er bindet und löset, vereinigt und theilt auch wieder; er ist nicht nur das begriffs- sondern auch das urtheilsbildende Vermögen; hier wie dort ist sein Bestreben auf die Einzelheit und Einheitlichkeit gerichtet, welches sich der Form nach in beiden Fällen gleicht, jedoch wegen der verschiedenen Anwendung auf die Objecte im ersteren Falle

bei der Begriffsbildung synthetisch, im zweiten Falle bei der Urtheilsbildung analytisch verfährt, weil in jenem bloss verknüpft, in diesem zugleich auch zergliedert und das Verbundene nach seinen Theilvorstellungen einzeln betrachtet und mit Anderm verglichen wird. Kant unterscheidet auch zwischen angewandtem und reinem Verstandesgebrauche. Der angewandte ist der logische, empirische und sinnliche Verstand, sofern er Begriffe und Urtheile von Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung und Anschauung hervorbringt, die Verhältnisse und Beziehungen denken lehrt, in welchen sie vorkommen und dadurch das Wahrnehmungsin das Erfahrungsmaterial umwandelt. Der reine ist der reale Verstand als Quelle eigener Begriffe, Grundsätze und Regeln. Es ist der lediglich denkende, ohne bestimmte und empirische Anschauungen operirende Verstand. Es ist der Verstand, wie er ausser Verbindung mit den sinnlichen Materialien, womit er operirt, als eine klare und reiche Quelle ihm eigener Erkenntnisse betrachtet wird. Seinen Inhalt bilden die reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze (Kategorien), welche jene reinen Verstandeswesenheiten zum Inhalte haben, deren Inbegriff eine besondere und eigene Verstandes- und Intellectualwelt bilden. Nach unserer Terminologie würden wir den Inbegriff aller Hervorbringungen des angewandten und des reinen Verstandes bezeichnen müssen als den Weltgedanken im Gegensatze zu der Gedankenwelt.

6. Wenn vom menschlichen Verstande die Rede ist, darf eines Mannes nicht vergessen werden, von welchem Alle gelernt haben, und mit welchem doch Keiner übereinstimmen will, nämlich John Locke; beiläufig gesagt, einer der besten, edelsten und humansten Menschen aller Zeiten, von welchem unsere Modernen auch nach dieser Richtung hin sehr vieles lernen könnten. Kant leugnet es nicht, dass er vielfach von Locke beeinflusst sei, wiewohl er sich ihm in seiner philosophischen Lehrmeinung diametral gegenüberstellt. Locke findet ursprünglich gar nichts, Kant findet

Alles im menschlichen Verstande. In unserm Verstande, sagt Locke in seinem „Versuch über den menschlichen Verstand", ist nichts An- und Eingeborenes. Alles ist erfahren und erworben. Der Geist ist ursprünglich gleich einer unbeschriebenen Tafel. Nichts ist in dem Intellect, was nicht vorher in den Sinnen war. Der Verstand ist das Erkenntnissvermögen, welches alle seine Erkenntnisse theils aus Sensation, theils aus Reflexion bezieht. Die Sensation ist die Wahrnehmung des äussern Sinnes, die Reflexion ist die Wahrnehmung des innern Sinnes. Alle unsere Erfahrung entfliesst diesen beiden Quellen. Durch den äussern Sinn erlangen wir die Vorstellung von den Dingen und ihren Eigenschaften, durch den innern Sinn gewinnen wir die Vorstellung von unsern eigenen, geistigen Zuständen und Thätigkeiten, unserm Denken und Wollen. Durch Combination der einzelnen Vorstellungsmomente, sowie durch gemeinsame Bethätigung des äussern und des innern Sinns werden die zusammengesetzten, complexen Vorstellungen und Ideen der Kraft, Modi, Substanzen und Relationen hervorgebracht.

Mit dieser Erkenntnisstheorie Lockes ist recht gut auszukommen. Nur diese scharfe und unvermittelte Unterscheidung der Sensation und Reflexion, des äussern und des innern Sinnes enthält einen Widerspruch. Kann der innere Sinn auf den äussern, die Reflexion auf die Sensation nicht zurückgeführt werden, nun so haben wir ja doch wieder in der Reflexion, in dem innern Sinne eine dem Geiste an- und eingeborne Wesenheit, welche in ihrem unendlichen und unergründlichen Reichthum eine Welt für sich selbst bildet. Bevor nicht nachgewiesen ist, dass auch der innere Sinn auf den äussern, dass auch die Reflexion auf die Sensation zurückgeführt werden kann und werden muss, steht der reine Empirismus Lockes auf schwachen Füssen. Ueberhaupt ist diese Lehre vom innern Sinne, welche mit der Reflexion einerlei sein soll, eine gar zweifelhafte Sache; nur die Vorstellung liesse sich als eine Art innern Sinnes be-

zeichnen. Diese ist es, welche die Mitte und darum auch die Vermittlung zwischen Sensation und Reflexion bildet, und in welcher Inneres und Aeusseres, Weltgedanke und Gedankenwelt ihren Coincidenzpunkt haben.

7. Eine solche allgemeine und universelle Bedeutung wie Locke und Kant vermögen wir dem Verstande nicht zu geben. Er ist nichts weiter als einer von den Gedanken- und Ausdrucksformen in der Ascendenz jener Gedankenreihe, mittelst welcher wir die Gedankenwelt zur Darstellung bringen; und zwar treffen wir ihn auf derjenigen Stufe, auf welcher Indifferenz und Differenz der Einsicht und Meinung gesondert sich ausbreiten und wieder vereinigt sich zusammenschliessen. Aus Stand und Stellung des Verstandes erlangen wir auch Einsicht in sein Wesen. Der Verstand ist ein Scheidekünstler, er ist es, der die Indifferenz der Erkenntniss differenzirt, Alles mit Allem in unterscheidende Beziehung bringt und uns Alles nach seiner Zweckmässigkeit und Unzweckmässigkeit in seiner Zeit und an seinem Orte kennen lehrt.

Der Verstand ist das Vermögen, das Geschiedene zu verbinden und das Verbundene zu scheiden. Alles, was uns in der Erkenntniss entgegentritt, ist zunächst ein völlig Gleichgültiges, Indifferentes, es zeigt sich weder von seiner guten noch von seiner schlechten Seite, es zeigt sich nur als ein Bestimmtes, Isolirtes, Ununterschiedenes. Tritt nun aber der Verstand hinzu, so hört es auf, ein Gleichgültiges zu sein, es wird differenzirt, unterschieden und mit allem andern in Beziehung gesetzt. Wird die Sache nun in diesen ihren Differenzen, Unterscheidungen und Beziehungen von und zu allem andern erkannt, so wird sie erst verstanden. Der Verstand ist das Vermögen, das Indifferente zu differenziren und dasselbe in allen seinen verschiedenen und unterschiedenen Qualitäten und Beziehungen kennen zu lernen. Die Erkenntniss verfährt unmittelbar und instinctiv nach dem durch die Erfahrung gewonnenen Geschick und Takt; der Verstand dagegen überlegt, sichtet und sondert, prüft und wählt; er nimmt nichts

unbesehen auf guten Glauben, er muss alles erst einsehen, durchdringen und auf seinen Gehalt, Bestand und Bezug prüfen. Die Erkenntniss ist ein ruhiges, zufriedenes und genügsames, der Verstand dagegen ein unruhiges, begehrsames und friedloses Vermögen. Eben aus diesen Gründen ist die Erkenntniss oft sicherer als der Verstand. „Wenig fassen ist etwas fassen, viel fassen ist nichts fassen.“ „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth.“

8. Der Verstand ist das Vermögen, einen jeden Gegenstand in seinen unterscheidenden Besonderheiten und Einzelheiten zu erkennen. Wir verstehen eine Sache nicht eher, bis sie in der Besonderheit ihrer Stellung und Geltung im Verhältniss zu allem Andern und in allen Einzelheiten ihres Seins und Wesens vor uns aufgeschlossen sich darbietet. Dass der Verstand in seinem Vermögen vielerlei Grade und Arten haben müsse, das lässt nicht nur diese Darstellung, sondern auch die tägliche Erfahrung erkennen. Ein scharfer, durchdringender Verstand oder Scharfsinn besitzt die Gabe, mit Leichtigkeit in alle Beziehungen und Bestimmungen der Sache sich hineinzudenken, wodurch sie sich von allem andern unterscheidet. Ein Spiel des Verstandes ist der Witz, welcher darin besteht, die Gleichheiten sonst völlig unvergleichbarer Dinge rasch zu entdecken und zum Ausdruck zu bringen. Der Witz ist nur ein erheiterndes Spiel des Verstandes; denn die Vergleichung des Unvergleichbaren kann uns wenig nützen. Der Scharfsinn kann sehr gut ohne Witz, der Witz aber nicht ohne Scharfsinn sein, sonst ist er matt und fade, wie jener Witz, der nur auf dem Gleichklang der Worte beruht. — Unterscheidung ist die Wesenheit des Verstandes. Der Verstand ist gesund und gerade, wenn alle seine Unterscheidungen sinn- und sachgemäss sind. Eine besondere Art des Verstandes ist auch die Klugheit oder der auf die Praxis gerichtete, mit Gewandtheit und Geschick sich bethätigende Verstand und besteht in der Erkenntniss und in Folge dessen der Verwendung

des richtigen und treffenden Mittels zum Zwecke. Diese Bemerkung führt auf die Unterscheidung des theoretischen und praktischen Verstandes, nämlich des Verstandes, wie er das eine Mal lediglich auf das Erkennen, das andere Mal auf das Erkennen zum Zwecke des Handelns gerichtet ist. Beide Arten des Verstandes sind nicht immer in einer Person vereinigt. Es giebt Menschen mit grossem, praktischem Verstande, beziehungsweise Klugheit begabt, und wieder andere Menschen, die einen durchdringenden theoretischen Verstand besitzen, deren praktischer Verstand jedoch sehr wenig ausgebildet ist; die Einen haben mehr aus dem Buche der Wissenschaft, die Andern mehr aus dem Buche des Lebens gelernt. Wenn der Verstand beider stets auf das Rechte und Gute gerichtet ist, so sind sie beide völlig gleichwerthig.

9. Verächtlich vom Verstande zu reden, wie Hegel hier und da thut, dazu ist gar keine Veranlassung vorhanden. Er bezeichnet eine bestimmte Verwirklichungs- Art und Weise der Gedankenwelt, so gut wie der Begriff, wie die Erkenntniss, wie die Vernunft, ja wie die Idee auch. Die Gedankenwelt sucht in gar mannigfaltigen Ausdrucksformen ihre Verwirklichung. Sie ist eine Welt von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen. Sie ist eine Welt der Erkenntniss, und wie wir an dieser Stelle angelangt erfahren — eine Welt des Verstandes, und als solche repräsentirt sie sich in derjenigen Gestaltung, in welcher sie vermittelst Kraft und Licht des Verstandes sich darzustellen vermag. Im Lichte des Verstandes, — das besagt im Lichte des Scheidungs- und Unterscheidungs- also auch wieder des Verbindungs- und Beziehungsvermögens.

Der Verstand zeigt uns zunächst das Ding in seinen Eigenschaften, das Ganze in seinen Theilen. Ding und Eigenschaften gehören freilich zu einer ganz andern Welt; in ihrer vergeistigten Form gehören sie nicht hierher, sondern zum Weltgedanken. Allein der Verstand besitzt das Vermögen, Alles in Begriffe zu fassen und in Urtheile zu

zerlegen, und eben durch Begriff und Urtheil das Ding mit seinen Eigenschaften, das Ganze mit seinen Theilen nicht nur zu einigen, sondern auch mit allem Bestehen und Geschehen, ja mit dem urtheilenden Verstande selbst, sowie mit allen übrigen geistigen Funktionen und Vermögen in Verkehr zu setzen, wodurch Eines vom Andern und Alles von Allem unterschieden und durch diese Unterscheidung mit einander in Verbindung gebracht wird.

Das Urtheil des Verstandes ist wie ein unterscheidendes, in gleicher Weise und zu gleicher Zeit auch ein verbindendes und beziehendes; wie weit die Unterscheidung, so weit geht die Verbindung und Beziehung. Der Verstand unterscheidet an den Dingen und Gegenständen ihre Eigenschaften und Thätigkeiten und bringt diese dadurch nicht nur in Beziehung mit den Dingen und den Gegenständen selbst, welche damit als die Summe und die Einheit dieser Eigenschaften und Thätigkeiten betrachtet werden, sondern auch mit allen Eigenschaften und Thätigkeiten von gleicher und verschiedener Art, welche durch die Unterscheidung einander gleich- und entgegen- und damit auf einander bezogen gesetzt werden. Indem nun auch durch die Unterscheidungen des Verstandes anstatt des Dinges mit seinen Eigenschaften das Ganze und seine Theile substituirt wird, erlangen die Beziehungen erst die rechte Erweiterung und Verbreiterung. Jeder Theil ist ja selbst wieder ein Ganzes, wie jedes Ganze nur ein Theil eines grösseren Ganzen, und so gehen die Beziehungen fort bis zur Vollendung des Allganzen.

Diese Beziehungen werden jedoch in helles Licht gestellt, wenn die Bestimmungen des Dinges und seiner Eigenschaften, des Ganzen und seiner Theile in die gerade auf diesen gegenseitigen Beziehungen beruhende Verstandesunterscheidung des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen übergeleitet werden. Jedes Ding und jede Eigenschaft oder Thätigkeit, jedes Ganze und jeder Theil, Alles überhaupt, was zum Subject, Prädicat oder Object sich eignet, kann,

je nachdem es das Eine oder das Andere geworden, auch ein Allgemeines, Besonderes oder Einzelnes sein. Als Subject ist die Sache eine Besonderheit, welche der Verstand aus der Allgemeinheit hervorzieht und darauf die Aufmerksamkeit aller Welt lenkt; als Prädicat wird die Sache wieder zur Allgemeinheit zurückgeführt, in welcher und durch welche jenes seine Deutung und Erklärung findet; als Object ist die Sache dagegen eine Einzelheit, welche aus der Beziehung mit allem Andern herausgenommen und ganz auf sich selbst gestellt wird. Es liegt aber lediglich im Interesse und in der Geschicklichkeit des Verstandes, einen jeden Gegenstand, was er auch sei, ob Ding, ob Eigenschaft oder Thätigkeit, bald zu dem Einen, bald zu dem Andern zu machen. Alles kann Alles werden, sowohl Subject als Prädicat als auch Object.

Auf diese Weise wird durch den Verstand Alles zu Allem gemacht, Alles mit Allem in Beziehung gebracht. Der Verstand dringt in die Dinge und Gegenstände ein, bestimmt sie in ihren sämmtlichen Eigenschaften, zerlegt sie in alle ihre Theile, zeigt sie uns in allen ihren Beziehungen sowohl zu sich selbst als auch zu allem Andern, zur ganzen Welt, zur Allheit des Seins. Auch alle die verborgenen Bestimmungen und Beziehungen der Dinge und Gegenstände sucht der Verstand mit allen ihm zu Gebote stehenden, wiederum mit dem Aufgebote des Verstandes geschaffenen Mitteln und Werkzeugen zu erforschen und zu ergründen. Auf diese Weise kommt der Verstand nicht nur nach und nach zu allen Bestimmungen und Beziehungen des Seins, sondern auch alle diese Bestimmungen und Beziehungen des Seins kommen zu Verstand. Dadurch dass der Verstand Alles zu erkennen, zu verstehen, zu erforschen, zu ergründen trachtet, will es den Anschein nehmen, als ob der Verstand in alles Sein eingehe; allein der umgekehrte Fall ist der richtige: alles Sein ist in den Verstand eingegangen. Nicht der Verstand ist zum Sein, sondern das Sein ist zu Verstand gekommen. In Wahrheit hat das Verhältniss, wie

aus allen diesen Darlegungen auf das klarste und unverkennbarste hervorleuchtet, sich folgendermassen gestaltet: Im Weltgedanken kommt der Verstand zur Welt, in der Gedankenwelt kommt die Welt zu Verstand.

10. Der Verstand ist, wie wir aus Allem entnehmen zu können glauben, das inductive Vermögen oder das Vermögen, welches in den Gegenstand eindringt und einführt, um hierdurch alle seine Bestimmungen und Beziehungen zu ergründen, und zwar nicht nur die offenbar für Jedermann zu Tage liegenden, sondern auch die verborgenen, geheimsten, nur für das durch die Wissenschaft geschärfte und bewaffnete Forscher-Auge erkennbaren Bestimmungen und Beziehungen. Der Verstand ist nicht nur das Vermögen der Induction, sondern die Induction selbst; die Induction, welche von der gegebenen und gesetzten Einheit des einzelnen Gegenstandes wie der ganzen Welt ausgeht und von hier aus alle ihre Eigenschaften, Theile und Beziehungen des Ganzen zu erforschen und zu erkennen trachtet. Der Verstand ist Induction, das heisst er ist die in allen ihren Einzelheiten zu Verstand gekommene Welt.

Als das inductive ist der Verstand aber auch das analytische Vermögen oder das Vermögen, welches aus allen den bekannten und erkannten Bestimmungen und Beziehungen des einzelnen Gegenstandes wie auch der ganzen Welt die Einheit und Ganzheit derselben zu erkennen und zu verstehen trachtet. Man erkennt sofort, dass das inductive Verstandesvermögen dem analytischen zu Grunde liegt und demselben vorausgehen muss. Keine Analysis ohne vorgängige Induction. Die Induction muss der Analysis zuvor das Material liefern, die Augen öffnen, die Wege bahnen. Die Induction ist in minutiöser Weise bestrebt, Sandkorn für Sandkorn herbeizutragen, woraus sich die Analysis ein Lehrgebäude des Wissens zu errichten trachtet. Die Induction muss für Alle arbeiten, für Analysis und Synthesis. Der Verstand ist nicht nur das analytische Vermögen, sondern die Analysis selbst, welche den von der Induction erforschten und ergründeten Wissensstoff zur Voraussetzung hat, und die in allen ihren Bestimmungen und Beziehungen zu Verstand gekommene Welt als Einheit und Ganzheit zu erkennen und zu verstehen trachtet. Der Verstand ist das in seinen Einzelheiten betrachtete und angeschaute Weltganze.

Der analytische Verstand ist der höchste Verstand, denn Alles, was wir als Verstand bezeichneten, vereinigt sich in dieser Analysis. Das Begreifen, Urtheilen, Erkennen in allen seinen verschiedenen Arten und Eigenheiten, — das Alles muss für die Analysis vorbereitet und in ihre Dienste gestellt werden. Diese Analysis ist die zu vollem Verstande gekommene Gedankenwelt. Wissenschaft und Erfahrung haben nicht mehr nöthig, sich an den realen Gegenstand anzulehnen, von welchem sich selbst die Induction noch nicht losmachen konnte. In der Analysis hat das Wissen die Qualität und Dignität der Selbstständigkeit erlangt; sie ist in das Innere des Verstandes eingekehrt, hat bei diesem dauernde Wohnung genommen und Bedienung erhalten. Der Verstand ist das Grund- und Hauptvermögen der realen und exacten Wissenschaft. Ihr kommt es vorzugsweise darauf an, das Kleinste wie das Grösste, das Niedrigste wie das Höchste mit derselben Liebe, Genauigkeit und Gründlichkeit inductiv und analytisch zu erforschen und zu verstehen. Respect vor solchem Streben! In ihm haben wir die Mittel für ein richtiges und eindringliches Verständniss der Welt und des Lebens, haben wir die Gewähr, dass auch unsere grossen Synthesen, welche so viel und so oft in der Irre herumgewandelt sind, endlich auf die richtige Fährte gelangt seien. An solch exactes Streben und Wissen haben wir uns anzulehnen, um darin die Directive und Corrective für alle unsere Deductionen, Intuitionen und Speculationen zu gewinnen. Hierin liegt der menschliche Verstand aller Zeiten verwirklicht und verkörpert, und erst hierdurch gewinnen wir die wahre Einsicht.

Zweiter Abschnitt. — Drittes Kapitel.

A. Einsicht. B. Wahrhaftigkeit. C. Vernunft.

1. Durch Verstand gelangen wir zur Einsicht. Einsicht ist Innensicht und bedeutet den Einblick, der uns in das Wesen und den Werth einer jeden Sache gestattet ist, indem uns alle ihre Bestimmungen und Beziehungen vor Augen treten. Zunächst also ist die Einsicht gerichtet auf das Wesen der Sache, das ist, dem Worte gemäss, ihr Wassein, wie es in allen ihren Eigenschaften, Theilen, Besonderheiten und Beziehungen ausgedrückt ist. Ueber diese mannigfaltigen Einzelheiten verliert jedoch die Einsicht niemals die Einheit und Ganzheit aus dem Auge. Sie ist auch in dieser Hinsicht „Einsicht", dass sie in Allem stets nur „Eins sieht". Die wahre Einsicht besteht ja eben darin, das Ganze in allen seinen Theilen und Einzelheiten anzuschauen, welche uns von demselben durch Erfahrung und Erforschung bekannt geworden sind. Wie vom Wesen, so soll uns die Einsicht auch vom Werthe der Sache einen Einblick verschaffen, dies will bedeuten von der Geltung und Bedeutung, welche nicht nur Theilen und Einzelheiten in Bezug auf ihre Einheit und Ganzheit zukommen, sondern auch von der Geltung und Bedeutung des Ganzen selbst in Bezug auf das nächste höhere Ganze, zu welchem die Sache wiederum als blosser Theil sich verhält. Diese Einsicht soll sich nicht nur vertiefen, sondern auch immer mehr erweitern. Jegliches Ganze, auch das höhere, wird immer wieder nur als ein Theil eines noch höheren gefasst und in seiner Geltung und Bedeutung in Bezug hierauf wird bestimmt werden können, welche Einsichtsnahme erforderlich ist, um bis zum höchsten Ganzen, dem Weltganzen, durchzudringen.

Die wahre Einsicht ist stets auf das Innere der Sache, des Einzelnen wie des Ganzen, des Einzelganzen wie des Allganzen, gerichtet. Welchem erschaffenen Geist, so wird man fragen, ist es denn aber vergönnt, einen Blick in das Innere der Natur zu werfen? Wir antworten darauf, dem wissenschaftlich gebildeten Geiste! Das Laienauge freilich sieht zunächst nur die äussere Hülle, welche sich den Sinnen schon beim ersten Blicke darbietet. Aber schon die denkende Ueberlegung der Laienerfahrung thut mitunter gar merkwürdige, lichtvolle Blicke in das Innere der Wesen, dass wir darob erstaunen müssen, wie einem Menschen solche Fähigkeiten geworden sind.

Richtig betrachtet muss uns doch die gesammte Naturerkenntniss der Vorzeit bis tief in die Neuzeit als Laienerkenntniss erscheinen, da man lediglich wie jeder Laie auch nur auf die fünf Sinne angewiesen war und noch alle die vieltausendfältigen, wissenschaftlichen Hülfsmittel fehlten, womit man die Sinne bewaffnet, die Stoffe scheidet, die Unendlichkeit durchdringt, die Weltkörper misst und wägt, bis hinab in die tiefsten Tiefen horcht, bis hinauf in die höchsten Höhen schaut, die leiseste Regung und Bewegung des Atoms, das unsichtbare Werden und Wachsen des Keimes, die kleinste Aeusserung der Kraft zu bemerken im Stande ist. Auf diese Weise muss die Natur dem Forscherblick auch ihr innerstes Wesen enthüllen, indem sie ihm ihr Inneres nach aussen kehrt.

2. Dass in das Innere der Natur ein erschaffener Geist nicht eindringen könne hat insofern seine Berechtigung, als von einem Innern der Natur gar nicht die Rede sein kann. Die Natur hat kein Inneres, dafür ist sie eben die Natur. Alles in der Natur ist ein Aeusseres, sie entschleiert ihr Antlitz nur nicht einem jeden; nur mit dem Eingeweihten, dem Wissenden, dem Fachmann verkehrt sie von Angesicht zu Angesicht, und auch diesem bleibt der grösste Theil ihrer Reize, ihrer Schönheiten und Eigenthümlichkeiten verborgen und versiegelt. Doch das liegt

nicht an der Natur; sie ist durchaus nicht spröde und zurückhaltend — ihr ganzes Sein und Wesen liegt stets vor aller Welt hingebreitet; die Menschen besitzen nur noch nicht das Wissen, die Geschicklichkeit, den Verstand und die Einsicht, ihr Sein und Wesen in allen Bestimmungen und Beziehungen zu erkennen und zu verstehen. Alles was die Menschen von der Natur, sei es nun mittelbar oder unmittelbar, erkennen und verstehen, das nennen sie ihr Aeusseres, was sie nicht oder noch nicht verstehen, das nennen sie ihr Inneres. Daher stammt denn auch die Fabel, dass man in das Innere der Natur nicht einzudringen und einzublicken vermöge. Auch der Satz, dass das Innere zugleich das Aeussere und das Aeussere zugleich das Innere sei, findet in dem Angedeuteten seine Begründung. Alles was nicht unmittelbar zu Tage tritt, ist nur so lange ein Inneres, als es noch nicht erkannt worden ist; ist es der Erkenntniss zugänglich geworden, so ist aus dem Innern ein Aeusseres geworden. Selbstverständlich ist hiernach Inneres und Aeusseres eins und dasselbe, oder wie man es lieber bezeichnet, eine Identität. Der Bezeichnung und Bedeutung des Wortes „Einsicht" als der Blick nach Innen geschieht durch diese Erkenntniss kein Abtrag. Es giebt allerdings auch eine Innenwelt, diese ist jedoch einzig und allein die Gedankenwelt, welche ebenso zugänglich ist, wie die Aussenwelt auch.

3. Die Einsicht ist das Resultat des Verstandes; dieser als das inductive und analytische Vermögen ist stets bestrebt die Einzelheiten und Besonderheiten des Grossen und Ganzen aufzusuchen und aufzuzeigen. Alle durch den Verstand gewonnene Einsicht kann also nur auf das Einzelne und Besondere in seiner Stellung und in seinem Verhalten zum Ganzen gerichtet sein. Insonderheit sind es ganz speciell drei Fragen, welche die Einsicht bezüglich des Verhaltens alles Einzelnen zum Ganzen und des Ganzen zu allem Einzelnen stellen wird: Die Frage nach der Nothwendigkeit, Nützlichkeit und Schönheit desselben. Kürzer und

exacter gefasst werden alle diese Bestimmungen und Abstufungen der Nothwendigkeit, Nützlichkeit und Schönheit auf die zwei Verhältnisse zu reduciren sein, das teleologische und das ästhetische Moment.

Wie das Nothwendige und Nützliche, so ist das Schöne ein blosser Verhältnissbegriff; sie alle bezeichnen ein Verhältniss des Einzelnen zum Ganzen, wie umgekehrt des Ganzen zum Einzelnen und beruhen alle auf Einsicht, auch wenn wir uns wie beim Schönen nicht immer davon Rechenschaft geben können. Dass das Nothwendige und Nützliche auf einem gewissen Verhältnisse des Einzelnen zum Ganzen beruht und durch die Einsicht erkannt und bestimmt wird, ist uns sofort klar und offenbar; beim Schönen will uns das nicht so rasch erkenntlich werden. Bei dem Nöthigen und Nützlichen muss uns erst der Grund, warum wir es als solches bezeichnen sollen, klar geworden sein; beim Schönen ist das nicht der Fall, dasselbe empfinden wir sofort und ohne Grundangabe als solches. Beim Nothwendigen und Nützlichen heisst es also: erst der Grund und dann die Sache; beim Schönen dagegen: erst die Sache und nachher den Grund. Seine Gründe muss das Schöne jedoch eben so gut haben, sonst gäbe es keine Aesthetik, und alle diese Gründe können nur gesucht und gefunden werden in der Einsicht von dem richtigen Verhältnisse des Einzelnen zum Ganzen und umgekehrt; alle anderen Gründe sind vag und schal, weil sie keinen Halt und keine Stütze an der Wirklichkeit haben. Es giebt überhaupt andere Gründe gar nicht, ein jeder Grund hat seinen Grund im Ganzen und Allgemeinen.

4. Einsicht ist zunächst Einsicht in die Nothwendigkeit einer Sache. Nothwendig ist die Sache, der Theil oder die Eigenschaft, wenn wir uns der Einsicht nicht verschliessen können, dass sie zum Ganzen gehören muss, andernfalls das Ganze seinem Begriffe nicht mehr entsprechen, sehr schwer oder vielleicht auch gar nicht fortbestehen könne. Die Nothwendigkeit hat bis herauf zum Absoluten die mannig-

faltigsten Gründe, welche auch von Nützlichkeit und Schönheit bedingt und abhängig sind. Ein Mensch kann auch ohne Nase leben und bestehen, also ist die Nase für den Menschen nicht absolut nothwendig; allein schön ist das Menschenangesicht nicht mehr, welches die Nase verloren hat, auch entbehrt alsdann der Mensch ein gar nützliches Organ in Bezug auf den Geruch und die Athmung; also ist die Nase doch ein nothwendiger Theil des menschlichen Körpers. Welcher Art nun auch diese Nothwendigkeit sei, jederzeit hat sie ihren Grund in dem Verhältnisse des Einzelnen und Besonderen zum Ganzen und Allgemeinen und wird offenbar durch die menschliche Einsicht.

Nach Kant ist die Nothwendigkeit ein rein modaler, lediglich die Erkenntnissweise bezeichnender Begriff. Alle Modalität der Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit hat nach Kant ihren Grund nicht in der Sache selbst, sondern in der Vorstellung derselben, in ihrem Verhältnisse zum Erkenntnissvermögen. Allerdings wird die Nothwendigkeit und ebenso die Möglichkeit und Wirklichkeit erst durch die Einsicht klar und offenbar, allein ihren Grund haben dieselben doch in der Sache selbst. Kant ist übrigens den Spuren der Nothwendigkeit sehr genau gefolgt und hat dieselben in allen ihren Ausdrucksweisen zu bezeichnen versucht. So unterscheidet er denn drei Arten von Nothwendigkeit, die logische auch formale, die reale und die moralische auch praktische Nothwendigkeit. Wir haben alle diese Unterscheidungen nicht nöthig und sehen überall nur eine und dieselbe auf die verschiedenen Daseins-, Lebens- und Erkenntnissgebiete angewandte Nothwendigkeit.

5. Zur Nothwendigkeit gehört nun aber auch als ein in die Einsicht fallendes Moment der Gedankenwelt die Möglichkeit und Wirklichkeit. Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit sind die Kategorien der Modalität und haben nach Kant die Eigenthümlichkeit, dass sie den Begriff, dem sie als Prädicat beigefügt werden, objectiv betrachtet, nicht im mindesten vermehren, sondern nur sein

Verhältniss zum Erkenntnissvermögen ausdrücken. Kant hat für diese drei Prädicamente des reinen Verstandes gar eigenthümliche Erklärungsweisen: „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist möglich; was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, ist wirklich; dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist nothwendig."

Die Kant'sche theilt mit der gesammten neuern Philosophie das Gebrechen, dass sie nur für das innere Wesen und Leben des Menschen ein Auge hat; dass sie die Welt nur schaut, wie sie sich in Gedanken ausgeprägt hat, die innere Gedankenwelt für den wirklichen und lebendigen Weltgedanken nimmt; dass die äussere Welt bei der inneren, aber nicht umgekehrt die innere Welt bei der äussern ihre Wahrheit und Wahrhaftigkeit prüfen lassen solle; dass sie die Welt nicht sieht und sucht, da wo sie in Wirklichkeit sich befindet, sondern das innere Spiegelbild der Welt für die wirkliche Welt nimmt. Diese drei modalen Kategorien entspringen der Einsicht, das ist richtig; allein bezeichnen doch jederzeit reale, in der Aussenwelt zu suchende Verhältnisse und Beziehungen; sie vermehren allerdings nicht die an sich seiende Qualität des Dinges, jedoch seine Beziehungen zu allem Andern erhalten dadurch eine neue, mit einer jeden andern realen Qualität gleichberechtigte Bestimmung.

Diese drei Modalitäten sagen offenbar etwas aus über das Existenzverhältniss des Besonderen und Einzelnen zum Ganzen und Allgemeinen. Was diesem Verhältnisse gemäss existiren kann, ist möglich, was existirt, ist wirklich, was existiren muss, ist nothwendig. Bei Kant ist das ganz anders. Eine Existenz und ein Existenzverhältniss hat nach ihm keine unmittelbare Wahrheit und ist nur insoweit vorhanden, als dasselbe erwiesen werden kann. Da ihm zum Beweise aber nur die formalen und materialen Bedingungen der Erfahrungen zu Gebote stehen, so vermag er auch nur

diese drei modalen Prädicamente aus diesen Bedingungen heraus zu erklären. Die formalen, rein innerlichen Bedingungen aller Erfahrung sind aber nach Kant einestheils die reinen Formen der sinnlichen Anschauung, Raum und Zeit, anderntheils die reinen Verstandesbegriffe der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Entspricht nun ein Gegenstand der Erfahrung — ob er existirt oder nicht existirt ist gleichgültig — diesen reinen Formen der Erfahrung, so ist er möglich; steht er nun auch mit den materialen Bedingungen, das ist mit dem was den Gegenstand der Erfahrung selbst ausmacht im Zusammenhange, so ist der Gegenstand wirklich; wird nun Wirklichkeit und Möglichkeit durch allgemeine Bedingungen der Erfahrung bestimmt und bethätigt, etwa durch die Gesetze der Substanstialität oder Causalität, so ist der Gegenstand nothwendig. Der Fehler dieser Erklärungsweise liegt, wie gesagt, darin, dass sie nicht ausgeht von der Einsicht in die Existenz, sondern lediglich von der Existenz der Einsicht, bei welcher zuvor alles Andere erst seine Existenzberechtigung zu erweisen hat.

6. Was nun die Wirklichkeit, das reale Dasein, die Existenz anbelangt, so wird dieselbe von Kant zunächst als eine reine dargestellt, in diejenige modale Kategorie fallend, welche sich auf die Form des kategorischen Urtheils gründet; versinnlicht ist die Wirklichkeit jedoch ein Sein in einer bestimmten Zeit. In Bezug auf die Wirklichkeit kommt nun die Eigenthümlichkeit, um nicht zu sagen Beschränktheit oder Verkehrtheit der Kant'schen Weltanschauung zum Vorschein. Die Wirklichkeit wird auf ein Urtheil gegründet, während alle Urtheile auf der Wirklichkeit fussen. Die Wirklichkeit bedarf wahrlich nicht erst des Urtheilsspruches oder der Legitimation der Philosophie, um damit die Wahrheit und Gültigkeit ihres Zurechtbestehens zu documentiren. Die Wirklichkeit ist, was sie ist, an und durch sich selbst. Alles Urtheil, alle Beweiseskraft schöpft man aus ihr, darum kann sie nicht wieder auf die Beweiseskraft eines Urtheils gegründet werden. Die Gewissheit wie die Wahrheit der

Wirklichkeit empfangen wir in unmittelbarer Weise; sie hat sich nicht zuvor bei uns auszuweisen, denn sie ist der Beweis selbst.

Schon die Stellung, welche Kant der Wirklichkeit zwischen Möglichkeit und Nothwendigkeit anweist, ist nicht richtig gewählt. Die Wirklichkeit ist jederzeit das Erste, alle Möglichkeit und Nothwendigkeit müssen auf sie zurückgeführt werden. Die Möglichkeit ist das, was wirklich sein kann, die Nothwendigkeit ist das, was wirklich sein muss. Die Wirklichkeit birgt alle Möglichkeit und Nothwendigkeit in sich. Was wirklich ist, ist möglich, sonst wäre es nicht wirklich; alles Wirkliche ist in gewissem Sinne auch nothwendig, denn sonst wäre nicht einzusehen, warum gerade diese Wirklichkeit existent geworden und keine andere. Freilich ist in unserer beschränkten Einsichtssphäre weder alles Mögliche, noch auch alles Nothwendige wirklich; hier erst beginnt das freie Spiel des Gedankens, welches selbst den Kürbis als die schicklichste Frucht an den Eichbaum, zur höchsten Gefahr für die Nasen der unter dem Baume sich niederlegenden Schläfer, aufzuhängen vermag.

Alle Erkenntniss beruht auf der Wirklichkeit, alle Einsicht auf der Möglichkeit und Nothwendigkeit, darum darf sehr wohl auch über Möglichkeit und Nothwendigkeit einer jeden Sache nachgedacht werden — und muss darüber nachgedacht werden, wenn es die Verwirklichung irgend eines practischen Zweckes gilt. Erst dann sind wir zur Einsicht gelangt, wenn wir die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Dinge erkannt haben. Diese Einsicht ist das Licht, in welchem wir alle Schönheit und Pracht des Weltgedankens erschauen. Die Wirklichkeit bezeichnet nur Zusammenhang und Uebergang zwischen Weltgedanken und Gedankenwelt. Die Wirklichkeit ist selbst noch gar kein Gedanke, erst in Möglichkeit und Nothwendigkeit wird sie zum Gedanken. Möglichkeit und Nothwendigkeit sind nur die in Gedanken übergegangene Wirklichkeit; insofern gehören alle drei zusammen und müssen als Momente der Einsicht zusammen-

gebracht und zusammengedacht werden. Doch ist die Einsicht in die Wirklichkeit mit ihrer Möglichkeit und Nothwendigkeit noch keine vollständige, es müssen noch zwei weitere Momente als ihre Erkenntnissgründe hinzukommen: Nützlichkeit und Schönheit.

7. Nothwendigkeit ist Zweckmässigkeit, Zweckmässigkeit ist Nothwendigkeit, das eine mal die Sache vom Standpunkte des Seins, das andere mal vom Standpunkte des Sollens betrachtet. Die so nahe liegende Verwechslung beider hat sehr viel Begriffsverwirrung bei allen Philosophen hervorgebracht. Klar gedacht ist keine Erkenntniss zu schwer, keine Einsicht zu tief; systematisch und methodisch gedacht erläutert Eines das Andere, entwickelt sich Eines aus dem Andern gleichsam von selbst. Zu welchen tiefen, unergründlich tiefen Betrachtungen haben beide den Philosophen Veranlassung gegeben. Sie liegen gar so tief nicht. Nothwendig ist, was sein muss, zweckmässig ist, was sein sollte. Was ist nun dieses Sein-müssen? Dasjenige, was nach Einsicht in die existente Sache sein oder geschehen muss, wenn nicht die Sache in ihrer Existenz beeinträchtigt und gestört bezw. zerstört werden soll. Und was ist dieses Sein-sollen? Was nach gewonnener Einsicht sein und geschehen muss, wenn überhaupt die Sache Existenz gewinnen soll. Also beide male muss etwas sein und geschehen, das eine mal jedoch, um die Existenz zu erhalten, das andere mal, um die Existenz zu erwirken und zu vervollständigen, das eine mal das, was ist, das andere mal das, was sein soll, zu befördern.

Auf Grund dieser Voraussetzungen ist das Nützliche leicht zu erklären. Das Nützliche ist kein Nothwendiges, allein es ist doch ein Zweckmässiges. Das Nützliche ist mithin ein Zweckmässiges, das kein Nothwendiges ist. Wenn auch alles Nothwendige immer ein Zweckmässiges sein muss, so ist doch alles Zweckmässige nicht immer gerade ein Nothwendiges. Das Zweckmässige hat Grade des mehr oder minder Zweckmässigen; das wahrhaft Nothwendige hat nur

diese eine und unmodificirte Bestimmung, ein Nothwendiges zu sein. Alle die geringeren Grade des Zweckmässigen, soweit sie nicht mit dem Nothwendigen zusammenfallen, sind eben das Nützliche. Das Nützliche ist es, welches mit dem Nothwendigen und Zweckmässigen zusammen das Gute bildet, dessen Qualität hiernach gar nicht weiter erörtert zu werden braucht.

8. Mit dem Schönen ist das anders; dieses bedarf als Moment menschlicher Einsicht einer ganz besondern Begründung. Man ist nur zu sehr gewöhnt, das Schöne als eine rein objective, Geschmack und Gefühl unmittelbar sich zu erkennengebende Form zu betrachten. Das Schöne ist aber ebensogut wie das Nothwendige und Nützliche ein Moment der Einsicht. Das Schöne ist die nothwendige und zweckmässige Form, welche das Ganze als die schicklichste und geeignetste sich giebt, oder die Form, wie sie zum Ganzen passt und stimmt; das Schöne ist also das Nothwendige und Zweckmässige in der Form, theils vom subjectiven, theils vom objectiven Gesichtspunkte aus betrachtet.

Die subjectiven Gesichtspunkte sind alle die Momente des Wohlgefallens bei sinnlicher Betrachtung; so gefällt das Lebendige und Lebhafte, das Feine und Zierliche, das Helle und Glänzende, das Symetrische und Ebenmässige, das Reine und Klare weit besser als sein Gegentheil. Die objectiven Gesichtspunkte sind alle die Momente des Wohlgefallens bei geistiger Erkenntniss, das will sagen bei der Einsicht in das wohlgestimmte Verhältniss alles Einzelnen zum Ganzen. Das Schöne ist also jederzeit etwas das gefällt, das eine mal wegen des subjectiven Eindruckes, das andere mal wegen der objectiven Einsicht, das eine mal wegen der Schönheit des Einzelnen, das andere mal wegen der Schönheit des Ganzen. Wie beide Arten des Schönen doch wieder zusammenstimmen und zusammenfallen wird alsdann klar, wenn man das Verhältniss des Einzelnen zum Ganzen betrachtet. Alle subjective und objective, alle Schönheit des

Einzelnen und des Ganzen, alle Schönheit des Eindrucks und der Einsicht, der realen und idealen Betrachtung und Darstellung ist nur eine und dieselbe Schönheit — das eine mal das Ganze im Einzelnen, das andere mal das Einzelne im Ganzen betrachtet und dargestellt.

9. Man kann von Einsicht nicht reden, ohne zu sagen, was sie ist und was sie bezweckt, oder aber die Art und Weise ihres Bestrebens, sich mit der Aussenwelt abzufinden, anzugeben. Die Einsicht ist stets Einsicht in etwas, sonst wäre sie nur ein leeres, schweifendes und inhaltsloses Bestreben. Die Einsicht will den Weltgedanken in die Gedankenwelt überführen, indem sie einen Blick in die Nothwendigkeit, Nützlichkeit und Schönheit des Bestehens und Schaffens thun lässt. In der Einsicht zeigt sich menschliche Capacität in ihrem Glanz und Reichthum; ihr Bestreben ist nicht auf Erwerben, sondern auf Verwerthen des von der Erkenntniss Erworbenen gerichtet. Die Einsicht ist das eigentliche Nachdenken des Urgedankens, welcher die Welt schuf, indem er sie dachte. Die Einsicht ist kein schöpferisches Vermögen, in ihr vereinigt sich jedoch alle technische Geschicklichkeit des Gedankens, welche Alles zu begreifen und zu ergründen versteht. Welche Garantie aber haben wir dafür, dass unsere Einsicht die richtige sei? Alle Einsicht zeigt sich in einer gewissen Form, welche uns die Wahrheit unser Einsicht verbirgt, diese Form ist eben das Wahre selbst; die Form der richtigen Einsicht ist das Wahre oder die Wahrhaftigkeit.

---

10. Das Wahre oder die Wahrhaftigkeit ist die Form aller richtigen Erkenntniss und Einsicht. Haben wir diese richtige Erkenntniss und Einsicht, so haben wir auch das Wahre und Wahrhaftige. Wir haben darum keine grossen Untersuchungen darüber anzustellen, was das Wahre, das Wahrhaftige oder gar die Wahrheit sei; — das Wahre ist ja eine blosse Form, die sich uns von

selbst ergiebt, wenn wir den richtigen Inhalt haben, und dieser Inhalt ist eben die richtige Einsicht. Was ist nicht schon seit Pontius Pilatus und noch viel früher zur Beantwortung der Frage geschrieben worden: „Was ist das Wahre oder die Wahrheit?“ Lauter vergebliche Mühe und Arbeit. Das Wahre hat keinen an und für sich seienden Inhalt, es ist nur die Form unserer richtigen Einsicht und mit dieser unmittelbar gegeben. Wir brauchen nur nach richtiger Einsicht zu forschen und zu streben, und wir haben das Wahre, gleichzeitig aber auch die Wahrheit, die nichts weiter ist als die Totalität und Urbildlichkeit alles Wahren, mit in den Kauf bekommen. Das Forschen nach Wahrheit ist also nur das Forschen nach richtiger Einsicht. Wann ist aber unsere Einsicht eine richtige? Sobald sie sich in Uebereinstimmung befindet mit dem Gegenstande, von welchem wir Einsicht genommen, und sobald sie zusammenfällt mit der Weltmeinung (consensus gentium), vorzugsweise mit der wissenschaftlich anerkannten Erkenntniss und Lehrmeinung, sind wir genöthigt, dieselbe als wahr und richtig anzuerkennen. Wir wissen von keiner andern Wahrheit als der bezeichneten, müssen an dieselbe glauben, weil wir vom Gegentheil keinen Beweis finden und führen, keine Ueberzeugung gewinnen können. Wahr ist, was in Uebereinstimmung mit der Weltmeinung als wahr bezeichnet wird; das Gegentheil behaupten hiesse nur das Gegentheil widerlegen, — als Mohr alle Mohren, damit aber auch sich selbst als Lügner bezeichnen.

11. Wahr ist zunächst alle Wahrnehmung oder dasjenige, was wir vermittelst unserer Sinne für wahr nehmen. Die Klagen über Sinnestäuschung wollen gar kein Ende nehmen, und noch immer sucht man — man sucht, und wer sucht, der findet — nach Gründen und Beweisen, welche Wahrnehmung und Erkenntniss der Sinne verdächtigen, wenn nicht gar als Täuschung hinstellen sollen. Alles lauter Mohrenbeweise; — wie können uns unsere Sinne täuschen, da sie mit allen ihren Wahrnehmungen von gleicher Natur

sind und in inniger Uebereinstimmung sich befinden. Der Sinn ist ein der Wahrnehmung vollkommen gleichartiges, analoges und angepasstes Organ und Vermögen. Der Sinn ist die Organ gewordene Wahrnehmung selbst. Das Organ schafft ja nicht die Wahrnehmung, die Wahrnehmung schafft sich ihr Organ. Die Naturgeschichte eines jeglichen Sinnesorgans muss uns lehren, wie es sich in Anregung und Uebereinstimmung mit allen seinen Wahrnehmungen nach und nach zu dieser Specialität heraus- und heraufgebildet hat. Das Auge ist die Creatur des Lichtes, das Ohr die Creatur des Schalles; nur vermittelst genauer Anpassung an alle Lichtreize und Tonempfindungen haben Auge und Ohr diese ihre eigenthümliche Ausgestaltung und Fähigkeit erlangt. Das Auge ist das Sinnesorgan gewordene Licht, das Ohr ist der Sinnesorgan gewordene Schall selbst. Alle Lichterscheinungen und Tonempfindungen sind in Auge und Ohr bereits eingebildet und darin implicite bereits enthalten. In dieser Hinsicht, so ganz im Allgemeinen genommen, ist selbst eine jede Sinneswahrung blosse Erinnerung.

Wie können uns demnach die Sinne täuschen, da eine jede ihrer Wahrnehmungen nur als ein neuer Beweis ihrer Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit betrachtet werden muss? Selbst wenn uns unser Auge die grosse Sonne als ganz kleine Scheibe zeigt, so ist das keine Täuschung, es ist das die völlig normale Wahrnehmung, entsprechend dem Eindruck, welchen der Sonnenkörper aus solcher Entfernung auf den Sinn zu machen im Stande ist. Wäre die Wahrnehmung eine andere, eine der wirklichen Grösse der Sonne angemessenere, so wäre sie keine normale. Das geistige Auge muss und kann das sinnliche rectificiren. Mit dem geistigen Auge und Ohr schauen und horchen wir bis in die unbegrenzten Unendlichkeiten und Ewigkeiten hinein, nehmen wahr die wahre Gestalt der fernsten Sternenbilder, horchen auf den Chor der Sphären und folgen auf Schritt und Tritt dem Walten und Wirken des Weltgeistes.

12. Die geistige Wahrnehmung, das will sagen Vernehmung des Wahren, ist die Ergänzung und Berichtigung der sinnlichen und ebenso täuschungsfrei, ebenso gewiss wie die sinnliche. Es ist mit unserer geistigen Capacität durchaus nicht anders bestellt, wie mit unserer sinnlichen, sie steht im Verhältnisse völliger Anpassung zur äussern Wirklichkeit. Die gesammte Geschichte der geistigen Entwicklung deutet darauf hin. Ursprünglich nur Anlage und vielleicht nur auf ein kleines Minimum der Empfindung von Druck und Stoss beschränkte Anlage, bildet sie sich an der Hand der Erfahrung und der Einwirkungen von Aussen und in völliger Conformität mit allen diesen Eindrücken immer weiter aus, bis zur umfassenden Erkenntniss und Einsicht des universalistisch gebildeten Geistes.

Wie die Wirklichkeit sich ihre sinnliche, so schafft und bildet sie sich auch ihre geistige Capacität von der Voraussetzung einer leisesten Anlage bis zur höchsten Stufe sinnlicher und geistiger Vollendung fortschreitend. Geist und Sinn sind nur Geist und Sinn gewordene Wirklichkeit. Dabei ist es sehr schwer unterscheidbar, wo der Sinn aufhört und der Geist anfängt. Schon Wahrnehmung, Vorstellung, Begriff sind rein geistige Vermögen, die Sinneswerkzeuge spielen dabei nur die Vermittlerrolle zwischen dem äussern Sein der Wirklichkeit und dem innern Sein des Geistes. Und in diesem Begriffe ist Urtheil und Schluss, Einsicht und Erkenntniss schon enthalten, implicite wenigstens schon vollständig miteinbegriffen. Selbst mit dem Bewusstsein, der reinsten und höchsten Bewährung und Bethätigung geistigen Wesens und Lebens ist es durchaus nicht anders. Das Bewusstsein ist ursprünglich weiter gar nichts als die auf sich selbst gerichtete Wahrnehmung, welche, den gesammten Entwicklungsgang des Geistes mit durchschreitend, zum stolzen Ich sich heraus- und heraufbildet, in welchem alles todte Dasein seine geistige Auferstehung feiert, und alle stumpfe und besinnungslose Wesenheit zu eigenem geistigem Bewusstsein gelangt. Wer will und kann nun bei solcher Betrachtungsweise an der Wahrheit und Wahr-

haftigkeit unserer sinnlichen und geistigen Erkenntniss und Einsicht zweifeln?

13. Einsicht und Wahrhaftigkeit verhalten sich zu einander wie Materie und Form, und wie diese kann man sie sehr wohl unterscheiden, ohne dass doch beide im Grunde einen Unterschied bildeten. Das eine ist was das andere; wo Einsicht, da ist das Wahre, wo das Wahre, da ist Einsicht. Beide sind niemals das eine ohne das andere. Der Zweck aller Einsicht ist das Wahre, der Grund alles Wahren ist die Einsicht. Wozu strengen wir alle Einsicht an? um das Wahre zu „ergründen", und wozu suchen wir das Wahre zu ergründen? um der Einsicht ein Genüge zu verschaffen.

Man hüte sich, wie die Logik thut, die Einsicht, ebenso auch Erkenntniss und Verstand als blosse geistige Formen und Vermögen ohne weitern Inhalt zu fassen. Wenn an dieser Stelle bei der Darlegung der Gedankenwelt von Begriff, Urtheil, Schluss, Erkenntniss, Verstand und Einsicht die Rede ist, so sind alle diese Vermögen als wirkliche „Vermögen" mit allem ihrem Schatz und Besitz, mit allem ihrem Erwerb und Gehalt zu nehmen und zu geben. Begriff, Urtheil und Schluss etc. bedeuten hier so viel wie die gesammte Gedankenwelt in Form von Begriff, Urtheil, Schluss, Erkenntniss, Verstand, Einsicht etc. Ebenso verhält es sich auch mit allen andern Bestimmungen in der langen Reihe der geistigen Materien, Formen und Wesenheiten — jedes Einzelne repräsentirt an seinem Platze das Grosse und Ganze. Wenn hier von Einsicht die Rede ist, so ist damit die Einsicht in die Wirklichkeit der Welt mit aller ihrer Möglichkeit und Nothwendigkeit, mit aller ihrer Nützlichkeit und Schönheit gemeint, — die Einsicht, welche in ihrer Gesammterfüllung die Form des Wahren und der Wahrhaftigkeit angenommen hat. Diese einsichtsvolle Wahrhaftigkeit, diese wahrhaftige Einsicht ist die Vernunft.

Die Vernunft.

1. Was wir unter der Vernunft zu verstehen haben, ist durch die vorhergehende Betrachtung und Ableitung bereits klar geworden. Die Vernunft ist die Erkenntniss von der Wahrhaftigkeit der Einsicht und die Einsicht in die Wahrhaftigkeit des Seins. Die Vernunft ist das „Vernehmen" der doppelten Wahrheit in subjectivem und in objectivem Sinne. Das subjective Vernehmen der Wahrheit gipfelt in der Einsicht, dass unser Erkenntnissvermögen, von Wahrhaftigkeit getragen, uns nicht täuscht; das objective Vernehmen der Wahrheit gipfelt in der Einsicht, dass die Wahrheit des Seins und Geschehens zugänglich und bis zu einem bestimmten Maasse und Grade in den Besitz der Erkenntniss übergegangen ist. Dieses subjective und objective Vernehmen der Wahrheit ist eine und dieselbe Sache; denn schliesslich sind die Fragen: Kann die Erkenntniss wahr sein, kann das Wahre Erkenntniss werden? eine und dieselbe Frage. Es handelt sich dabei nur um den rein formellen Unterschied, — um den Weg und die Richtung von und zu der Wahrheit, ob die Erkenntniss zur Wahrheit, ob die Wahrheit zur Erkenntniss gekommen.

Zwischen Erkenntniss der Wahrheit und Wahrheit der Erkenntniss ist für uns kein Unterschied, weil uns die Erkenntniss niemals ohne die Wahrheit, weil uns die Wahrheit niemals ohne Erkenntniss sein darf. Die Wahrheit der Erkenntniss ist uns die Uebereinstimmung des Erkennens mit dem Erkannten; die Erkenntniss der Wahrheit ist uns die Uebereinstimmung des Erkannten mit der Erkenntniss. Kant hat es lediglich auf die subjective Wahrheit der Erkenntniss abgesehen; er glaubt, von der objectiven Erkenntniss der Wahrheit gänzlich absehen zu müssen und wohl auch absehen zu dürfen, weil mit der Wahrheit der Erkenntniss

auch die Erkenntniss der Wahrheit gegeben sei. Bei Kant wurde dadurch die Hauptphilosophie zur „Kritik der reinen Vernunft." Wenn man, wie Kant, allem dogmatischen Philosophiren abhold, kann man gar nicht anders verfahren, als er mit aller Tiefe, Gründlichkeit und Geschicklichkeit eines genialen Philosophen gethan. Allein hat man einmal die Ueberzeugung von der Wahrheit der Erkenntniss gewonnen, dann fühlt man sich gedrungen und gezwungen, nunmehr auch mit der Erkenntniss der Wahrheit vorzugehen. Und was den kritischen Beweis für die Wahrheit und Wahrhaftigkeit unserer Erkenntniss betrifft, so wird derselbe doch wohl in erster Linie aus dem Gebiete der Physiologie und Psychologie, nicht der Philosophie, zu holen und zu erbringen sein. Die Entwicklungsgeschichte des sinnlichen und geistigen Vermögens und seiner Organe ist allein competent ein endgültiges Urtheil über die Wahrheit und Wahrhaftigkeit unserer Erkenntniss abzugeben.

2. Wir, die wir den Beweis für die Wahrhaftigkeit unserer Erkenntniss und Einsicht als erbracht betrachten müssen, können mehr keine Kritik, sondern nur noch eine Wissenschaft der reinen Vernunft zu erstreben unternehmen, oder eine Wissenschaft von der Einsicht in die Welt-Wahrheit und von der Wahrheit der Welt-Einsicht, — das bedeutet die Wissenschaft der Weltvernunft und der Vernunftwelt — darzustellen versuchen.

Der Logiker sieht in der Vernunft nur das Vermögen zu schliessen. Diese Erklärung, obschon sie nur die formale Seite auszudrücken vermag, ist durchaus nicht falsch, indem uns das formale nothwendig auch das materielle Wesen der Sache enthüllen muss. Unter dem Schluss verstehen wir die Ableitung der Schlussfolgerung aus ihren Prämissen. „Alle Menschen sind sterblich; Cajus ist ein Mensch; also ist Cajus sterblich." Wie man aus diesem Beispiele, so fad und schal es auch sein mag, ersieht, bezeichnet ein solcher Schluss die Ableitung des Besondern aus dem Allgemeinen und seine Anwendung auf das Einzelne. Cajus ist als

Mensch sterblich. Anscheinend haben wir an einem solchen Schluss nicht viel profitirt. Das Wesen und der Begriff des Menschen Cajus ist dadurch nicht vermehrt worden, ja es scheint sogar, dass wir gar nichts erlernt, was wir nicht schon vorher gewusst hätten. Allein, welche weite Perspective ist da mit einem Male der Vernunft erschlossen, wenn sie sich an diese gewiss nicht grosse Weisheit heftet und alle die für das wirthschaftliche, religiöse und sittliche Leben wichtigen Folgen und Folgerungen bedenkt, welche die Anwendung der aus der allgemeinen Erfahrung entnommenen Sterblichkeit des Menschen auf Wesen und Leben des Cajus haben muss. Der Begriff Mensch enthält schon das Merkmal der Sterblichkeit; das Urtheil: „der Mensch ist sterblich", spricht es klar und deutlich aus; jedoch erst mit dem Augenblicke, da Begriff und Urtheil zum Schlusse geworden, beginnt die Herrschaft der Vernunft. Der Begriff sucht das aus aller Welt aufgesammlte Wissen festzuhalten und zu consolidiren, das Urtheil sucht dasselbe nach allen Seiten und Theilen zu erhellen und zu bestimmen, der Schluss endlich vermehrt das Wissen im Wissen bis ins Unbegrenzte. Das erste ist Erkenntniss, das zweite ist Verstand, das dritte Vernunft.

Wer genauer zusieht, der wird bald herausgefunden haben, dass diese Erkenntnissweisen — Begriff, Urtheil, Schluss, Erkenntniss, Verstand, Vernunft — gar nicht wesentlich von einander verschieden sind. Wo die eine ist, da ist nothwendig auch die andere; eine ist enthalten in der andern, ist nur eine neue und höhere Form und Phase der andern. Wie der Schluss nicht ohne Begriff und Urtheil, so ist aber auch schon der Begriff nicht ohne Urtheil und Schluss. Niemals ist ein völliges Begreifen einer Sache möglich, wenn sie nicht durch Urtheil und Schluss bereits aufgehellt und in allen Theilen und Beziehungen erkannt ist. Wie alles Wissen begriffliches Wissen ist, so ist es eben so gut aber auch erurtheiltes und erschlossenes Wissen. Die begriffliche Erkenntniss zeigt uns das Wissen in seiner

unmittelbaren Wirklichkeit, ob wahr oder nicht wahr ist uns noch gleichgültig; das Verstandesurtheil gewährt uns auch schon eine Einsicht in die Möglichkeit, so kann es sein; im Schlusse endlich kommt das Wissen zu Vernunft und wird in seiner Wahrheit und Nothwendigkeit erkannt. „Der Schluss ist das Vernünftige und alles Vernünftige", sagt Hegel. Jeder Schluss ist Vernunft und jede Vernunft ist Schluss.

Zunächst freilich muss der Schluss nur als die logische Form der Vernunft betrachtet werden; allein kein Inhalt ohne Form, keine Form ohne Inhalt. Zuletzt kommt doch beides auf Eins hinaus, und es ist keiner im Stande zu bestimmen, wo das eine anfängt, das andere aufhört; es ist eben beides dasselbe, das eine mal als Form, das andere mal als Inhalt angeschaut. Die Logik hat das Recht, sich den Schluss nur auf seine Form hin anzusehen, das steht jedoch einer Wissenschaft der Gedankenwelt nicht zu, die hat stets beides in seiner Einheitlichkeit zu betrachten und zu erkennen, die muss nothwendigerweise im Schlusse auch das Erschlossene, im Erschlossenen auch den Schluss in Betracht ziehen. Das Denken wird Vernunft, die Vernunft wird Denken durch den Schluss, und mit dem Denken gleichzeitig aber auch das Gedachte. Alles Gedachte ist ein Erschlossenes, alles Erschlossene ein Vernünftiges; die Gedankenwelt ist eine Vernunftwelt, eine Intellectualwelt; ihre Form und ihr Inhalt ist eben Schluss und Erschlossenes in Eins gesetzt.

3. Im Schluss hat die Vernunft Selbstständigkeit gewonnen, hat sich unabhängig, hat sich frei gemacht von all der Materiatur, auf welche Begriff und Urtheil noch angewiesen waren. In dem eigenen, eroberten Gebiete, das sie der materiellen Erkenntniss abgerungen hat, kann sie frei nach Belieben schalten und walten, kann binden und lösen, erweitern und einschränken, hinzufügen und ausscheiden, je nachdem sie es für angemessen und zuträglich erachtet. Die Vernunft ist aber nicht nur das freie Vermögen, sondern auch das Vermögen der Freiheit, das selbstständig in sich seiende Vermögen; das Vermögen mit eigner Initiative, das Vermögen mit absoluter Ursächlichkeit — nicht nur ein theoretisches, sondern auch ein praktisches, nicht allein receptiv und als solches nur ein passives, sondern auch spontan und als solches auch ein actives Vermögen. Die Vernunft ist nicht allein dazu angethan, die Welt der Wirklichkeit in die Gedankenwelt umzusetzen, sondern auch ihre Gedanken in die Wirklichkeit einzuführen.

4. Dieses ihr theoretisches und praktisches Vermögen lässt sich auf allen Gebieten und Bereichen der Vernunft erkennen und nachweisen, derart dass beide Gebiete sich in einander umsetzen und schliesslich kaum mehr erkennbar ist, wo das eine Gebiet aufhört, das andere anfängt. Die theoretische Vernunft schlechthin bekundet sich im Lernen, im einfachen Aufnehmen und Assimiliren des Lehrgehaltes. Keine theoretische Vernunft ohne Lernen, kein Lernen ohne theoretische Vernunft. Schon der Abc-Schütze bethätigt die theoretische Vernunft in ganz eminentem Grade. Es wird demselben ein Buchstabe gezeigt, er prägt ihn sich in seinen Umrissen ins Gedächtniss ein und erkennt und benennt ihn wieder, wo er ihn auch finden mag. Seine Vernunft sagt ihm, er sieht eben so aus, also muss es derselbe sein. Damit ist die Sache aber nicht abgethan; er wird aufmerksam, dass dieser Buchstabe irgend einen Sprachlaut bezeichnen soll, er wird aufmerksam, dass ein jedes Wort aus einer Anzahl Sprachlaute besteht, welche durch bestimmte Buchstaben zu bezeichnen sind, er wird zu seiner grössten Ueberraschung gewahr, dass der hörbare Laut auch durch ein sichtbares Zeichen wiedergegeben werden kann und dass alle diese Zeichen nur gemalte Laute und Worte bedeuten, welche er sonst nur zu sprechen und zu hören gewohnt war. Seine Vernunft sagt ihm, dass dieses oder jenes gesprochene Wort aus diesen oder jenen Lauten besteht, dass diese Laute in einem durch sichtbare Zeichen

ausgedrückten Worte hier zusammenstehen, dass sie somit jenes gesprochene Wort bezeichnen müssen; er sieht die Zeichen und spricht das Wort aus, welches damit bezeichnet werden soll und lernt auf diese Weise die sichtbaren Worte in hörbare umsetzen.

Allein damit ist's immer noch nicht genug. Kann man die sichtbaren in hörbare, so kann man doch auch die hörbaren wieder in sichtbare Worte umsetzen. Er fängt selbstständig an, das Wort in seine Laute zu zerlegen und Laut für Laut nachzumalen; zuerst hat er gelesen, jetzt schreibt er und hat dabei nicht nur seine theoretische, sondern auch seine praktische Vernunft auf das mannigfaltigste bethätigt, denn Lesen und Schreiben ist sowohl eine theoretische als auch praktische Vernunftäusserung. Ein solcher Abc-Schütze ist schon ein sehr vernünftiger und sehr gelehrter Mensch.

Noch weit vernünftiger und gelehrter ist der Sextaner, welcher „mensa" zu decliniren beginnt. Er kann das Wort „Tisch" lesen und schreiben, er kennt auch schon alle Biegungen und Abwandlungen des Wortes und kann sehr wohl die eine dieser Formen, da wo er sie in Sprache und Schrift angewandt findet, von der andern unterscheiden; mehr noch, er kann sie sowohl schriftlich als mündlich selbst richtig anwenden. Seine Vernunft lehrt ihn, dem Begriffe und Herkommen gemäss Fall von Fall richtig zu unterscheiden und infolge dessen auch richtig anzuwenden. Da erfährt er plötzlich, dass es auch noch andere Menschen und Völker giebt und gegeben hat, welche für das Wort „Tisch" eine ganz andere Bezeichnung hatten, und er fängt nun an dieses fremde, dem Worte „Tisch" entsprechende Wort ganz analog zu biegen und abzuwandeln, wird dabei aber auch schon inne, dass diese Abwandlung und Biegung der beiden Wörter nicht nach durchgehender Analogie verläuft, dass das fremde (lateinische) Wort genau formirte Casus aufzeigt, wo das deutsche durch andere angefügte Wörter Aushülfe schaffen muss. Seine Vernunft lehrt ihn auch diesem bisher gänzlich unbekannten Verhältnisse sich anzuschmiegen

und sowohl schriftlich als mündlich auch die neuen Casus richtig anzuwenden. So lernt er denn nach und nach für ein jedes deutsche Wort das entsprechende fremde Wort kennen; er lernt es mit allen seinen Abwandlungen und Abweichungen in Genus und Casus und kann schliesslich selbst einen ganzen deutschen Satz vollkommen, selbst syntaktisch richtig in der fremden Sprache sowohl schriftlich als mündlich nachbilden. Es ist garnicht zu beschreiben, welche erstaunliche Gelehrsamkeit und Vernunft so ein Sextaner besitzt. Man spotte darüber nicht — manch' weltberühmter Mann des Alterthums könnte ihn um sein Lesen und Schreiben und seine geistigen Kenntnisse beneiden. Man sagt, auch die Thiere hätten Vernunft. So lange sie nicht fertig lesen und schreiben und mensa decliniren zu lernen im Stande sind, können wir an ihre Vernunftbegabung noch nicht glauben.

Auch bei den Sprachstudien des Sextaners lassen sich theoretische und praktische Vernunft in und neben einander genau unterscheiden. Im Uebrigen haben wir ja hier im Lernen und Lehren, obschon an zwei Individuen vertheilt, ein ganz eclatantes, mustergültiges und typisches Beispiel von theoretischer und praktischer Vernunft. Wer auf dem Gebiete des Wahren den Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft kennen lernen will, der betrachte nur Lehren und Lernen; das eine mal ist es die auf Spontaneität beruhende Receptivität, das andere mal die auf Receptivität beruhende Spontaneität der Vernunft. Welche die vorzüglichere, welche Vernunft grösser ist, die des Lehrers oder die des Schülers, dürfte wohl sehr schwer zu unterscheiden sein.

Dieses In- und Nebeneinander der Receptivität und Spontaneität, der theoretischen und praktischen Vernunft giebt sich bis herauf zu ihren höchsten und vorzüglichen Aeusserungen zu erkennen. Mit dem Gelehrten verhält es sich durchaus nicht anders als mit dem Abc-Schützen und Sextaner. Sein Wesen besteht gleichfalls in einem In-

und Nebeneinander der Receptivität und Spontaneität, der theoretischen und praktischen Vernunft, mit dem Unterschiede jedoch, dass beide Momente gleichwerthig und gleichberechtigt, völlig coordinirt in einander bestehen und neben einander hergehen. Sie erscheinen nun nicht mehr gleichsam an zwei Individuen vertheilt. Der Gelehrte ist Lehrer und Schüler in einer Person, sein eigner Lehrer und sein eigner Schüler; er lernt lehrend und lehrt lernend — aber nicht etwa in Form der Autodidaxis, sondern der vollendeten Meisterschaft, die all ihr Wissen, erworbenes und jederzeit noch hinzukommendes, methodisch erlangt hat und systematisch unterbringt, sodass ein jedes, auch das kleinste Körnchen, die Stelle findet, wohin es gehört. Der Gelehrte erwirbt nichts und besitzt nichts an Wissen, was als ein verirrtes, heimathloses, abgerissenes, vereinsamtes Moment in dem Reichthume seines Wissens gelten könnte, auch giebt es für ihn absolut kein Moment, das er als unbedeutend und nichtssagend eben so gut auch entbehren könnte und möchte; selbst das Unbedeutendste und Nichtssagende kann unter Umständen der Mittelpunkt einer wissenschaftlichen Lebensarbeit werden. Das eben ist die wahre, die höchste Vernunft, welche Alles als gleich bedeutungsvoll, gleich nothwendig und wissenswürdig, weil ökonomisch und teleologisch als zur Vollendung und Vervollständigung des Ganzen gehörend, erkennt und anerkennt.

5. Ob bei dieser Gelehrtenarbeit mehr die theoretische oder mehr die praktische Vernunft in Betracht und Frage kommt, ist schwer zu unterscheiden. Wie es denn auch, wie wir jetzt schon erkannt haben dürften, vollständig ungerechtfertigt ist, von einer selbstständigen, separirten Wissenschaft der reinen oder theoretischen und andrerseits der praktischen Vernunft zu reden, ob diese Wissenschaft nun als eine kritische, dogmatische, skeptische, genetische oder dialektische sich zu geben trachtet. Es giebt nur eine Vernunft, die stets alles das mit einem Male ist. Die gelehrte logische und metaphysische Scheidekunst vermag

wohl das Theoretische vom Praktischen zu sondern und gesondert zu betrachten, aber nicht darzustellen; denn die Darstellung ist schon wieder eine Aeusserung der praktischen Vernunft.

Diese gelehrte Darstellung ist wohl die edelste und erhabenste, wie andrerseits auch wieder die eigenthümlichste und bezeichnendste Aeusserung der praktischen Vernunft. Einerseits sucht sie stets aus dem Vollen gründlicher, ausgebreiteter, universalistischer Theorie und theoretischer Bildung zu schöpfen, — andererseits bekundet sie den schmiegsamen, weltumfassenden Geist, der in alle Aeusserungen der praktischen Vernunft, welcher Art und Gestalt diese auch sein mögen — scientivischer, ethischer und ästhetischer Art — sich hineinzudenken, zu accommodiren und zu assimiliren weiss. Nicht einem jeden ist die Gabe wissenschaftlicher Darstellung, wie überhaupt gelehrter und ungelehrter Schriftstellerei verliehen; es ist das eine Art von Kunstleistung und Kunstübung, welche sich dem Besten auf allen Gebieten der Kunst würdig an die Seite setzt. Niemand kann ein echter, wissenschaftlicher Schriftsteller sein und werden, der nicht ein universalistisch gebildeter Mann, ein Polygraph und Polyhistor im besten Sinne des Wortes und dabei mit echt künstlerischer Naturanlage begabt ist. Gelehrsamkeit allein thuts nicht; es giebt hochgelehrte Männer, die kaum einen ordentlichen Satz schreiben können.

6. Dieses In- und Nebeneinander der theoretischen und praktischen Vernunft müssen wir eben so gut auf dem ethischen und ästhetischen Gebiete constatiren können. Sittenlehre und Sittlichkeit, Kunstlehre und Kunstübung geben davon Zeugniss. Der sittliche Mensch ist wahrlich auch ein vernünftiger Mensch, denn ohne vernünftige Ueberlegung, Vorsätze und Grundsätze ist eine sittliche Lebensführung nicht denkbar. Jene Erziehung zur Sittlichkeit oder die plan- und vernunftmässige Einwirkung, den jugendlichen Menschen zu bestimmen und zu gewöhnen, das

Gute zu thun und das Böse zu lassen, hat der sittenreine Mensch als Norm und Programm zur sittlichen Lebensführung in seine theoretische Bildung mit übernommen und übt danach das Werk der Selbsterziehung und das seine ganze Lebenszeit andauernde Werk der Weiterbildung im Guten. Die Verbesserung und Vervollkommnung des sittlichen Lebens endet erst mit dem letzten Lebenshauche.

So stehen und gehen Theorie und Praxis stets Hand in Hand, um den Menschen zu einem sittlichen Wesen zu erziehen. Dass die wissenschaftliche Sittenlehre zugleich Theorie und Praxis, das will sagen Studium und Darstellung ist, haben wir bereits bei der Entwicklung der rein theoretischen Vernunft angedeutet.

Die ästhetische Vernunft zeigt überall dieselben Erscheinungen; ziehen wir nun die Kunstübung, nämlich die Künstlerschaft, oder ziehen wir das Kunstverständniss, nämlich die Aesthetik und Kritik, in Betracht. Es wird kein Meister geboren, er muss erst lernen. Das Erlernen irgend einer bildenden Kunst ist freilich auch nur praktische Uebung; allein ohne theoretische Anweisung, beziehungsweise autodidaktisches Lehr- und Lernstreben ist eine Meisterschaft auch nicht erreichbar. Es wird kein Meister geboren und, wie gesagt, dass Raphael jener grosse Künstler geworden, selbst wenn er unglücklicherweise ohne Hände geboren wäre, muss stark bezweifelt werden. Ohne diese seine kunstfertigen Hände würde ihm ja gleichsam der Sitz seines künstlerischen Geistes gefehlt haben, und er hätte sicher eher an alles andere gedacht, als Maler zu sein und Maler zu werden. Wer weiss, ob ihm ohne diese Hände jemals auch nur ein Verständniss oder eine Liebhaberei für die Malerkunst aufgedämmert wäre.

Wie theoretische und praktische Vernunft Hand in Hand gehen, also regt auch eine die andere an und trägt eine zur Vervollkommnung der andern bei. Allein wenn eine die andere erwecken und anregen, bilden und vervollkommnen will, darf sie nicht leer und machtlos, ohne Verdienst und

Erfahrung heraustreten und sich geltend machen wollen. Die theoretische muss reiches Wissen gesammelt und erworben, die praktische sich fleissig geübt und bethätigt haben, wenn eine die andere unterstützen und ihre Unterstützung heilsam und fördersam wirken soll. Eine Vernunft, die nicht gebildet, geübt und bethätigt wird, muss versinken und ersticken im Sumpfe animaler Triebe und Begierden, wie denn im Urzustande gewiss der grösste Theil der Menschheit sich über den rein animalen und vegetativen Lebenszustand nicht zu erheben vermocht hat.

Es ist ja möglich, ja wahrscheinlich, dass das Begierdeleben des Urzustandes begabter Völker weit edlere Form und Gestalt angenommen hat als das Leben anderer weniger begabten; allein ein Leben, das nicht von der Vernunft durchleuchtet wird, ist und bleibt ein animales und vegetatives Leben. Inwieweit der Mensch seiner erleuchteten Vernunft, inwieweit er nur seinen dunkeln Trieben gefolgt, ist in jedem einzelnen Falle sehr schwer zu unterscheiden. So viel steht fest, dass wir Menschen allesammt weit mehr Thier als Mensch sind. Gebändigt wird das mitunter recht wilde und ausgelassene Thier in uns durch klare Erkenntniss dieses Zustandes und Umstandes; allein wie viele Menschen haben auch diese Erkenntniss nicht und bleiben Thier ihr Leben lang. Sokrates meint, ein mit Vernunft und Bewusstsein handelnder Mensch könne nie ein böser Mensch sein, denn eine jede mit Vernunft und klarer Erkenntniss bewirkte Handlung sei auch eine gute Handlung. So weit wollen wir nun freilich nicht gehen. Wir gestehen gern zu, dass das Laster und Verbrechen etwas Unvernünftiges und dass darum die Vernunft das wirksamste Beförderungsmittel des Guten sei; allein trotz Vernunft und sogar mit Anwendung von Vernunft und Ueberlegung kann der Mensch auch eine schlechte Handlung begehen. Der vernünftige Mensch kann recht gut ein Verbrecher sein, jedoch wird er stets dabei Mensch bleiben.

7. Theoretische und praktische Vernunft sind völlig

in einander aufgegangen und in nicht mehr zu trennender Weise in Eins zusammengeflossen, sobald sie Wirklichkeit geworden beziehungsweise in die Wirklichkeit eingeführt und eingebildet worden sind. Wir haben nunmehr nur noch eine wirkliche und verwirklichte Vernunft. Anstatt der Dynamis haben wir jetzt die volle Energie der Vernunft. Was ist diese Energie der Vernunft? Auf der einen Seite ist es selbstverständlich der Weltgedanke, auf der andern Seite die Gedankenwelt. Die letztere ist es, in welcher die Vernunft am sichersten und ausdruckvollsten sich offenbart, in welcher wir, nachdem sie uns ihr Angesicht entschleiert hat, nichts anderes als die Vernunft selbst wiederzuerkennen vermögen.

Als solche ist sie erstlich sittliche Vernunft. Sittlichkeit ist Vernünftigkeit. Wie man auch die Sittenlehre deuten und difiniren, begründen und entwickeln möge — die Sittenlehre wird jederzeit zu einer Vernunftlehre und sittlich handeln ist nichts anders als vernünftig handeln. Betrachten wir die Sittlichkeit in ihrer positiven und ihrer negativen Form, — und Jeder, ob klug ob dumm, weiss in jedem speciellen Falle, was sittlich und unsittlich, was gut und was böse ist, — immer wieder wird sich herausstellen, dass sittliches und vernünftiges Handeln nichts Verschiedenes, immer wieder wird sich zeigen, dass das Unsittliche auch das Unvernünftige gewesen sei. Was ist praktische Vernunft? Gewiss nichts anderes als stets nur darauf zu denken, Alles, was in der Welt als gut, als nützlich und vortheilhaft bezeichnet wird, zu bewirken und zu fördern. Das ist aber auch gleichzeitig der Zweck aller Sittlichkeit. Es wäre doch unvernünftig, alles das, was als wahrhaft gut, nützlich und heilsam für Mensch und Welt bezeichnet werden muss, zu unterlassen — unsittlich wäre es freilich erst dann, wenn das Bestreben auf das Gegentheil gerichtet sein würde. Man sieht an dem Allen, dass praktische Vernunft und Sittlichkeit in ihrer positiven Form nicht unterschieden sind.

8. Vernunft ist Sittlichkeit, weil alles Sittliche vernünftig, weil alles Vernünftige sittlich ist. Vernünftig und sittlich ist aber eben dasjenige, was zur Erhaltung der Welt beiträgt und ihre Wohleinrichtung und Vervollkommnung fördert. Vernünftigkeit und Sittlichkeit müssen darum Gemeingut werden und im Fortschritte des Menschengeschlechts in immer weitern Kreisen sich einleben. Der Fortschritt in der Vernünftigkeit und Sittlichkeit ist Fortschritt in der Civilisation. Die Civilisation in ihrer Entwicklung angeschaut ist eben die Erziehung des Menschengeschlechts zu Vernunft und Sittlichkeit. In Wirklichkeit ist jedoch die Civilisation die Vernunft und Sittlichkeit, wie sie in Fleisch und Blut der Völker übergegangen ist. Ein zur Civilisation ist ein zu Vernunft gelangtes Volk. Civilisation ist Vernunft, aber nicht Einzelvernunft sondern Volksvernunft. Der Ausdruck Civilisation bezeichnet nur die in der Bürgertugend zum Ausdruck gelangte Volksvernunft.

Der Mensch im Urzustande ist der Mensch, welcher noch nicht von der Vernunft, sondern nur von Trieben beherrscht wird. Diese Triebe können ja auch schon höherer, von der Vernunft durchleuchteter und vergeistigter Art sein, wie das bei edlern, begabtern Völkern offenbar schon in ihrem Urzustande der Fall gewesen ist; allein ein Triebeleben ist trotzdem noch kein Vernunftleben, kein Leben der Civilisation. Zur Civilisation müssen die Völker ebensogut erzogen werden, wie der Einzelmensch eine vernünftige Erziehung haben muss. Die Lehrmeisterin der Völker ist die Vernunft selbst, wie sie in jedem Einzelnen wirkt und waltet und stets rege und thätig ist, um alle die civilen und civilisatorischen Veranstaltungen zu treffen, welche zur festen und zweckmässigen Gestaltung und Einrichtung des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft nothwendig sind. Die civile und civilisatorische Vernunft ist dieselbe wie die individuelle, die Bürgertugend dieselbe wie die allgemein-menschliche, — Staatslehre ist nichts anderes als Sittenlehre.

Civilisation ist die Vernunft in höherer aber nicht in

höchster Potenz, selbst nicht einmal auf dem Gebiete der Gedankenwelt; ihre höchste Potenz erlangt die Vernunft in der Cultur. Die Vernunft an und für sich ist zunächst nur Potenz, ein Können und Vermögen selbst in dem Sinne von Besitz, denn sie ist geistiges Gut, oder richtiger, der Geist als ein zum Besitzstande der Gedankenwelt gehöriges Gut. Die erste praktische Verwirklichung und Bethätigung der Vernunft auf dem Gebiete der Gedankenwelt ist die Sittlichkeit oder die Vernunft als individuelle Tugend; in höherer Potenz ist sie Civilisation oder die gesellige Tugend; in höchster Potenz ist sie Cultur oder Staatentugend.

Wie unterscheiden sich nun Civilisation und Cultur, gesellige und staatliche Tugend? Beide beruhen offenbar auf der gemeinsamen Grundlage schlicht menschlicher Tugend und Sittlichkeit. Die Civilisation ist noch gar nichts anderes, als eben diese Tugend und Sittlichkeit, insofern und insoweit sie Gemeingut des ganzen Volkes geworden sind und sich in allen Handlungen und Veranstaltungen zum Wohlergehen der eigenen Volksgenossen und in Behandlung fremder Volksgenossen ausprägen. Civilisation ist Sittlichkeits- und Rechtsgleichheit in Bezug auf den Heimischen wie auch den Fremden. Da, wo auch nur noch ein Schatten von Ungleichheit in Bezug auf Uebung von Recht und Sittlichkeit herrscht, sei es gegen Fremde, sei es gegen Heimische gewisser Stände, da hat die „Barbarei" von der Civilisation noch nicht gänzlich verdrängt werden können.

Die Cultur ist die Vernunft auf ihrer höchsten Stufe. Sie ist die aus sich selbst herausgegangene, überall im Staate, in der Gesellschaft, an Land und Leuten sich offenbarende und ausprägende Vernunft und Civilisation. Sie erfasst die Gesellschaft und gliedert dieselbe nach Ständen, Berufsarten, herkömmlichen Stellungs- und Geltungsbereichen, wodurch diese Gesellschaftsglieder alle unter einander sich schützen und stützen, ernähren und erhalten, lenken und leiten, bilden und veredeln und zu einem zweckmässig gegliederten Organismus sich ausgestalten. Sie erfasst auch den Staat und versieht denselben mit Herrschergewalten, Institutionen und Constitutionen, wodurch der gesammte Gesellschaftsorganismus erst centralisirt wird, Hirn und Herz erhält.

Die Vernunft des Staates ist die Politik, die freilich wenig Herz verräth auch hier und da vielleicht von den gemeinen und landläufigen Sittlichkeitsbegriffen sich zu entfernen scheint, darum jedoch ebensowenig wie das Einzelleben des Gefühls als der Sittlichkeit entbehren darf, nur dass diese der höhern Staatsraison sich unterordnen müssen. Es muss der fortschreitenden Cultur überlassen bleiben, auch die Staatspolitik dem Gefühl und den Sittlichkeitsbegriffen immer näher zu bringen, immer mehr zu conformiren.

Diese Cultur zeigt sich aber nicht nur an den Völkern und Staaten sondern auch an den Ländern, an den Territorien, welche sie inne haben. In jedem echt cultivirten Lande trägt ein jeder Fussbreit Landes die Spuren der Cultur in mehr oder minder hervortretender Weise an sich. Hier treffen wir auch auf die engste Verschwisterung und untrennbare Vereinigung der theoretischen und der praktischen Vernunft, der Wissenschaft an sich und ihrer Verwirklichung im praktischen Leben, der Wissenschaft im Dienste der Menschheit. Alles was in den Stuben der Gelehrten erdacht und erforscht wird, — hier in der Culturthätigkeit, in dem Culturausdruck von Land und Leuten findet es seine Verwendung und Verwirklichung.

In dieser so engen und innigen Vergattung des Theoretischen und Praktischen haben wir die höchste Potenz der Vernunft, haben wir die Gedankenwelt als Weltcultur versinnlicht und verwirklicht. Diese Cultur ist kein stehendes, unbewegliches Sein, sondern ein ewig flüssiges, werdendes und fortschreitendes Geschehen. Im Begriffe der Cultur liegt auch schon ihr ewig unablässiger Fortschritt. Die in der Cultur sich ausdrückende Vernunft hat auch das Bewusstsein ihrer Mangelhaftigkeit und ruht und rastet darum

nimmer, bis dieser Mangel, so weit nur irgend möglich, ergänzt und ausgeglichen ist. Der Culturfortschritt wird nicht eher sein Genüge finden, bis die gesammte Erde bewohnt und die gesammte bewohnte Erde von der und für die Cultur erobert und in Besitz genommen ist.

9. Dass die Vernunft in der Gedankenwelt vorhanden und thätig sei, ist nie bezweifelt worden, konnte aber auch nie bezweifelt werden, weil der Zweifel doch nur mittelst der Vernunft sich hätte darthun können, mithin der Zweifel an der Vernunft gerade den besten Beweis für das Vorhandensein der Vernunft hätte liefern müssen. Ganz anders verhält es sich bezüglich des Zweifels an dem Vorhandensein der Vernunft in dem der Aussenwelt entstammenden Weltgedanken. Skeptische, kritische, idealistische Philosophen, und zu den letzteren gehören ja fast alle, behaupten, was wir an Vernunft in der Aussenwelt wahrnehmen, das sei stets nur unsere eigene, objectivirte und übertragene Vernunft. Die Vernunft sieht und erkennt auch in ihrem objectiven Sein überall nur sich selbst; es ist nur eine Vernunft, wo und wie sie auch erschaut und erkannt werden möge. In letzter Beziehung mag das wohl auch wahr und zutreffend sein; allein so lange wir erkennen, denken, forschen, schreiben, darstellen, haben wir ein Doppeltes, ein Erkennendes und ein Erkanntes, ein Denkendes und ein Gedachtes, ein Forschendes und ein Erforschtes, ein Schreibendes und ein Geschriebenes, ein Darstellendes und ein Dargestelltes und darum auch eine innere und eine äussere, eine subjective und eine objective, eine menschliche und eine Weltvernunft, wie sie auf der einen Seite in der Gedankenwelt, auf der andern Seite im Weltgedanken sich offenbart, und es muss zwischen beiden, wenn nicht unabsehbare Irrungen und Verwirrungen entstehen sollen, genau unterschieden werden. Dieser Dualismus weist jedoch über sich selbst auf die Vereinigung in einem höhern Dritten hinaus; Menschen- und Weltvernunft werden Eins in der Gottesvernunft.

Diese Welt ist eine Welt der Vernunft; schon ihre Existenz, die Energie ihrer Wesenheit, alle die in ihr wirkenden und schaffenden Kräfte weisen darauf hin. Die gewaltige Energie dieser Kräfte in vernunftloser Wirksamkeit müsste nur ein rein negatives Resultat zu Wege bringen. Eine Kraft müsste die andere stören, paralysiren, aufheben, vernichten. Wenn nun das Gegentheil geschieht und eine Wesenheit die andere stützt, fördert, ins Dasein ruft und im Dasein erhält, so kann das nur vermöge der in ihr wirkenden und mitwirkenden Vernunft geschehen. Existenz ist Vernunft — Unvernunft kann nur zerstören, aber nichts schaffen. Dieses freie Spiel der lebendigen und wirkenden Kräfte kann nur, wenn es von der Vernunft getragen, bestimmt und geleitet wird, eine Welt schaffen und erhalten.

Was ist denn nun aber diese Welt? Ist sie noch etwas ausser diesen wirkenden und schaffenden Kräften? Wir haben das jederzeit verneint und verneinen müssen. Wir können immer und überall in der Welt, in allen ihren Stoffen und Materien, in allen ihren Gebilden und Gestalten nur fixirte und stabil gewordene und zwar auch nur für den Augenblick der Betrachtung stabil gewordene Kräfte und deren Wirkungen erkennen. Die Welt ist die Kraft in ihrer Wirksamkeit und in ihren Wirkungen. Und was sind alle diese Kräfte? Nichts weiter als die thätige Weltvernunft, die alle ihre Energie verwerthen und verwirklichen will. Die Weltenergie ist die Weltvernunft.

10. Erkenntlich bis zur reinsten Evidenz wird das Gesagte, wenn wir statt dieser Energie die Teleologie setzen; gemeint ist die durchgängige Zweckmässigkeit aller Erfolge und Endergebnisse der wirkenden Kräfte; eine Zweckmässigkeit, welche darin besteht, dass als ein solches Endergebniss der wirkenden Kräfte immer nur das Gute, das Heilsame, das Lebensfördernde, das zur Ganzheit und Vollkommenheit strebende zu Wege und zu Werke kommt. Das Gute ist das Vernünftige in der natürlichen und in der sittlichen Welt. Es ist doch rein undenkbar, dass die wahre,

die absolute Vernunft etwas Schlechtes bewirken könne. Da wo wirklich Schlechtes zu Tage tritt, da war nicht die Vernunft, sondern die Vernunftlosigkeit thätig. Wo das Gute ist, da ist Vernunft und wo Vernunft ist, da ist das Gute. Da wo die Vernunft thätig und wirksam ist, da muss selbst das relativ Schlechte zum Guten gereichen, oder besser, da ist das relativ Schlechte gerade das absolut Gute, weil es sich als das kräftigste Mittel zur Förderung und Bewirkung des Guten erweist.

Darin eben zeigt sich die gewaltige Macht der Vernunft, dass ihr selbst das Schlechte zum Guten dienen muss. Der klare, ungetrübte Blick, das wohlwollende, unversäuerte Herz erkennt in jedem Moment, dass dasjenige, was man als schlecht zu bezeichnen pflegt, den mächtigsten Hebel zur Beförderung des Guten darstellt; und was der gesunde Sinn unmittelbar erkennt, das kann der wissenschaftliche Forschungsgeist klar und evident beweisen. Alle die Theorien über Staat und Gesellschaft, ja alle die Theorien über Entstehung und Erhaltung der Welt und vorzugsweise die Darwin'sche Selections-, Adaptions- und Repugnationstheorien beruhen auf der Erkenntniss von der Nothwendigkeit des Uebels in der Heilsökonomie der Welt. Wie kann's auch anders sein, da alles Werden, Entstehen, Sichgestalten, Vervollkommnen nur ein Uebergang ist vom Schlechteren zum Besseren, überhaupt alles Gute nichts anderes ist als die Ueberwindung des Schlechten. Wo das Gute besteht, da herrscht die Vernunft, und wo sich das Gute aus dem Schlechteren entwickelt, da herrscht die Vernunft der Zweckmässigkeit.

Was bedeutet nun näher diese Zweckmässigkeit der Weltvernunft? Objectiv bedeutet sie, dass sich in der Welt Alles zum Guten gestalten muss. Alle Kraft ist eine vernünftige Kraft, oder was dasselbe ist, es ist die Kraft der Vernunft. Die Kräfte sowohl in ihrer gegenseitigen Unterstützung und Förderung als auch in ihrer gegenseitigen Bekämpfung und Hemmung haben nur das Gute zum

Zwecke. Beweis dafür ist das Dasein, das Bestehen überhaupt, welches nichts weiter bedeutet als der Sieg des Guten über das Schlechte. Das Schlechte kann nicht bestehen; entweder reibt es sich selbst auf, oder es ringt sich auf zum relativ Bessern und Besten. Die Vernunft der Weltzweckmässigkeit oder die Zweckmässigkeit der Weltvernunft zeigt sich am eclatantesten in dem Umstande, dass das Schlechte sich selbst vernichtet und durch seine Vernichtung zum Guten führen muss.

Die Zweckmässigkeit des Entstehens führt selbstverständlich zur Zweckmässigkeit des Bestehens, darin sich die Vernunft in ihrer Versinnlichung, Verwirklichung, Verkörperung zu erkennen giebt. Ein zweckmässiges Dasein, ein Dasein, darin und daran nichts überflüssig, nichts zufällig, nichts irrational ist, darin Eines das Andere stützt und fördert, ihm zum Sein verhilft und es im Sein erhält, ihm Schönheit und Vollkommenheit sowohl im Ganzen als im Einzelnen verleiht — das ist ein vernünftiges Dasein. Ein anderes als vernünftiges und zweckmässiges Dasein aber giebt es nicht, weil Dasein an und für sich schon nichts anderes bedeutet als Vernünftigkeit und Zweckmässigkeit. So weit und so lang die Welt besteht war sie vernünftig und zweckmässig, das Unvernünftige und Unzweckmässige kann gar nicht bestehen bleiben.

Subjectiv bedeutet diese Zweckmässigkeit der Weltvernunft, dass sie aus dem Kleinsten das Grösste, aus dem Niedrigsten das Höchste, aus dem Einfachsten das Complicirteste hervorgehen zu lassen vermag. Sie existirt und das genügt, das muss genügen, um alle Zweckmässigkeit der Welt mit allen ihren organischen und unorganischen lebenden und leblosen, beseelten und unbeseelten Wesen, um alle Körperwelt und Weltkörper ins Dasein zu rufen. Sie existirt und ihre Existenz ist die lebendige, die ewige und unendliche Kraft, welche alles Sein aus dem Nichts hervorgehen lässt. Wäre sie nicht diese Kraft, so wäre sie auch nicht diese Existenz. Das Hauptsymptom ihrer Existenz

ist ihre Kraft; sie würde überhaupt nicht existiren, wenn sie nicht diese Kraft wäre; ihre Kraft ist ihre Existenz, ihre Existenz ist ihre Kraft. Diese Kraft ist ihre Wirksamkeit und weil vernünftige darum auch zweckmässige Wirksamkeit in der Unendlichkeit des Raumes und der Ewigkeit der Zeit; mehr ist sie nicht und mehr braucht sie nicht zu sein. Sie wäre nicht die vernünftige Kraft, wenn sie noch eines besonderen, immanenten oder transcendenten Willens oder Bewusstseins, oder Sinnens und Nachdenkens bedürfe.

Die Welt ist weder Wille noch Vorstellung — sie ist vernünftige Kraft; wozu auch ein Mehr? An einem jeden Punkte und in einem jeden Momente des Daseins, oder was ganz und gar dasselbe ist, in einem jeden Atome offenbart sich diese Kraft der Vernunft und diese Vernunft der Kraft. Die einfachste, unscheinbarste, bedeutungsloseste Wirksamkeit genügt, um die Welt in ihrer Schönheit, Vollkommenheit und Zweckmässigkeit hervorgehen zu lassen. Diese Wirksamkeit des Atoms kann man gar nicht einmal als Wirksamkeit bezeichnen, es ist gar keine qualificirbare und definirbare Wirksamkeit — es ist die Wirksamkeit der puren Existenz. Die Existenz an und für sich oder die Schwere, die Existenz andern Existenzen gegenüber oder die Selbsterhaltung genügen, wie die Wissenschaft lehrt, um die gesammte Welt ins Dasein zu rufen, zu bevölkern und in Thätigkeit zu erhalten. Das ist Vernunft, zweckmässige Vernunft, Teleologie.

11. Die Teleologie führt unmittelbar zur Theologie. Die Weltvernunft führt unweigerlich und unausbleiblich zur Gottesvernunft, weil wir in letzter Beziehung diese Weltvernunft als die Gottesvernunft anzuerkennen uns gedrungen und gezwungen fühlen. Die Weltvernunft ist nur die verweltlichte Gottesvernunft selbst; es ist die Gottesvernunft in ihrer nothwendigen, unausbleiblichen Wirksamkeit. Jede Wirkung führt mit Nothwendigkeit auf die Ursache zurück. Die Gottesvernunft ist die ursächliche Vernunft. Alles, was sich uns in der Welt an gegenständlichem

Sein vorstellt, seien es nun die Gegenstände selbst, sei es ihre vernünftige, weise und zweckmässige Gestaltung und Anordnung im Weltganzen, — wir vermögen in letzter Beziehung in allen diesen Gegenständen und Thatsachen nur Wirkungen von Ursachen, niemals Ursachen selbst zu erkennen.

Alles ist ein Bewirktes, Hervorgebrachtes und bewirkt und bringt anderes hervor; allein diese Bewirkungen und Hervorbringungen können wir als wirkliche Ursachen nicht erkennen und bezeichnen. Die reine Ursache ist nur ein Bewirkendes aber nichts Bewirktes, ein Hervorbringendes aber nichts Hervorgebrachtes; selbst das Atom, jenes an jedem Punkte der Welt sich documentirende Kraftcentrum können wir als solche prima causa nicht anerkennen. Wohl möglich, dass es derselben als das unmittelbar Bewirkte am nächsten steht, aber sie selbst ist es nicht. Die Kraft des Atoms ist schon nicht seine eigne, denn es ist die Kraft der Vernunft und die Vernunft ist untheilbar; es muss seine Vernunft schon von anderswoher empfangen haben, und dieses Andere ist unstreitig die Urvernunft, jene Vernunft, die als die eine, unendliche und ewige Kraft sich zeigt.

Diese Urkraft und Urvernunft ist die einzige Ursache der Welt. Als die unendliche und ewige ist sie die an jedem Raum- und zu jedem Zeitpunkte thätige und wirksame Kraft der Vernunft und Vernunft der Kraft. Als solche ist sie allerdings Eins mit der Kraft des Atoms; allein im Atom ist sie nicht mehr die bei-sich-, an-sich- und in-sich-seiende Vernunftkraft, sondern die aus sich herausgegangene, offenbarte, verwirklichte Kraftvernunft. Im Atom ist die Gottesvernunft und Gotteskraft zur Weltvernunft und Weltkraft — aus der unendlichen ist die endliche, aus der ewigen die zeitliche, aus der einkräftigen die vielkräftige, aus der innerlich an- und für-sich-seienden die äusserlich geoffenbarte, aus der spirituellen die materielle Vernunft geworden. Indem die göttliche Vernunft sich offenbart, kann sie nicht anders als in dieser Weise sich offenbaren, trotz-

dem verbleibt sie in alle Ewigkeit und Unendlichkeit die göttliche Vernunft.

Die göttliche Vernunft kann sich nicht anders als in dieser Weise offenbaren. Hier haben wir Kraft und Vernunft, die wir als göttliche Kraft und Vernunft nicht bezeichnen könnten, wenn sie nicht in alle Ewigkeit suchen und trachten würde, sich in die Wirklichkeit und Aeusserlichkeit einzuführen und sich darin zu bethätigen. Die Verwirklichung und Bethätigung dieser einzigen, absoluten, göttlichen Kraft und Vernunft bedeutet aber absolut nichts anderes als die Offenbarung und Kundgebung der Ewigkeit in der Zeitlichkeit, der Unendlichkeit in der Endlichkeit und Oertlichkeit, des Allergrössten im Allerkleinsten, der unbegrenzten Dauer im Momente, der unbegrenzten Räumlichkeit in der Punktualität. Dadurch nur kann die Ewigkeit und Unendlichkeit selbst bei ihrem Heraustreten in die Aeusserlichkeit Beschränktheit und Begrenztheit beweisen, dass sie trotzdem die Ewigkeit und Unendlichkeit sei, indem sie in jedem Momente der Ewigkeit, in jedem Punkte der Unendlichkeit sich als das kundgiebt, was sie thatsächlich ist, — im Atom aber haben wir alle Ewigkeit und Unendlichkeit in einem Punkte und Momente.

Alle Offenbarung der ewigen und unendlichen Kraft und Vernunft ist eine Offenbarung im Atom. Indem nun auf diese Weise, so fragen wir, die göttliche Kraft und Vernunft sich verendlicht, hört sie darum auf zu sein, was sie ist? Ist sie darum völlig aufgegeben und aufgegangen in der Zeitlichkeit und Endlichkeit? Hört sie darum auf, für sich seiende, selbstständige, göttliche Kraft und Vernunft, göttlicher Wille, göttliches Bewusstsein, göttliche Vorsehung, göttliche Allmacht und Gerechtigkeit zu sein? Nimmermehr! Leugne es, wer kann, wir können es nicht; denn die unabweisbar starre und nothwendige Consequenz des Denkens hindert uns daran und treibt uns zur Anerkennung Gottes in seiner Einzigkeit und Selbstständigkeit als die ewige und unendliche Kraft und Vernunft. Wenn die göttliche Kraft

und Vernunft sich auch in alle Ewigkeit und Unendlichkeit in Zeit und Raum offenbart, so nimmt sie sich doch in jedem Punkte und Momente dieser Offenbarung wieder in sich selbst zurück, „sie bleibt, was sie ist“. „Hoch über der Zeit und dem Raume schwebt lebendig der höchste Gedanke!“

Es soll und muss an dieser Stelle schon gesagt werden, dass Gedankenwelt und Weltgedanke, welche dem menschlichen Denken stets nur gesondert sich darstellen und nur gesondert richtig erfasst und dargestellt werden können, erst im Gottesgedanken völlig geeint und untrennbar verschmolzen sich zeigen und zwar dadurch, dass beide in ihren Ursprung zurückgegangen sind. Von Gott waren sie entstammt und zu Gott sind sie wieder zurückgekehrt. Ursprünglich ist Alles nur eine einzige, urkräftige Vernunft. Die Vernunft wird Welt, denn sie ist Kraft, und eine vernünftige, zweckmässige Welt, denn sie ist die vernünftige Kraft. Die Welt wird Vernunft. Alle ihre schon im ersten Atome concentrirte Kraft strebt in ihrer Entwicklung jenem Ziele und Zwecke entgegen, ein Wesen zu schaffen, in welchem die bis dahin vernunftlose, das will sagen ohne bewusste und selbstbewusste Denkthätigkeit bestehende und vegetirende Welt zu Vernunft kommt und welches alle Vollkommenheit und Zweckmässigkeit der Welt zu klarer Erkenntniss bringt. Die im Atom verwirklichte Weltvernunft ruht nicht eher, kann nicht eher zur Ruhe gelangen, bis sie wieder zu sich selbst gekommen, und was im Atom als Keim vorhanden war, zur völligen Ausbildung gebracht hat. Zur Vernunft aber gehört nicht nur, dass sie sei, sondern auch, dass sie sich als solche erkenne und wisse. Die Welt in ihrer Vernünftigkeit, oder was dasselbe ist in ihrer Vollkommenheit und Zweckmässigkeit, ist noch nicht vollendet, so lange sie nicht in dieser ihrer Vollkommenheit erkannt wird; so strebt denn die Weltvernunft, sich das Organ zu schaffen, in welchem und durch welches sie Erkenntniss werden kann. Wie sie sich dieses Organ schafft, welche Entwicklungsstufen sie durchzumachen hat, welche Neben- und Hülfsorgane sie

hervorbringt, und wie sie sich dieselben ausgestaltet, bis sie sich zu diesem Vernunftwesen heraus- und heraufgebildet hat — solches darzulegen ist hier nicht der Ort und ist auch nicht unseres Amtes. Alle die bekannten Descendenztheorien und Stammbäume vom Atom bis herauf zum Menschen sind Versuche und Belege für eine solche Vernunft-Entwicklung. Je mechanischer und vernunftloser diese sich darstellen, um so mehr blickt und blitzt aus ihnen die Vernunft hervor. So entsteht die Vernunft, die für sich selbst eine eigne Welt bildet. Die Weltvernunft wird zur Vernunftwelt, der Weltgedanke zur Gedankenwelt und beide werden wieder Eins in der Gottesvernunft und in dem Gottesgedanken.

Dritter Abschnitt.

Das Ideale. — Das Reich der Gedankenwelt.

Erstes Kapitel.

A. Synthesis. B. Analysis. C. Wissen.

1. Wir begegnen der Vernunft in doppelter Gestalt als Sein und als Erkennen und zwar als ein Erkennen, das zugleich Sein, als Sein, das zugleich Erkennen ist. In der Vernunft ist das Seiende und das Denkende in Vereinigung hervorgetreten und zwar aufgelöst in den reinen Gedanken, der in sich selbst besteht und auf sich selbst ruht und so weit gediehen ist, dass er des Objects gar nicht mehr bedarf, um hierdurch sich aufzubauen und auszugestalten, sich zu stützen und zu erfüllen. Nunmehr sind wir in einen ganz neuen Bereich, eine ganz neue Sphäre der Gedankenwelt gelangt, wir sind eingetreten in das Reich des Idealen, und unsere Betrachtungsweise ist die reine Speculation, die vorbereitet, angeregt durch alles Sein und Denken nunmehr befähigt ist, aus sich selbst heraus den Gedankengang fortzuspinnen und den Aufbau einer reinen Gedankenwelt zu beginnen und zu vollenden. Mit dieser idealen Speculation, mit dem speculativ Idealen ist jedoch die Brücke zwischen Sein und Denken, zwischen Subjectivem und Objectivem, Innerem und Aeusserem nicht abgebrochen, ist das Tischtuch, worauf sie communiciren, nicht entzweigeschnitten — sie haben sich vielmehr derart gereinigt und geeinigt, dass sie

gar nicht mehr zu unterscheiden und zu völliger Identität zusammengegangen sind.

Wie zuvor die Gedankenwelt Weltgedanke, so ist nunmehr der Weltgedanke Gedankenwelt geworden, und in beiden erschauen wir die volle Identität beider, den Weltgedanken, in welchem der Gedanke zur Welt, und die Gedankenwelt, in welcher die Welt zum Gedanken sich ausgebildet hat. Diese Gedankenidentität ist somit eine gedoppelte, eine subjective und eine objective, eine reale und eine ideale, — die Identität, darin der Gedanke als Welt, und die Identität, darin die Welt als Gedanke sich bekundet. Hierin haben wir wohl auch den Grund zu suchen, dass wir die Philosophie im Laufe ihrer Geschichte bald nach der einen bald nach der andern Seite gravitiren sehen, dass wir hier und da wohl auch das Bestreben wahrnehmen, beide Identitäten in Wirklichkeit als eine zu fassen, ein Versuch, der am allerbesten dem Spinoza dadurch geglückt war, dass er Alles in Gott schauet. — Ein jeder Philosoph möchte wohl darauf schwören, er habe die absolute Wahrheit; in gewissem Sinne hat wohl auch ein jeder recht, denn schliesslich sind doch auch beide Identitäten wieder identisch.

Wie auf der einen Seite die reale, so entwickelt sich auf der andern Seite die ideale Welt ganz nach denselben Principien, ganz nach derselben Methode in ganz analoger Weise, grundverschieden und doch völlig identisch. Dieselbe Genesis der Entwicklung soll uns nunmehr die höchste Weltanschauung der reinen Identität, ähnlich allen übrigen bisher auf Seiten des Weltgedankens und auf Seiten der Gedankenwelt hingestellten Universalformen aufbauen helfen. Die letztgewonnene Gedankenwesenheit gebrauchen wir zum Stoff für die nächstfolgende Entwicklungsstufe. Dieser Stoff hat seine Form jederzeit in und an sich selbst, und beide zusammen bilden eine neue, weitere und höhere Gedankenwesenheit, welche in gleicher Weise verarbeitet und weiter geführt wird, bis wir bei der letzten und höchsten derselben angelangt sind.

2. Die Vernunft in ihren beiden Anschauungsweisen, die seiende und die denkende, die subjective und objective, die reale und ideale Vernunft, war es, bis zu welcher wir in unserer Entwicklung gelangt waren. Worin besteht nun der ideale Gehalt dieser Vernunft? Eine blosse Form der Erkenntniss ist sie doch nicht, denn auch alle Weisheit und Zweckmässigkeit der Welt ist in ihr aufgehoben; sie ist also zugleich Form und Inhalt der Erkenntniss, selbstverständlich der Vernunfterkenntniss, der Erkenntniss aller zweckmässigen Einheit und einheitlichen Zweckmässigkeit; es ist die Erkenntniss, die als Form zugleich Inhalt, als Inhalt zugleich Form ist; es ist die an und für sich seiende Erkenntniss, in welcher Inhalt und Form in völlig ununterschiedener Weise vorkommen und gar nicht mehr zu trennen, gar nicht mehr gesondert darzustellen sind; es ist das zum reinen Wissen gewordene reine Sein — es ist mit einem Worte die allgemeine universelle Synthesis.

Wir werden hier wohl zunächst genau zwischen dem synthetischen Verfahren und der allgemeinen Synthesis unterscheiden müssen. „Das analytische Verfahren sucht aus der gegebenen Erscheinung den allgemeinen Grund; das synthetische Verfahren construirt aus dem allgemeinen Grunde die Erscheinungen als Folge.“ (Trendelenburg.) Wir reden aber hier nicht von dem logischen Verfahren, sondern von der metaphysischen Wesenheit der Sache. Das synthetische und analystische Verfahren ist etwas anderes als die Synthesis und Analysis selbst. Mag das analytische Verfahren immerhin die Erscheinungen zerlegen und durcharbeiten, um darin den hervorbringenden Grund zu begreifen, mag das synthetische Verfahren aus dem allgemeinen Grunde die Erscheinungen zu entwerfen suchen — die allgemeine Synthesis und Analysis sind nicht das Verfahren selbst, sondern das Resultat des Verfahrens, welches in ihrem thatsächlichen Bestande uns den Allgedanken in seiner Synthesis und Analysis vorstellig zu machen sucht.

Alle Synthesis ist Synthesis der Vernunft, insofern sie nämlich das Vernünftige in irgend einer Weise synthetisch zusammenfasst; die Synthesis ist die zu Vernunft gekommene Vernunft, in welcher sich das All in allen seinen vernünftigen Beziehungen abspiegelt. Erst in der Synthesis offenbart sich uns die Vernunft des Alls. Die Synthesis ist der Allgedanke der Vernunft, wie auch der vernünftige Allgedanke.

3. Die weiteste und bedeutendste Würdigung und Ausbildung hat die Synthesis durch Kant erfahren. Ihm gilt diese als die Grundbedingung alles metaphysischen wie alles Denkens überhaupt. Jeder Begriff, jede Erkenntniss, alle Speculation und Intuition ist Synthesis. Die Metaphysik vorzugsweise oder das systematisch geordnete Inventarium alles unseres Besitzes durch reine Vernunft, der Complex aller Erkenntnisse a priori vor aller Erfahrung, wird zunächst ihre Möglichkeit uns erweisen können durch Beantwortung der Frage: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ Nicht nach Begriffen wird gefragt, denn die geben noch keine Erkenntniss; auch nicht nach analytischen Urtheilen, denn die enthalten nur Bestimmungen, welche durch den Begriff schon gesetzt sind und unmittelbar aus dem Satze der Identität folgen; sagen uns auch nichts Neues, sondern bringen uns nur was wir dachten zum Bewusstsein; mehren unsere Erkenntnisse auch nicht, sondern erläutern sie nur. Wirkliche Erkenntniss geben uns nur synthetische Urtheile, die zu einem Subjecte ein Prädicat fügen, das nicht aus der blossen Zerlegung der Merkmale folgt. Darum erweitert die Erfahrung unsere Erkenntniss wirklich, weil alle empirischen Sätze synthetische sind.

Soll darum Metaphysik wirklich Erkenntniss geben, so muss sie aus Urtheilen a priori bestehen, welche synthetisch sind. Kant unterscheidet zunächst zwischen der empirischen und der reinen, transcendentalen Synthesis a priori: „Ich verstehe unter Synthesis,“ sagt Kant, „in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniss zu begreifen. Eine solche Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch sondern a priori gegeben ist.“ Erst durch diese Synthesis entsteht uns alle Erkenntniss. „Die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, dass dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntniss zu machen, diese Handlung nenne ich Synthesis.“

Die reine und allgemeine Synthesis ist nach Kant gleichbedeutend mit dem reinen Verstandesbegriffe. Es ist das diejenige Synthesis, welche auf dem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht. So sind unsere Zahlenoperationen solche Synthesen, weil sie nach einem gemeinsamen, einheitlichen Grunde, der Dekadik, vor sich gehen. Wenn wir analytisch die verschiedenen Vorstellungen unter einen Begriff bringen, so haben wir damit auch eine Synthese gewonnen. Wir wollen aber nicht die Vorstellungen, sondern die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe bringen. Der Hergang ist in beiden Synthesen derselbe. Das erste, was gegeben sein muss, ist das Mannigfaltige der Anschauung. Die Einbildungskraft fasst diese zu einer Synthesis zusammen. Der Verstand bildet daraus den Begriff einer nothwendigen, für das Urtheil reifen synthetischen Einheit; damit ist die Synthesis fertig. Der urtheilende Verstand ist es demnach, welcher vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung in seine Vorstellungen auch einen transcendentalen Inhalt bringen kann — jene reinen Verstandesbegriffe, welche a priori und abgetrennt von aller Erfahrung auf Objecte angewandt werden, was die empirische Synthesis nicht vermag.

Die reinen Verstandesbegriffe entsprechen demnach in allen Punkten den logischen Funktionen der verschiedenartigen Urtheile. Es giebt mithin eben so viele Synthesen, eben so viele reine Verstandesbegriffe, eben so viele Kategorien — wie diese von Kant im Anschluss an Aristoteles genannt werden — als es logische Functionen in allen mög-

lichen Urtheilen giebt; „denn der Verstand ist durch die gedachten Funktionen völlig erschöpft und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen“. Nach den zwölf in vier Klassen getheilten Urtheilsformen bildet nun Kant seine zwölf in vier Klassen getheilten Kategorien. Damit ist nach Kant das Verzeichniss aller ursprünglichen, reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält, erschöpft. Nur durch diese wird der Verstand erst zum Verstand, nur durch diese lernt er etwas verstehen, indem er in der Mannigfaltigkeit der Anschauungen ein bestimmtes Object derselben erkennen und denken lehrt. Wohin Kant vermöge und vermittelst dieser Anschauungen hinaus will, ist ja bekannt.

4. Wir vermögen nimmer und nirgends eine Vielheit der reinen und allgemeinen Synthesis zu erkennen, sondern immer nur Eine, die in allen ihren Metamorphosen lediglich die eine Synthesis der Vernunft, der reinen und allgemeinen Weltvernunft ist. Diese Synthesis der Gedankenwelt entspricht der Substanz des Weltgedankens; wie diese das in-se-esse, das In-sich-sein, so ist jene das per-se-concipitur, das durch sich selbst Begriffen-werden. Die Synthesis allgemein und objectiv gefasst ist das Sich-selbst-begreifen der Weltvernunft. Eine solche Synthese ist gleichbedeutend mit unserer Weltanschauung; es giebt also so viele Synthesen, als es Weltanschauungen giebt.

Wir haben nun aber Weltgedanken und Gedankenwelt in einer grossen Anzahl geistiger Momente und Elemente darzustellen versucht, wovon ein jedes Einzelne als eine solche Synthese und als Ausgangs- und Mittelpunkt einer besonderen Weltanschauung aufgefasst werden könnte. Allein wir haben diese Synthesen nicht so unvermittelt hingeworfen, haben vielmehr eine aus der andern hergeleitet, und alle haben sich uns derart gruppirt, dass sie als ein symmetrisches Ganze analoger Weltbegriffe sich uns vorstellen.

Weltgedanke und Gedankenwelt, eine jede, je in drei genau gesonderten, scharf unterschiedenen, immer nach dem-

selben Grund- und Abriss sich aufbauenden Weltsysteme oder Weltanschauungen bilden eben so viele grosse und allgemeine Synthesen, die sich nur graduell aber nicht essentiell von einander unterscheiden. Da haben wir zunächst die beiden Welten der Erfahrung oder der Perception, dann die Welten des Nachdenkens oder der Reflexion und endlich die Welten der Betrachtung oder der Speculation. Als Synthesen, das will sagen als Vernunftsysteme gefasst, entsprechen sie wohl den drei Entwicklungsphasen: Erkenntniss, Verstand und Vernunft. Wir unterscheiden hiernach drei Hauptsynthesen der Erkenntniss, des Verstandes und der Vernunft.

5. Die erste Synthese ist die Synthese der Erkenntniss, der sinnlichen und begrifflichen Erkenntniss. Alle Erkenntniss ist sinnlich oder begrifflich, ihr Object ist Ding und Begriff — das Ding, welches mittelst Stoff und Form, der Begriff, welcher mittelst Wahrnehmung und Vorstellung zu Stande kommt. Wie aus Ding und Begriff zwei grosse Weltsynthesen, eine dingliche und begriffliche Welt entstehen, wie das Ding sich zu Arten und Gattungen, die Gattungen sich zur Natur, — wie andererseits der Begriff sich zu Urtheilen, die Urtheile sich zu Schlüssen heraus- und heraufbilden und damit schon ein fertiger Weltgedanke auf der einen und eine Gedankenwelt auf der andern Seite entstanden sind, — das ist ja an seiner Stelle klar und übersichtlich gezeigt worden.

Die beiden Weltsysteme und Weltsynthesen, soweit sie der Erkenntniss zugänglich sind, waren damit fertig. Allein dingliche und begriffliche Erkenntniss konnten Weltgedanke und Gedankenwelt nicht in ihrer ganzen Tiefe, Klarheit und Vollständigkeit erschöpfen. Es sind beide nur in ihrer Oberflächlichkeit, wie sie sich unmittelbar den Sinnen darbieten und aus der Sinnlichkeit heraus eruirt werden. Die Erkenntniss reicht nicht weiter als die Erfahrung, das will bedeuten die unmittelbare Begegnung und Berührung mit den Dingen und Thatsachen, verstattet. In das Innere der er-

schaffenen Welt ist sie noch nicht eingedrungen. Sie begnügt sich damit, Dinge und Erscheinungen sinnlich aufzufassen, fest und bestimmt gegen einander abzugrenzen, das Gleiche neben einander zu gruppiren, das Untergeordnete im Uebergeordneten aufgehen zu lassen und dadurch immer grössere, weitere und umfassendere Gruppen zu schaffen; die Zahl derselben immer mehr zu verringern und zu verkleinern, bis schliesslich alles Erkannte sich im grossen Naturganzen zusammenfindet.

Die Arbeit der Erkenntniss, um es bis zu dieser Weltsynthese zu bringen, ist keine geringe. Sie muss sammeln, forschen, prüfen, zerlegen, nicht nur die Dinge an und für sich, sondern auch ihre Stoffe und Formen und letztere nicht nur im Einzelnen, sondern auch im Allgemeinen; sie muss sich bemühen, im Allgemeinen das Besondere und im Besonderen das Allgemeine der unabhängigen Stoffe, Formen und Erscheinungen wieder zu erkennen, bis sich das Ganze zu einer einzigen und möglichst einheitlichen Synthese zusammengefunden hat. Wie ungeheuerlich besonders heutzutage diese Arbeit ist, da selbst der kleinste Zweig einer solchen Wissenschaft die Kraft und Capacität eines Menschen und Menschenlebens übersteigt, ist bekannt. Es ist gar nicht zu verwundern, wenn die Meisten wähnen, dass es neben dieser Arbeit eine andere und höhere Geistesarbeit nicht mehr gebe, dass diese Arbeit und dieses Wissen allein real und reell sei, und man auf alle höherstrebende, speculative Geistesthätigkeit als reine Phantasmen und Phantasmagorien verzichten könne und verzichten müsse.

Die anderseitige gegenüberstehende und analoge Synthesis auf dem Gebiete der Gedankenwelt zeigt nicht diese Weiterungen und Anstrengungen des Forschergeistes — sie bildet sich schon von selbst. Mit der Erkenntniss des Dinges ist der Begriff gleichzeitig gegeben, damit ist diese Synthese aber auch schon fertig. Dieser Begriff begleitet die Erkenntniss auf ihrem aufsteigenden Entwicklungsgange vom geringsten, einzelnen und vereinzelten Gegenstande bis

herauf zu den Arten, Gattungen und der ganzen Natur mit ihren Kräften und Stoffen. Wir können uns von allem dem nur einen Begriff bilden, weiter nichts; einen Begriff als das geistige Abbild aller dieser sinnlichen Gegenstände, — und ein jeder solcher Begriffe vom niedrigsten bis zum höchsten ist eine solche Synthese. Eine jede solche Synthese ist eine der andern untergeordnet und geht in der nächstfolgenden Synthese auf, wird von ihr in ihre Synthese aufgenommen, bis alle Begriffe im höchsten Begriffe zu einer allgemeinen Weltsynthese zusammengefasst sind.

Der Begriff galt bisher als der alleinige Gegenstand der Philosophie. Vom Dinge an sich wollte sie nichts wissen, dieses bedeutete ihr nur das dunkle, unbekannte Jenseits, das für die Philosophie völlig werthlos sei. Die Philosophie galt bisher meist nur als die Wissenschaft des Begriffs oder der Begriffe, welche von jeder Berührung mit dem Dinge ferngehalten werden müsse, weil sie durch dasselbe verdunkelt und verunreinigt werden müsste. Der reine Begriff war das Object, mit welchem die Philosophie allein operiren wollte. Allein wie das Ding nicht ohne Begriff, so ist der Begriff nicht ohne Ding; beide werden stets in analoger Form neben einander einhergehen. Wie das Ding sich zu einer allgemeinen Synthese des Dinges an sich, so wird der Begriff sich zu einer allgemeinen Synthese des Begriffes an sich erweitern. Wir erhalten dadurch auf der einen Seite das System des Weltgedankens, auf der andern Seite das System der Gedankenwelt, wie schon der Verfolg der Synthesen in ihrem stufenweisen Aufbau anschaulich darzulegen geeignet ist.

6. Als Synthese, dies ist in ihrem begrifflichen Sein und Wesen genommen, ist die Natur zunächst ein Ganzes und zwar ein seiendes, wirkliches, wirkendes Ganzes. Dieses Ganze angeschaut in seinen Theilen, wie sie sich passend, weise und zweckmässig zusammenfinden, stetig und ungestört zusammenwirken, wird zum Mechanismus. Betrachten wir in diesem Mechanismus nicht nur die Bewegung

sondern auch das Leben, die innere Reproductionskraft, welche darauf hinausgeht, aus sich heraus und durch sich selbst sowohl das Ganze als auch alle seine Theile stets zu erhalten, zu ergänzen, zu vervollkommnen, so wird uns der Mechanismus zum Organismus. Als Organismus gefasst ist die Natur noch immer nicht in ihrer höchsten Synthese gefasst. Leben und Wirksamkeit des Organismus zeigt in allen seinen Bewegungen und Gestaltungen, sowohl im Einzelnen als im Ganzen nicht nur die höchste Zweckmässigkeit und Gefügigkeit, sondern auch die höchste Schönheit und Vollkommenheit; und in dieser seiner Schönheit und Vollkommenheit angeschaut, erblicken wir im Organismus den Kosmos. Der Kosmos ist das Non-plus-ultra der Natursynthesen oder der Synthesen, wie sie nicht nur in gedankenmässigem Ausdrucke darlegbar sind, sondern auch in der Aussenwelt objective, unmittelbare und anschauliche Verwirklichung gefunden haben. Es ist mit dem Weltgedanken ja überhaupt derart bestellt, dass er die innerliche gedankliche Nachbildung der äusserlich vorhandenen, realen Welt zu geben versucht.

Diese Natursynthese hat wiederum ihr Analogon in der Vernunftsynthese. Dem Ganzen entspricht auf der gegenüberstehenden Seite das Allgemeine. Wie das Ganze eine dingliche, so ist das Allgemeine eine begriffliche Synthese. Es braucht nicht gesagt zu werden, dass hier weniger von diesem oder jenem Allgemeinen die Rede ist, sondern vom Allgemeinen im Allgemeinen; ebensowenig wie vorhin von diesem oder jenem Ganzen, sondern vom Ganzen des Ganzen die Rede war. Das Allgemeine ist das Bekannte, wie auch das Bekannte das Allgemeine ist. Es ist nicht objectiv, sondern subjectiv, das in seiner Erkenntniss Allen gemeine. Als solches ist es jedoch nicht nur das Bekannte, sondern auch das Erkannte oder das in seinen eben nach dem Allgemeinen geschätzten und bestimmten Merkmalen, Eigenschaften und Bestandtheilen betrachtete. Die Erkenntniss, objectiv gefasst das zur Erkenntniss gebrachte und zur Erkenntniss gekommene Allgemeine ist die erste Vernunftsynthese. Von der Erkenntniss bis zum Verstande ist kein weiter Weg. Der Verstand ist das nicht nur erkannte, sondern auch benannte oder das genau differenzirte, unterschiedene und unterscheidende Allgemeine. Durch den Verstand gelangen wir zur Einsicht, zur wahrhaften Innerlichkeit sowohl des Seins als auch des Denkens. Der Verstand ist der Scheidekünstler, der Alles, sei es nun geistiger oder materieller Art, secirt, sondirt, differenzirt und durch diese Sonderung und Zerlegung der Gegenstände bis in das innerste Mark derselben ein- und vordringt. In dieser Einsicht bethätigt sich die Vernunft, die, was sie nicht unmittelbar erkennt, durch Verstandesurtheilung erschliesst und in dem erschlossenen Wesen die nothwendige Einheit und Zusammengehörigkeit der getrennt dargestellten Theile, Momente und Elemente wahrnimmt. Die Vernunft ist eine dem Kosmos entsprechende Synthesis. Bezieht sie sich auch unmittelbar nur auf Wesen und Thätigkeit des Geistes, so ist sie doch nicht denkbar ohne die innigste Beziehung auf jene Schönheit und Vollkommenheit des Weltganzen, in welchem sie dieselbe thätige Vernunft zu erblicken glaubt, als welche sie sich selbst erkennt. Und so muss es in der That sich verhalten, weil ohne diese Analogie ein Bestehen der geistigen Vernunft und durch dieselbe ein Vernehmen der Weltvernunft unmöglich und undenkbar wäre. Das Gleiche kann immer nur durch Gleiches erkannt, verstanden und vernommen werden.

7. Der Kosmos ist Leben und Bewegung, ist Schönheit und Zweckmässigkeit; allein er ist doch in allen seinen Erscheinungen und Gestaltungen der Wechsel, die Unbeständigkeit und Vergänglichkeit. Wir aber haben stets den geistigen Blick gerichtet auf das Dauernde, das Beständige und Unvergängliche als das Bessere und Höhere; und solches zu erfassen und zu erkennen kann uns nicht schwer fallen, denn dieser Kosmos ist ein unvergängliches

Werk; so war er, so ist er, so wird er bleiben in alle Ewigkeit. Wir vermögen nicht nur den Wechsel in der Dauer, sondern auch die Dauer im Wechsel anzuschauen. Diese Dauer im Wechsel, dieses Bleibende im Vergänglichen, diese Ewigkeit in der Zeitlichkeit ist die Substanz, an welche sich alles dieses Wechselnde und Vergängliche als ihre Accidenzen heftet; die Substanz ist es, welche in allen diesen zeitlichen Erscheinungen, wechselnden Gestaltungen, vorübergehenden Thatsachen Vergegenständlichung und Verwirklichung sucht und findet. Substanz und Accidenz ergeben ein Sein, vermittelst dessen wir bis zur höchsten Synthesis des Weltgedankens aufzusteigen vermögen. Dieses Sein ist die höchste Realität und als Gedanke aber auch die höchste Idealität. Und diese Realität, welche zugleich Idealität und umgekehrt ist, bezeichnet das Wesen und die Synthese des Realismus. In diesem Realismus haben wir ein System der Wirklichkeit, welche den Stempel der Vollkommenheit an sich trägt. Mit dieser Wirklichkeit aber, welche zugleich Vollkommenheit — und Vollkommenheit, welche Wirklichkeit geworden, ist die höchste Synthese des Weltgedankens gewonnen. In ganz analoger Weise sehen wir auf der gegenüberstehenden Seite die höchste Synthese der Gedankenwelt sich aufbauen, bei welcher wir jedoch im Entwicklungsgange des ganzen Systems eben erst angelangt sind und deren genauere Darlegung noch aussteht.

8. Der Anfang und Ausgang zu der höchsten Synthese der Gedankenwelt ist eben die Synthesis selbst. Diese Synthesis ist, wie uns der Gesammtverlauf der Darstellung lehrt, ein Doppeltes, sie ist Substanz und ist System. Die Synthesis ist die Substanz in ihrer logischen und scientivischen Form. Etwas anders ist denn doch schliesslich die Substanz auch nicht, wenn sie überhaupt etwas ist und sein will als eine objectiv verwirklicht angeschaute Synthesis. Wer die Substanz anschaut als eine einheitliche, ununterschiedene, verblasste, verschwommene, bestimmungslose Wesenheit, der

hat eben die Substanz nicht in richtiger Weise angeschaut, der nimmt am Ende das bestimmungslose Nichts für die mit allen Bestimmungen getränkte und gesättigte Substanz. Die Substanz ist eben das All mit aller seiner Bestimmung und Beziehung aber gedacht als ein feststehendes, unbewegtes und unentwegtes Sein, nicht als ein flüssiges, in ewigem Wechsel kreisendes Werden. Als solches ist die Substanz eine veräusserte Synthese des Weltgedankens, wie die Synthesis ihrerseits eine verinnerlichte Substanz der Gedankenwelt ist. Die Synthesis ist Substanz, weil nur das Substanzielle synthesirt und in Gedanken festgehalten werden kann; was nicht substantiell ist, das ist unfassbar und muss aus allen unsern Synthesen ausgeschieden werden. Die Synthese ist Substanz, denn sie substanzirt, sistirt, fixirt in Gedanken alles Sein für die Ewigkeit.

9. Als solche ist die Synthese aber auch System. Die Synthesis ist die momentane Zusammenfassung des Ganzen in der Werkstatt der Gedanken. Der Geist ist stets auf eine Einheit des Ganzen in der Erkenntniss gerichtet. „Die Einheit des Ganzen", sagt Trendelenburg, „ist allenthalben die stille Voraussetzung. Alle Erkenntnisse wollen um ein Centrum gravitiren. Das Entlegene soll nicht zerfallen und das Nahe nicht zusammenschwinden. Alles soll zu einer festgefügten, reich gegliederten Einheit sich verbinden, davon ein jedes Einzelne zur Vollendung des Ganzen und das Ganze zur Verbindung und Zusammenfassung des Einzelnen dient." Das System bewirkt diese Einheit, aber nicht in jener Augenblicksaufnahme, wie sie der photographische Apparat der Synthesis zu Wege bringt, sondern in der umständlichen, meist künstlerischen, oft farbenreichen und plastischen Darstellung, wie die Wissenschaft sie sich zur Aufgabe macht.

„Wir unterscheiden ein System der Anordnung und ein System der Entwicklung. Beide beherrschen eine Vielheit der Erkenntniss durch die Einheit. In dem einen waltet die Uebersicht der Eintheilung, in dem andern die

lebendige Erzeugung des Einen aus dem Andern nach festem Princip. In jenem werden die fertigen Substanzen nach ihrer nächsten Verwandtschaft zusammengestellt, in diesem entstehen sie aus ihren Gründen und Principien. — Die Herrschaft eines Eintheilungsgrundes bestimmt das System der Anordnung; die genetische Methode, wenn sie sich vollendet, bringt das System der Entwicklung hervor, jenes soll eine Vorstufe zu diesem sein, und nur dieses ist in vorzüglichem Sinne System“ (Trendelenburg.) Auch die Entwicklung ist nie ohne Anordnung, weil sie sonst nicht wissen würde, wo sie anfangen und wo sie aufhören sollte; wie auch die Anordnung nie ohne Entwicklung sein darf, weil sonst der lebendige Organismus fehlt und die Glieder unvermittelt und unverbunden am Leibe des Ganzen einherschlottern würden.

Ein genialer Lichtblick und Lichtblitz war es zunächst, welcher das Ganze erfasst und beleuchtet und seine Theile in einem Grundgedanken vereinigt und verknüpft hatte. Die Ausführung dringt tiefer ein, geht weiter vor, denkt, studirt, sammelt, prüft und wählt, — erweitert das Ganze zu einer bestimmt ausgeprägten Theorie und gestaltet es zu einem fertigen Systeme. Das System will in seiner Entwicklung ein sich entwickelndes Gebiet von Erscheinungen oder auch sich selbst entwickelnder Gedanken denken und sucht das unabhängige, auf sich selbst stehende und durch sich selbst gehaltene und getragene Ganze. „Die einzelnen Systeme sind selbst nur Glieder eines grossen Systems. Sie verwachsen in einander, indem sie aus einander Nahrung ziehen. Wenn sich diese abhängigen Glieder zu einem Organismus zusammenschliessen, der sich selbst verwirklicht, so entsteht das Bild des grossen Systems, welches das geistige Gegenbild der Welt sein will. Mit diesem Gedanken überfliegen wir den Kreis der Erfahrung. Denn wohin wir blicken, da ist Stückwerk. Aber durch den Zug des Geistes getrieben, ergreifen wir das Ganze. Die Idee der Wissenschaft geht hier weiter als ihre Verwirklichung. Nicht einmal das Ganze der im grossen und im kleinen Raume unendlichen Erscheinungen ist zugänglich; viel weniger die Tiefe des ganzen Grundes. Aber allerdings ist uns genug gegeben, und es ist unsere Aufgabe, aus den Bruchstücken den Geist des Ganzen zu verstehen; denn die Erscheinungen sind seine Offenbarung.“ So weit der treffliche Trendelenburg, der meist im Einzelnen und selten im Ganzen das Richtige getroffen. Wir haben uns bemüht, in die Tiefen des Grundes hinabzusteigen und das Material zu einem System des Weltgedankens und der Gedankenwelt heraufzuholen, das vielleicht auch der Wahrheit und Wirklichkeit entsprechen mag, jedenfalls aber unter unsern Händen gleichsam wie von selbst zu einem so festgefugten, ebenmässigen Ganzen sich ausgebildet und aufgebaut hat, aus welchem man auch nicht einen einzigen Stein herausnehmen und als unnütz und ungehörig zu verwerfen im Stande sein soll.

---

10. Die Synthesis erhält greifbare Form, gewinnt Gestalt und Gehalt in der Analysis. Die Synthesis ist nur ein einziger, momentaner, zusammenfassender Gedanke, die Analysis ist die in begrifflichen Bestimmungen und Beziehungen bewirkte Auslegung und Darlegung dieses Gedankens in allen seinen Bestandtheilen und Modificationen, wodurch die Synthesis erst Gehalt und Erfüllung gewinnt. Erschauen wir in der Synthesis die Substanz, so erschauen wir in der Analysis alle ihre Accidenzen, in welchen die Substanz sich offenbart und in der Zeitlichkeit und Wirklichkeit sich darstellt. Erschauen wir in der Synthesis das System, so erschauen wir in der Analysis alles Material zum Auf- und Ausbau dieses Systems, einen jeden Bestand und ein jedes Ornament, integrirendes und nichtintegrirendes, mobiles und immobiles Werk, — alles, was zur Herstellung und Ausschmückung des Gebäudes gehört. Nach der Lehre der Logik ist die Synthesis der rein scientivische oder constructive Weg, welcher progressiv von den Principien zu dem Besonderen

und Einzelnen herabführt; die Analysis dagegen der propädeutische und heuristische Weg, welcher regressiv zur Erkenntniss der Realprincipien hinaufführt (Ueberweg). In allen Logiken ist jedoch immer nur vom Weg, nie vom Wesen der Sache die Rede. Synthesis und Analysis haben aber nicht nur hodegetische, sondern auch — und zwar vorzugsweise — substantielle Bedeutung. Uns besonders kann es nicht auf den Weg ankommen, der ja klar vorgezeichnet vor uns ausgebreitet liegt, sondern lediglich auf den Werth und die Bedeutung der Begegnisse und Erlebnisse.

11. Die Analysis ist das im Einzelnen und Besonderen, was die Synthesis im Ganzen und Allgemeinen ist. Die Analysis ist also die Entfaltung, Auseinanderlegung, Vereinzelung und Besonderung dessen, was sich uns als ein Ganzes in physischem, mechanischem oder organischem, lebendigem oder leblosem, natürlichem oder künstlichem Zusammenhange darstellt. Die Analysis ist also nichts anderes, als die in ihren Einzelheiten angeschaute Synthesis; wissen wir, was die Synthesis ist, so wissen wir auch, was die Analysis ist. Wir haben die Hauptsynthesen, wie sie sich uns als die Ergebnisse des genetischen Entwicklungsverfahrens vorgestellt haben, kennen gelernt und vermögen darnach auch deren Analysen klar zu erfassen.

Das Ding ist eine Synthesis, seine Analysis sind Stoff und Form, und zwar ist diese Analyse des Dinges wohl die schwierigste der gesammten Naturwissenschaft und hat in derselben vielleicht der beste Theil dieser Wissenschaft seine Begründung. Sie erstreckt sich heut zu Tage nicht mehr auf das Ding, welches wir zur Hand haben, sondern vermittelst der Spectral-Analyse selbst auf die entferntesten kosmischen Gebilde. Das Ding, welches sich auf diese Weise als Synthesis kundgiebt, ist für die nächsthöhere Synthesis selbst Analysis. Das Ding in seinen Gleichheiten und Verschiedenheiten oder seiner Verschiedenheit in der Gleichheit bildet die Arten und Gattungen. In ihrem Für-sich-sein und Für-einander-sein oder in ihrem für-einander-seienden

Für-sich erweitern sich die Gattungen ihrerseits zur Natur. Die Natur als die höchste Synthesis der Stoffeswelt hat ihre Analysis in dem Für-sich und Für-einander der Dinge; die Gattungen als Synthesis haben ihre Analysis in den Gleichheiten und Verschiedenheiten der Dinge und Arten. So bauen sich immer höhere Synthesen auf, indem sie die niedern Synthesen als ihre Analysen verwenden; Werth und Wesen von Synthesis und Analysis sind vollkommen identisch, das eine ist der Inhalt, das andere der Inbegriff der Sache.

Der Begriff als Synthesis gefasst, hat zu seiner Analysis die Wahrnehmung und Vorstellung. Diese sind in der Gedankenwelt, was Stoff und Form im Weltgedanken; und diese Analyse des Begriffes hat für Gedankenwelt auch dieselbe Bedeutung wie die Analyse des Dinges in Stoff und Form in der Sinnenwelt. Auf die Art, wie Wahrnehmungen und Vorstellungen gefasst werden, kommt in der Gedankenwelt sehr vieles, wenn nicht das meiste an; hierin beruht ja einzig und allein das Wesen und der Werth einer jeden Erkenntnisstheorie; auf diese aber wird alle unsere Philosophie gegründet und aufgebaut werden müssen. Wir haben die Analysen von Ding und Begriff als Stoff und Form, als Wahrnehmung und Vorstellung bezeichnet, nicht etwa als Eigenschaften und Merkmale, wie man sonst gewöhnlich zu thun pflegt, weil durch letztere Bezeichnung so gut wie gar nichts gesagt wäre, und weil man, um Eigenschaft und Merkmal zu erklären, doch wieder auf die bezeichneten Analysen von Ding und Begriff zurückgehen müsste. Man ist auch gewöhnlich geneigt, das Urtheil als die Analyse des Begriffes aufzufassen, das ist jedoch noch weit ungerechtfertigter. Das Urtheil setzt ja den Begriff bereits voraus und übt und vollzieht seine Scheidungsprocesse an dem Begriffe und vermittelst des Begriffes. Das Urtheil allgemein und in seiner Totalität gefasst ist nicht sowohl die Analyse des Begriffes als vielmehr der Begriff die Analyse des Urtheils. Giebt es doch Philosophen, wie z. B. Herbart, bei welchem das Ding mit seinen vielen Eigenschaften, der Begriff

mit seinen vielen Merkmalen und Vorstellungen als Widerspruch gefasst und verworfen wird, und bei welchem die Wahrheit erst mit dem Urtheil anfängt.

Das Urtheil mit seinen Positionen und Negationen oder seiner negativen, alles Andere ausschliessenden Position bedeutet dieselbe Synthesis wie die Gattung mit ihrer Gleichheit in der Verschiedenheit. Und in demselben Verhältnisse wie das Urtheil zum Begriffe steht der Schluss zum Urtheil. Alles ist ein Schluss, und der Schluss ist alles Sein der Gedankenwelt. Der Schluss ist die bezogene Bestimmung oder die bestimmte Beziehung des Urtheils und entspricht insofern dem Für-sich und Für-einander der Natur. Die Natur ist ein Schluss, sagt der Alles in Eins fassende und aus dem Eins construirende Hegel. So weit durften wir freilich nicht gehen — wir sagen nur, der Schluss in seiner Allgemeinheit und Totalität oder der Begriff als Schluss gefasst, ist in der Gedankenwelt was der Naturbegriff im Weltgedanken.

Die grossen Synthesen von Kosmos und Vernunft gelangen in gleicher Weise zu ihren Analysen. Das bewegte Ganze mit seinen Theilen gestaltet sich zum Mechanismus. Das Innere desselben in das Aeussere herausgekehrt, zeigt uns den Organismus. Das Leben des Organismus in seiner Wirksamkeit, freien und schönen Gestaltung aller seiner Glieder versinnlicht uns den Kosmos. Alle die vorausgehenden Synthesen und ihre Analysen sind nur die Analysen der einen grossen Synthese des Kosmos. — Das Allgemeine, das sich in das Besondere dirimirt, wie es in der Erkenntniss angetroffen wird, die Indifferenz der Erkenntniss, welche sich im Verstande differenzirt; die als Wahrhaftigkeit sich herausstellende Verstandeseinsicht, welche endlich zur Vernunft sich aufschwingt, sind allesammt, ob als Synthesen, ob als Analysen gefasst, nur die Analysen der Vernunftsynthese. — Imgleichen ist alles Sein, welches die Vernunft in seinen Substanzen und Accidenzen anschaut, aller Realismus, der sich als die Identität von Realität und Idealität

herausstellt und als eine Wirklichkeit, die zugleich Vollkommenheit ist, sich documentirt — nichts mehr und nichts weiter als die Analyse des einigen, grossen, allumfassenden Weltgedankens, dem eine Gedankenwelt mit völlig analogen Synthesen und Analysen gegenübersteht.

Das Wissen.

1. Synthesis und Analysis bilden zusammen vereint und verbunden zu gegenseitiger Unterstützung, Förderung, Beleuchtung und Verdeutlichung das Wissen, wie es als das Bewusstsein von allem Sein und Geschehen in die innere Gedankenwelt aufgenommen worden ist. Das Wissen ist ja eben jene universelle Synthese, welche gleichbedeutend und gleichberechtigt dem Sein gegenübersteht, ja auch mit diesem als Gedanke gefassten Sein völlig identisch ist. Das Wissen ist ja das Bewusstsein von allem Sein, das Wissen ist das Weltbewusstsein. Zunächst haben wir das Wissen aus seinem Ursprunge der Einheit von Synthesis und Analysis zu erklären. In der Synthesis haben wir die in einem Bewusstsein zum Ganzen verbundenen und zusammengefassten Momente der Erkenntniss; in der Analysis haben wir hinwiederum die bewusste Trennung und Einzeldarstellung dieser Momente. Das Ganze der Erkenntniss als Einzelnes, das Einzelne als Ganzes in den Bereich der Denkthätigkeit aufzunehmen, das ist Wissen. Allem Wissen muss eine Synthesis vorausgehen, denn ohne Synthesis keine Analysis; die Analysis ist ja die Analyse der Synthesis. Wahrnehmung und Erfahrung bilden noch keine Synthesis, sie liefern erst den Stoff, das Material, um daraus eine Synthesis zu bilden. Erst wenn sie sich gebildet und gefestigt, tritt die analytische Thätigkeit hinzu, um zu zeigen, aus welchen Theilen und Einzelheiten das synthetische Ganze besteht, und wie diese Theile und Einzelheiten sich zum Ganzen finden und verbinden. Synthesis ohne Analysis ist wohl auch schon Wissen, aber unbestimmtes, unklares, un-

aufgeschlossenes Wissen; erst mit der Analysis beginnt das Wissen sich aufzuklären und aufzuhellen. Die Synthesis ist noch gar nicht Synthesis, so lange sie durch die Analysis in ihren Theilen und Einzelheiten und deren wechselseitigen Bestimmungen und Beziehungen noch nicht klargelegt ist. Die Synthesis ist nur so weit Synthesis, als ihre Analysis reicht. Wie jede Analysis nicht ohne die Synthesis, so ist aber auch die Synthesis nicht ohne Analysis, — erst beide in ihrer Einheit und Zusammengehörigkeit bilden das Wissen.

2. Es giebt verschiedene Arten von Wissen, wie es verschiedene Arten der Synthesis und Analysis giebt. Die erste, festeste und sicherste Art alles Wissens ist das elementare Wissen, das Erfahrungswissen, das auf Perception beruhende Wissen. Es ist dieses das Wissen von Ding und Begriff, welches in der Natursynthesis und Analysis seine Vollendung findet. In allem Wissen ist ein doppeltes Moment erkennbar, das subjective und das objective, das Wissende und das Gewusste. Bei einer jeden Art des Wissens zeigt sich ein anderes Verhältniss dieser beiden Momente zu einander, hat sich auf Seiten der Subjectivität ein anderes und höheres Wissensorgan zu betheiligen und zu bethätigen, und bekundet sich in Folge dessen auf Seiten der Objectivität eine andere und höhere Art des Wissens. Bei diesem Elementar-Wissen sind es in erster Beziehung die Sinne, welche das Wissen vermitteln. Sinneswahrnehmung freilich an und für sich ist noch lange kein Wissen; in einem jeden Wissen, dem niedrigsten wie dem höchsten, müssen alle die Bedingungen zusammentreffen, wodurch das Wissen erst zum Wissen wird; zuerst muss die auf Begriff, Urtheil und Schluss — Erkenntniss, Verstand und Vernunft — beruhende Synthesis und Analysis das Wissensobject vorbereitet, bearbeitet, eruirt und erudirt haben, bevor es als Wissen gelten zu können den Anspruch erheben kann.

Elementarwissen ist das Wissen der Wahrnehmung und Vorstellung, welches sich selbstverständlich nur auf

Dinge und Erscheinungen bezieht Es ist das empirische, auf Perception, auf Erfahrung und Sinneseindruck beruhende Wissen. Dinge und Erscheinungen werden zunächst wahrgenommen und vorgestellt, das heisst nach ihrem äussern Hervortreten in Gedanken fixirt. Es liegt hierin schon eine Erkenntniss der Sache, als dieselbe dadurch von allen andern gleichartigen und ungleichartigen unterschieden wird. Diese Erkenntniss wird detaillirt und analysirt, durch das Urtheil nach allen Richtungen hin klar gelegt und zu Bewusstsein gebracht, das Ganze wird im Einzelnen angeschaut, es wird in allen seinen Theilen und Beziehungen vorgestellt und durch diese seine Bestimmtheit auch in seiner Bestimmung erkannt — die Erkenntniss wird zum Verständniss. Das Urtheil geht jedoch noch weiter; es wird zur Beurtheilung sowohl das Ganze wie alle seine Theile — das Ganze in seiner Beziehung zu seinen Theilen, die Theile in ihrer Beziehung zum Ganzen — in Betracht ziehen und zusehen, ob Alles seiner Bestimmung entspricht, ob Alles in der rechten Lage und Verfassung, ob Alles wohlgefügt und wohlgeformt, ob Alles schön und zweckmässig ist. Solche Beurtheilung geht schon über die Unmittelbarkeit der Erkenntniss und des Verständnisses mittelst der Vorstellung und des Urtheils hinaus. Diese wollen nicht mehr geben, als was die Sache unmittelbar darbietet; allein die Beurtheilung begnügt sich damit nicht; sie stellt das Besondere und Einzelne unter den Gesichtspunkt des Allgemeinen und schliesst von diesem auf jenes, ob jenes diesem entspricht oder nicht entspricht. Solche Beurtheilung ist nicht Urtheil, sondern Vernunftbetrachtung, durch welche erst die wahre Synthesis und wahre Analysis und damit das wahre Wissen vom Dinge zu Wege kommt.

3. Beim Dinge kann jedoch das Wissen nicht stehen bleiben. Im Verkehr mit demselben stösst es auf eine unendliche Verschiedenheit derselben. Es sondert die gleichen und verschiedenen; es sieht auf Verschiedenheit in der Gleichheit sowie auf die Gleichheit in der Verschiedenheit

und gelangt so zu den Gattungen und Arten. Die Vereinigung aller dieser auf einem Grund und Boden, ihr reger Verkehr auf demselben, die Veränderungen, welche darauf vorgehen und von ganz ausserhalb unseres Erdbodens sich geltend machenden Einflüssen herrühren, der Blick in den Weltraum und auf den gestirnten Himmel erzeugt in uns schon — wenn auch vorerst nur eine sehr oberflächliche Vorstellung von der Natur. Wir selber stehen mit unserer Bedürftigkeit und Begehrlichkeit, mit unserem Thun und Leiden, mit unserm Erkennen, Fühlen und Wollen in allem diesem Bestehen und Geschehen der Natur mitten inne. Alles gewinnt Beziehung auf unser persönliches Wohl und Wehe, wir merken uns Alles, was uns nützt, und was uns schadet, suchen alles dieses nach seiner gesammten Natur zu erforschen und zu ergründen. Durch dieses Bestreben erhält unser Wissen alsbald einen reichen Zuwachs.

Noch weit reicher und erfolgreicher als mit der Natur ist der Verkehr mit unsern Mitmenschen, von welchen wir gleichfalls die mannigfaltigsten Hemmungen und Förderungen unseres Lebenszustandes erfahren. Wenn irgend ein Wesen der Welt, so ist ganz besonders der Mensch ein „*ζῶον πολιτικόν*“, ein Gesellschaftsthier; Einer bedarf den Andern, Einer benutzt den Andern, Einer verbindet sich mit dem Andern zu kleinern oder grössern Gemeinschaften; ebenso will Einer vor dem Andern sich schützen und müssen die Grenz- und Botmässigkeitsbeziehungen zwischen Einem und dem Andern geregelt werden. Alle diese unendlich reichen Beziehungen des Menschen zum Menschen, des Menschen zu allen den Mächten in und über der Natur sind eben so viele Daten für die menschliche Erkenntniss und vermehren das Wissen ins Ungemessene, ohne dass dadurch die Grenze des Elementar-Wissens gross und besonders überschritten würde.

4. Durch diesen reichen Zuwachs an Wissen wird dann schliesslich der Wissenstrieb in uns erweckt, beziehungsweise erst erzeugt und genährt. Wir fangen an, das Wissen um

des Wissens willen zu begehren und zu erstreben. Wir haben nunmehr zweierlei Wissen: Wissen, das um seiner selbst willen absichtlich erforscht und erlangt worden ist, und Wissen, das man sich absichtlich oder unabsichtlich, weil es erforderlich und förderlich zu unserm Wohle ist, angeeignet hat; oder kurz ausgedrückt, Wissen bedingt durch den Erhaltungs- und durch den Wissenstrieb, Erfahrungswissen und wissenschaftliches Wissen. Beide Wissensstämme sind aus einem und demselben Grund und Boden hervorgewachsen. Wie das Erfahrungswissen zu Stande kommt, ist in dem vorhergehenden Absatz darzustellen versucht. Das wissenschaftliche Wissen geht das Erfahrungswissen noch einmal durch, stellt den Wissensprozess unter Revision, ergründet, ergänzt, erhellt, vermehrt und vervollständigt es ins Ungemessene, sondert einen Wissenszweig vom andern und ordnet und richtet denselben zu in verständiger Weise nach innern und äussern Gründen.

Ein jeder Wissenstrieb strebt seiner gesammten Natur nach ins Unendliche. Vom Dinge an aufsteigend nach dem unendlich Grossen, vom Dinge an absteigend nach dem unendlich Kleinen, das Ding zerlegend, wird er nicht ruhen, bis er beim Kleinsten des Kleinen, bei welchem alle weitere Zerlegung aufhören muss, angelangt ist. Ding an Ding aneinanderreihend wird er sich nicht zufrieden geben können, bis er das unendlich Grosse im Zusammenhange und in der Einheit des Weltganzen anzuschauen die Fähigkeit gewonnen hat. Sind einmal die Wege zum unendlich Grossen und unendlich Kleinen gebahnt, dann wird der Wissenstrieb zeitweilig zur Ruhe kommen können, — wenn nämlich die Communication vom unendlich Grossen zum unendlich Kleinen und vom unendlich Kleinen zum unendlich Grossen hergestellt ist und man durchschauen kann, wie die Welt in ihre Atome sich auflöst und aus dem Atom sich wieder aufbauet.

Alles dieses Wissen müssen wir noch zum Elementarwissen rechnen, sei es nun Erfahrungs-, sei es wissenschaft-

liches Wissen. Wir nennen es Elementarwissen, weil es sich auf die Weltelemente gründet und aus den Wissenselementen sich zusammensetzt. Es ist das einzig reale und exacte Wissen, welches alle Kenntniss und alle Wissenschaft von der Welt, der Wirklichkeit, ihren Geschehnissen und ihren Zuständen zusammenfasst. Das Wissen von Bestehen und Geschehen, Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft, sind die beiden Hauptwissenschaften, zu welchen alle übrigen nur Neben- und Hülfswissenschaften bilden. Seien es nun die reinen Wissenschaften, welche losgelöst von Dingen und Thatsachen sich lediglich auf die abstracte Vorstellung von Raum und Zeit gründen, seien es die Wissenschaften, welche lediglich auf menschliche Zustände, Einrichtungen und Ereignisse zurückgeführt werden müssen — mehr als die Neben- und Hülfswissenschaften zu Natur- und Geschichtswissenschaft können wir darin nicht erkennen. Die Frage, ob wir ausser diesem elementaren, realen und exacten Wissen überhaupt noch etwas wissen und wissen können, findet ihre Beantwortung, je nachdem wir unsere Reflexionen und Speculationen gleichfalls als Wissen nehmen oder nicht nehmen. Dass Reflexion und Speculation auch Wissen biete, kann für uns nicht zweifelhaft sein. Wir haben eine Reflexions- und Speculationswissenschaft — was Wissen werden kann, dass muss auch Wissen bieten können. Die Wissenschaft ist ja nur ein System des Wissens.

5. Dagegen müssen wir die Unterscheidung des Wissens a priori und a posteriori mit der grössten Entschiedenheit von der Hand weisen. Ein solches Wissen ist nirgend zu finden. Alles Wissen ist das Wissen eines Gewussten, darum aber weder rein a priori noch rein a posteriori. Das reine a priori, aller Erfahrung Vorausgehende ist höchstens eine reine Fähigkeit, ein Vermögen, eine Fassungsgabe, eine Capacität des Wissens, und wie sehr diese von allmähliger geschichtlicher Entwicklung sowie von zeitweiliger Ausbildung abhängig sind, darf als bekannt vorausgesetzt werden. Diese

Fassungskraft ist ursprünglich noch weit weniger als blosse tabula rasa, sie ist kaum die Spur eines Vermögens, einer Dynamis, welche sich gleichzeitig mit dem Organismus heraus- und heraufgebildet hat. Eine blosse tabula rasa aber war sie und ist sie niemals, weil sie als die ausgebildete Fähigkeit des Wissens allem Wissen conform und analog sich aus- und herausgebildet hat.

Es giebt also ebensowenig ein reines Wissen a posteriori, wie es ein reines Wissen a priori giebt. Alles Wissen ist ein geistiges Eigenthum und darum, wenn wir die Ausdrücke festhalten wollen, sowohl a priori als auch a posteriori. Als etwas Geistiges ist es a priori, als ein gewisses und bestimmtes Eigenthum des geistigen Vermögens ist es a posteriori. Selbst unsere Reflexionen und Speculationen sind kein Wissen a priori. Es sind stets Reflexionen und Speculationen mit Etwas oder über Etwas. Es liegt ihnen stets ein gegebener Inhalt zu Grunde, von welchem sie ausgehen und an welchen sie anknüpfen. Die reine, voraussetzungslose Reflexion und Speculation ist eine blosse Sinnestäuschung, eine Fata-morgana des innern Sinnes, welcher eine Welt zu sehen glaubt, die er selbst geschaffen und die doch weiter nichts ist als eine blasse und schattenhafte Widerspiegelung der aus unserer Erfahrung projicirten, wirklichen Welt.

Wir vermögen nur zweierlei Wissen zu unterscheiden: Erfahrungswissen und wissenschaftliches Wissen. Erfahrungswissen ist dasjenige, welches sich uns unmittelbar aufdrängt, welches nur der Ausbildung, Klugheit und Geschicklichkeit dient. Wissenschaftliches Wissen ist dasjenige, welches nur um seiner selbst willen erstrebt und erworben wird. Auch dieses ist zwar von eminent praktischer Bedeutung, ja unsere höchsten, praktischen Berufsarten bedürfen einer wissenschaftlichen Vorbildung, und was die Wissenschaft zur Fortentwicklung der Cultur durch immer neue Erfindungen und Verbesserungen der Gebrauchsgegenstände leistet, das weiss jeder; jedoch um deswillen allein das Wissen zu betreiben und zu pflegen, entspricht nicht seinem Begriffe.

Derjenige hat das wissenschaftliche Wissen auch nach seiner praktischen Seite hin am besten, welcher es lediglich um seiner selbst willen betreibt.

Wo aber lassen wir bei einer solchen Eintheilung das Wissen der Reflexion und der Speculation? Unter welcher Rubrik werden wir dasselbe unterzubringen haben? Je nach seiner Quantität bald auf der einen, bald auf der andern Seite. Dass die Wissenschaft stets an die Erfahrung anknüpft und diese richtig gestellt, gereinigt und geläutert in ihr Lehrgebäude mit herübernimmt, ist bereits gesagt worden. Selbst Reflexion und Speculation ist niemals ohne Erfahrung. Eine der bekanntesten Erfahrungen ist das zur Erde fallen eines jeden freischwebenden Gegenstandes. Wenn die Wissenschaft sich nun dieser Erfahrungsthatsache bemächtigt und darauf vielleicht die gesammte Wissenschaft von der Bildung, Gestaltung und Erhaltung des Weltgebäudes gründet, was ohne Reflexion und Speculation doch nicht wohl möglich geworden sein wird, so ist hieraus zu erkennen, wie Wissenschaft mit Erfahrung sich verbindet. Imgleichen sind aber auch in der Erfahrung unzählige, aus Reflexion und Speculation entstammende Wissensmomente anzutreffen. Da ist beispielsweise die Religion des Volkes; diese führt zwar ihr Wissen auf Offenbarung zurück. Offenbarung ist auch eine Art Erfahrung, und doch hat dieses Offenbarungs-Wissen zumeist seinen Ursprung in Reflexion und Speculation. Ja selbst die gewöhnliche, alltägliche Erfahrung ist nicht ohne Reflexion und Speculation.

6. Alles unser Elementarwissen der Erfahrung und der Wissenschaft ist ein Wissen der Perception, der Beobachtung, des bewussten, sinnlichen und geistigen Gewahrwerdens. Wenn die meisten und selbst gelehrtesten Männer sich dabei beruhigen und damit sich zufrieden geben können, so rührt das daher, weil es das einzige, compacte und exacte Wissen ist und trotzdem nicht ohne synthetische Zusammengehörigkeit, reflectirte Einheitlichkeit und speculative Uebersinnlichkeit zu sein braucht. Sobald wir jedoch über unser elementares Wissen der Perception zum Nachdenken gelangen, wird das Elementar-Wissen zum Reflexions-Wissen.

„Nachdenken", das ist auch eines jener vielbedeutsamen Worte, an welchen die deutsche Sprache so reich ist, die für uns denken und gedacht zu haben scheinen; wir brauchen uns nur klar zu machen, wie so leicht sie sich unserm Denken anschmiegen und so schlagend und bestimmt den Gedanken zum Ausdruck bringen. Den Gedankenschatz überlegen und überschlagen, in unserm Innern zu reproduciren, den grossen Gedanken der Schöpfung noch einmal denken, um zu sehen, was wir an ihm haben, welche Qualität und Dignität wir ihm beimessen dürfen, das ist Nachdenken.

Das durch blosses Nachdenken erlangte Wissen nennen wir das Reflexionswissen. Bei diesem Wissen kann die unmittelbare Anschauung ganz aus dem Spiele bleiben, es ist die im Wissen ausgeprägte Welt, wie wir sie in unserm Innern tragen; es ist der vom Spiegel der Innerlichkeit zurückgestrahlte, objectiv angeschaute Weltgedanke in bestimmten Wissensdaten gefasst und ausgedrückt. Das reflectirte Wissen ist nicht ein von aussen her in das Innere aufgenommenes, sondern von innen nach aussen zurückgestrahltes Wissen. Dass es durch diese Reflexion manche Umbildung erfährt, sehen wir an den verschiedenen Weltanschauungen, welchen wir im Leben und in der Wissenschaft begegnen. Der Spiegel des Innern ist bei den verschiedenen Menschen verschieden, ändert sich auch gar sehr nach Zeit, Ort und Naturanlage. Diese Reflexion ist es, welche die Verschiedenartigkeit der Weltanschauung unter den Menschen, wie sie am schärfsten und ausgeprägtesten in der Philosophie zu Tage tritt, erzeugt hat. Die Welt prägt sich in dem einen Hirn nicht ebenso aus wie in dem andern.

Woher rührt nun aber diese gar merkwürdige Erscheinung, dass die Reflexionsweisen so unendlich verschieden sind, dass diese Verschiedenheit des Reflexions-

wissens und der reflectirten Weltanschauung in der Wissenschaft noch weit fühlbarer und ausgeprägter zur Geltung kommt als im Leben? Die Antwort hierauf ist bald gegeben: weil das Reflexionsvermögen stets einen weiten Vorsprung hat vor unserm exacten, das will bedeuten elementaren Wissen. Wie sich unser geistiges Vermögen von Ursprung und Urzeit an ganz conform mit unserem körperlichen Habitus allmählig gebildet und entwickelt hat, darüber sind historische Daten ja nicht vorhanden. Mit dem Augenblicke beginnenden geschichtlichen Bewusstseins und schon sehr viel früher mit dem Augenblick, da der Mensch als Mensch in den Geschichtsverlauf eintritt, musste die reflectirende Kraft des Geistes schon ziemlich weit vorgeschritten sein, während von Wissen und Wissenschaft noch keine Spur vorhanden war. Zu dieser Zeit hatte die Phantasie, welche ja nichts anderes ist als eine Art des Reflexionsvermögens, so recht freien, ungehinderten und ungezügelten Spielraum und schuf alle die hunderte und tausende von Religionsanschauungen, welche eben so viele Weltanschauungen bedeuten, auf welche das exacte Wissen fast gar keinen, die unmittelbare Reflexion allen Einfluss ausgeübt hat. Das historische Bewusstsein der Menschen und Völker, selbst die Macht der immer mehr sich entwickelnden, immer weiter fortschreitenden Wissenschaft hat daran und darin wenig Wandel schaffen können. Die Menschen sind mit ihrer Phantasie, mit ihrem Reflexionsvermögen, dem Wissen und der Wissenschaft immer weit voraus und schaffen sich ihre Weltanschauung meist unabhängig, oft im Widerstreit mit allem Wissen und aller Wissenschaft. So ist es jederzeit gewesen und ist es geblieben bis zur Stunde. Die Phantasie, das ist die unmittelbare, nicht durch Wissen vermittelte Reflexion und die Reflexion, das ist die vermittelte, durch Wissen geläuterte und erleuchtete Phantasie — haben den Menschen ihre Weltanschauung geliefert.

7. Allein mit diesem Wissen war es eben bis in die Neuzeit sehr schlecht bestellt. Den Menschen, so sehr sie

auch wissenschaftlich gebildet sein mochten, fehlte das wahre, elementare und exacte Wissen, das genaue, umfassende und eindringliche Naturwissen, worauf sie ihre Weltanschauung hätten begründen können, — so blieb denn dieselbe nach wie vor allzusehr von Phantasie und Reflexion abhängig. Wenn ein Kant noch von der Voraussetzung ausgeht, dass wir vom Dinge an sich nichts wissen und nichts wissen können und demgemäss ein Fichte lehrt, dass wir unsere Welt uns schaffen, indem wir sie denken; wenn ein Hegel in der Welt und den Weltwesen nur die verhunzten und verpfuschten Abbilder seiner Ideen und reinen Gedanken zu sehen glaubt, — und selbst der nüchterne Herbart im Dinge mit seinen vielen Eigenschaften nur Widersprüche sieht, die erst durch die Reflexion auf ihren wahren Werth und Grund zurückgeführt werden müssten: so entspricht das ganz unsern Voraussetzungen in Betreff des Ueberwiegens der Reflexion über das Wissen. Allein wie verhält es sich denn damit, waren denn diese grossen Geister und Meister nur in Irrthümern befangen? Waren denn alle diese so zahlreichen, mit unergründlicher Tiefe, mit unvergleichlichem Scharfsinne, mit stupendester Gelehrsamkeit, mit unbegrenztem Weltblick, mit reinster Wissenschaftlichkeit, mit strengster Folgerichtigkeit, mit originalstem und genialstem Baugeschick aus- und aufgeführten philosophischen Systeme so aller Wahrheit baar, dass Eines dem Andern widersprechen, Eines das Andere aufheben, Eines gerade das Gegentheil dessen lehren konnte, was das Andere als unumstössliche und höchste Wahrheit hinstellte? Die Wahrheit kann doch nur eine sein, — welches System hat denn nun die Wahrheit? Schliesslich hat vielleicht auch nicht ein einziges das Wahre getroffen?

8. So schlimm wirds nun nicht sein. Schiller sagt: „Welche wohl bestehen wird von allen den Philosophien? Ich weiss nicht! Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig bestehn." Der Dichter meint also entweder, dass nicht das einzelne System, sondern erst sie alle zusammen die volle

Wahrheit ans Licht zu fördern geeignet seien, oder er meint, dass am philosophischen Systeme gar nicht viel gelegen, — nicht die Philosophie, sondern das Philosophiren sei die Hauptsache. Er hat vielleicht beide Male Recht, ohne jedoch damit den eigentlichen Kernpunkt der Sache getroffen zu haben. „Welche wohl bestehen wird von allen den Philosophien?“ Sie alle werden bestehen, denn jedes System ist für sich schon ein grosses, unvergleichliches Kunstwerk. Wem hat es jemals beikommen können, irgend einem Kunstwerke von Bedeutung — der dichtenden oder bildenden Kunst aus der alten oder neuen Zeit bleibenden Werth absprechen zu wollen. Welcher vernünftige Mensch hat jemals gefragt, ist dieses Bildniss, dieses Drama auch das getreue Abbild existenter Personen und Thatsachen? Sieht der Gott wirklich so aus, wie ihn der griechische Bildhauer dargestellt, haben die Personen in diesem Drama oder Roman auch wirklich gelebt, so gehandelt, gelitten, gesprochen? Ist das auch wahr? wie die naive Kinderfrage zu lauten pflegt. Nun, das Werk des echten Philosophen wie sein ganzes System ist doch gerade ebenso ein solches Kunstwerk, ein Gedanken-Kunstwerk, wie das Werk des besten Künstlers. Trotzdem fragt man die philosophische Lehre: Ist das, was sie enthält, auch wahr? Was ist Wahrheit? Wer darf sagen, ich habe sie, wer darf sagen, ich habe sie nicht? Und trotzdem sind die besten Philosophen oft so unklug, zu wähnen, sie hätten das einzig Wahre getroffen und sprechen andern Philosophen oft mit unqualificirbarer Bitterkeit und Rücksichtslosigkeit alle Wahrheit ab.

Die Philosophie ist nicht die Wahrheit und Weisheit selbst, sondern die Liebe zur Wahrheit, das Suchen nach Wahrheit — sie ist das Kunstwerk der Wahrheit, wie das eigentliche Kunstwerk das Kunstwerk der Schönheit ist. Wie die vollkommene Schönheit, so ist wohl auch die vollkommene Wahrheit nie erreichbar. Die Wahrheit des Kunstwerks liegt jedoch weniger in seinem Inhalte, als vielmehr in seiner genialen Auffassung und Darstellung, so in der

Kunst, so in der Philosophie. Die Philosophie jedoch äussert sich in Form des Wissens, und als solches wird sie sich jederzeit der Wahrheit anzupassen trachten müssen.

Die Philosophie sucht das Wahre, und ihr Wissen ist das Wissen des Wahren; ein jeder Philosoph meint die alleinige Wahrheit, das Non-plus-ultra aller Wahrheit zu haben. Wie es sich damit verhält, lehrt uns die Geschichte der Philosophie. Die Wahrheit hat aber stets ihre Correctur, ihr Zeugniss, ihren Maassstab, ihr Kriterium an der Wirklichkeit. Die Philosophie behauptet jederzeit, meine Wahrheit ist auch die Wirklichkeit, oder wenn beide zusammen durchaus nicht stimmen wollten, sagt sie, die Wirklichkeit ist überhaupt unergründlich und unerkennbar. Nie aber hat das Wissen der Philosophie mit dem Wissen der Wirklichkeit so recht übereinstimmen wollen; und je höher sich die Philosophie in ihrem Idealismus verstieg, je tiefer sie sich in sich selbst versenkt hatte, um so weiter ist sie von der Wirklichkeit abgekommen. Man kann nicht sagen, wie das so vielfach behauptet wird, dass ganz besonders die Philosophie der Neuzeit in ihrer Weltabgewandtheit am abstractesten verfahren, am meisten mit der Wirklichkeit in Conflict gekommen sei, am weitesten von der Erfahrung sich entfernt habe — auch die Philosophie des Alterthums hat von ihrem Ursprung an in solchen eigenmächtigen, rein auf sich selbst gestellten und aus sich selbst herausgesponnenen Abstractionen Grosses geleistet. Nun hat aber in der Neuzeit die exacte, besonders die Naturwissenschaft eine Ausdehnung und eine Ausbildung erfahren, welche Alles übertrifft und übersteigt, was man jemals für möglich gehalten hätte. Vor der Macht und dem Reichthum der Naturwissenschaft, über welche sich die Philosophie ehemals hoch erhaben dünkte, musste die philosophische Speculation, welche mit diesem Naturwissen so wenig harmonirte, nach und nach zurücktreten und zu hohlen, blutlosen Schemen und Schematen verblassen.

9. Die Freunde der Naturwissenschaft haben nun die

Philosophie völlig zu misscreditiren gesucht und hätten am liebsten gesehen, wenn man sich mit diesen, nach ihrer Meinung völlig werthlosen und unfruchtbaren Speculationen gar nicht mehr eingelassen hätte. Allein darum hat die Welt trotzdem nicht zu philosophiren aufgehört, ebensowenig wie zu dichten. Die Poeten sind des Singens nicht müde geworden, und das alte ewige Lied ist noch immer nicht ausgesungen und wird auch in alle Ewigkeit nicht ausgesungen werden; ebensowenig aber werden die Menschen jemals ihre Freude verlieren an dem tiefern Nachdenken, an diesen Reproductionen der Weltvernunft, an diesem grossartigen und kunstvollen Spiel der Gedanken, welches wir Philosophie nennen. So viel jedoch ist klar und offenbar, dass wenn die Philosophie wieder blühen und gedeihen und sich wieder allgemeiner Achtung und Anerkennung erfreuen soll, — so muss sie sich dem exacten und erfahrungsmässigen Wissen von der Welt conform machen; sie darf nicht Gedanken hegen und Lehren aufstellen, welche mit diesem Wissen in Widerspruch sich befinden. Vorzugsweise müssen Philosophie und Naturwissenschaft in völligem Einklang sich befinden, denn die letztere ist doch zu gross, zu bedeutend, zu fest begründet, zu einflussreich, um eine widersprechliche Wissenschaft neben sich aufkommen zu lassen; und auch das heutige, mit dem von der Wissenschaft gelieferten Comfort so schön und bequem eingerichtete, so reich ausgestattete Leben will sich nicht mehr negiren, Anerkennung und Huldigung verweigern lassen. Die philosophische Wissenschaft muss mit der Erfahrung in Uebereinstimmung sich befinden. Die philosophische Welt darf mit der wirklichen Welt sich nicht in Widerspruch setzen.

Die Philosophie hat trotz alledem nicht nöthig, bei einer andern Wissenschaft irgend ein Anlehen zu machen. Sie ist wahrlich reich genug, um mit sich selbst auszukommen und aus sich selbst heraus ihren Wissensschatz zu vermehren, — aus dem tiefen Schacht des Gedankens alle die

Goldkörner heraufzuholen, welche ihren Besitz und ihr Vermögen ausmachen. Vor allem soll sie sich hüten, ihre naturwissenschaftlichen Kenntnisse als philosophische verwerthen zu wollen. Die Philosophie ist die nächste Verwandte der Naturwissenschaft, und diese soll sie, um die Freundschaft zwischen beiden nicht zu stören, am allerwenigsten durch Darlehnssucht behelligen. Auch eine andere nahe Verwandte, die Mathematik, soll sie wohl beachten, aber nicht benutzen. Wir können darin nur ein schweres Armuthszeugniss erblicken, wenn die Philosophie bei andern Wissenszweigen betteln geht und sich deren Materien, oder gar, was noch weit despectirlicher ist, deren Formen anzueignen sucht, und sei es auch nur, um in diesen Formen eine gelegentliche Aushilfe für die Darlegung ihrer Wissensschätze zu suchen. Des Gedankens Ausdruck ist lediglich das Wort und ganz besonders des philosophischen Gedankens, der mit Bildung und Vervollkommnung der Sprache in so naher Beziehung steht.

Vor allen andern Sprachen aber ist der deutsche Sprachschatz dem philosophischen Gedankenschatze am angemessensten. Die deutsche Sprache scheint bei der Philosophie in die Schule gegangen zu sein. Ueberall weist ihr Ausdruck und ihre Ausbildung auf tiefen, philosophischen Gehalt hin, überall versteht es ihr Wort, sich auf das leichteste und angemessenste den philosophischen Gedanken anzupassen und anzuschmiegen. Es ist völlig unnöthig, andere Hilfsmittel, wie etwa mathematische, anzuwenden, um philosophische Gedanken zum Ausdrucke zu bringen und keine Erleichterung, sondern vielmehr eine bedeutende Erschwerung des Verständnisses. Die Philosophie soll immer und überall mit allem andern Wissen im Einklang sich befinden, jedoch nie bei demselben materielle und formelle Bestandtheile auf Credit entnehmen. Die Philosophie übernimmt überhaupt nicht gern etwas auf Credit; Borgen ist der Ehre philosophischer Wissenschaft nicht angemessen.

10. Das Gesagte bezieht sich nun aber ganz besonders auf die dritte und höchste Art philosophischen Wissens, das

speculative Wissen. Dieses ist seiner gesammten Natur nach darauf angewiesen, sich aus sich selbst heraus zu entspinnen und zu entwickeln. Während das elementare Wissen der Perception sich das Wesen des Gegenstandes aus der unmittelbaren Wahrnehmung und Erfahrung anzueignen sucht, während das Reflexionswissen dem Nachdenken über dieses wahrgenommene und erfahrene Wesen des Gegenstandes entstammt, will das speculative Wissen von einem jeden bestimmten und gegenständlichen Wesen ganz absehen; es will weder Wahrnehmung und Erforschung des Gegenstandes noch Nachdenken über das Wesen des erfahrenen und erforschten Gegenstandes sein, sondern Betrachtung und Anschauung des Wesens selbst, des Wesens im Allgemeinen, des Wesens als Wesen.

Wir sprechen so viel vom Wesen der Dinge, suchen dasselbe durch sinnliche Betrachtung, durch Zerlegung in alle seine Theile, durch Nachforschung über seine Entstehung, Entwicklung, Fortpflanzung und beim Menschen durch Erforschung seiner Geschichte zu gewinnen. Glauben wir nun, dasselbe gewonnen zu haben, das will bedeuten haben sich uns alle erforschten Einzelheiten wieder zu einem Ganzen vereinigt, dann fangen wir erst an nachzudenken über das Wesen des Ganzen, und vermeinen wir hierüber Klarheit erlangt zu haben, dann erst kommt uns plötzlich der Gedanke zu fragen: Wir haben das Wesen des Ganzen im Einzelnen, wir haben das Wesen des Einzelnen im Ganzen betrachtet, — was ist nun aber das Wesen dieses Wesens, was ist sein objectiver Inhalt, was ist das Wesen an und für sich, ganz abgetrennt von allem gegenständlichen Sein, abgetrennt sowohl von der Einzelheit und Besonderheit, als auch von der Ganzheit und Allgemeinheit desselben, abgetrennt sowohl von seinem Perceptions- als auch von seinem Reflexionsbestande?

Es liegt in der Natur des percipirten Wissens, das Wesen des Ganzen im Einzelnen und in der Natur des reflectirten Wissens, das Wesen alles Einzelnen im Ganzen

zu betrachten und anzuschauen; die Speculation glaubt nun aber über das Wesen des Einzelnen wie des Ganzen hinwegsehen, einzig und allein die abstracte Wesenheit in Betracht ziehen zu müssen, ganz ohne Rücksicht darauf, ob dieses Wesen mit dem Naturganzen in Verbindung und Beziehung stehe oder nicht. Das speculative Wissen ist das rein abstracte Wissen, das Wissen des reinen Denkens und Gedankens, das an kein äusserliches Object anlehnende, sich selbst sein Object schaffende Wissen, das nur in der Anschauung seiner selbst lebende und thätige Wissen.

Wenn aber auch ein ganz aus sich selbst heraus sich entspinnendes und entwickelndes Wissen, ein völlig voraussetzungsloses Wissen ist es nicht. Dass es ein völlig voraussetzungsloses Wissen und Denken geben könne, ist überhaupt ein schwerer Irrthum. Alles Wissen und Denken des menschlichen Geistes ist ein einziges, zusammenhängendes, durch denselben Apparat erzeugtes, in demselben Bereiche wirksames Vermögen, welches von ganz kleinen Anfängen sich zu diesem immensen Wissensreichthum und zu dieser alldurchdringenden Denkkraft emporgearbeitet hat. Wenn schliesslich aber auch Denken und Wissen völlig selbstständig geworden, dass sie an keiner Stelle mehr ein Anleihen zu machen und von keiner Seite mehr eine Beihülfe zu beanspruchen brauchen, so kann man doch nicht sagen, dass sie nunmehr ganz auf sich gestellt seien und völlig voraussetzungslos zu verfahren im Stande wären. Vor allem werden sie niemals ihre Vergangenheit verleugnen dürfen. Die Speculation wird nie vergessen können und dürfen, dass sie durch Perception und Reflexion hindurchgegangen, von diesen Nahrung und Erziehung empfangen und an ihren Brüsten grossgezogen und grossgesogen worden ist.

11. Die Speculation darf sich so viel, wie sie nur will, bemühen, sie wird trotzdem die Eigenthümlichkeiten, die Folgen, die Wesenheit und Tüchtigkeit ihrer Erziehung und Bildung niemals verleugnen und niemals verwischen können. Sie wird sich stets auch ihres Herkommens er-

innern müssen und nur im Sinne und Geiste ihrer Bildung und Abstammung wirksam sein können. Sie ist aber auch von sehr edler Abkunft, hat auch eine sehr gute und förder-same Erziehung genossen und hat darum durchaus nicht nöthig, beides zu verleugnen und zu vergessen.

Jede Speculation erheischt grosse Vorsicht; man kann sich auch verspeculiren, den reellen Boden verlieren und gar leicht bankerott werden, wie es der Philosophie durch allzugewagte Speculation beinahe ergangen wäre. Selbst bei dieser völligen Unabhängigkeit der philosophischen Speculation darf sie doch den reellen Boden, auf welchem sie aufgewachsen, der auch gleichzeitig der Boden aller andern Wissenschaft ist, nicht verlassen. Bei der ungemein grossen und gründlichen Vervollkommnung dieser Wissenschaften, bei der unbezweifelbaren Exactität und Solidität, mit welcher sich die Wahrheit und Wahrhaftigkeit ihres Inhalts bezeugt und manifestirt, darf und muss die Philosophie eben diese Wissenschaften als das Kriterium, als die Appellationsinstanz betrachten, durch welche der Inhalt aller Philosophie auf seine Richtigkeit untersucht und alle ihre strittigen Punkte zur Entscheidung gebracht werden. Nie wird die Philosophie Beruhigung in sich und bei sich, nie Anerkennung und Zustimmung bei der Welt finden können, wenn der Inhalt ihres Wissens nicht mit dem Inhalte alles andern Wissens in Uebereinstimmung sich befindet.

Die philosophische Speculation ist nicht voraussetzungslos; sie verneint die Perception und Reflexion, dies ist die Wahrnehmung und das Nachdenken über das Wahrgenommene ja nicht, sondern setzt es als ihre Vorstufen voraus, steht mit denselben in stetem Wechselverkehr und theilt mit demselben Form und Inhalt. Wenn die Philosophie speculirt, so geschieht das nur auf Grund ihrer Perception und Reflexion und mit dieser theilt sie auch Wege und Weisen, Methode und System, wodurch sie sich zur Wissenschaft ausbildet. Die Speculation kann gar nicht voraussetzungslos sein, weil sie mit der philosophischen Perception und Reflexion zusammen ein Ganzes der philosophischen Wissenschaft bildet; Perception und Reflexion sind aber gewiss nicht ohne Voraussetzung; denn Perception ohne etwas, das percipirt, und Reflexion ohne etwas, das reflectirt wird, ist doch undenkbar. Wir wissen sehr wohl, dass diese Geistesvermögen Perception und Reflexion in der Philosophie etwas ganz anderes bedeuten — etwas ganz anderes bedeuten sollen — als im Leben und in der übrigen Wissenschaft. — Die Perception zunächst pflegt man nur insoweit in den Bereich der Philosophie hereinzuziehen, als man sie in ihrer Wesenheit betrachtet und dabei untersucht, inwiefern ihr Wissen der Wahrheit entspricht oder nicht entspricht.

12. Von der Reflexion unterscheidet man schon zweierlei Arten, die logische und die methaphysische. Die letztere spielt ganz besonders bei Hegel eine grosse Rolle, welcher eine ganz neue Art derselben entdeckt hat, nämlich die Reflexion in sich selbst. Die gesammte Selbstbewegung und Selbstdarlegung des Gedankens, worauf die Hegel'sche Philosophie beruht, besteht in dieser Reflexion in sich selbst. Man verstehe wohl, der reine zugleich als Subject und Object gedachte Gedanke lässt aus sich selbst alle Formen und Phasen seiner Entwicklung hervorgehen — wir stehen nur dabei als völlig passive Zuschauer und betrachten mit Verwunderung diese Vorgänge im reinen Gedanken. Ja, wenn so eine Selbstbewegung und Selbstdarlegung des reinen Gedankens möglich wäre, dann gäbe es vielleicht eine völlig voraussetzungslose Philosophie; und die Philosophie Hegels besitzt genug Versalität, genug Geschick und Genialität, um ein ganzes System solch reiner Gedanken zu Wege zu bringen. Allein wenn man genauer zuschaut, die Sache in der That objectiv betrachtet, so wird man bald herausgebracht haben, dass es doch nicht der reine Gedanke, sondern der Philosoph selbst war, welcher diesen Act der Reflexion „in sich selbst" vollzogen hat.

Schliesslich werden wir denn doch stets dahin gelangen,

zu erkennen, dass alle Reflexion doch nur einerlei Art ist; es kommt nur darauf an, worüber reflectirt, das heisst nachgedacht wird. Die Reflexion hat ja doch auch die Fähigkeit über sich selbst und alle ihre Reflexionen zu reflectiren. Es wird dadurch der Schein erweckt, als wäre der Gedanke völlig selbstständig geworden und könne völlig voraussetzungslos alles dasjenige Wissen aus sich selbst entwickeln, was im Grunde nur durch eine Reflexion über das Wesen der Dinge erworben worden ist. Dadurch eben wird der Schein erweckt, als bewege sich die philosophische Reflexion und Speculation im reinen Aether des Gedankens und schwebe, alle Wirklichkeit weit unter und hinter sich lassend, in den höchsten Regionen der reinen Betrachtung, — wäre bereits, alle Schwere irdischer Materiatur und wahrnehmbarer Gestaltung, alle Handgreiflichkeit und Vergänglichkeit von sich abstreifend, in das Jenseits des unsterblichen Geistes eingegangen.

Dieser Schein war zur Wahrscheinlichkeit geworden mit dem Augenblicke, da Cartesius den Beweis für die Wahrheit des Seins nur im Denken erblicken zu dürfen glaubte. „Denk ich, so bin ich", eine andere Gewissheit für mein sowie für alles andere Sein habe ich nicht. In diesem Satze lagen bereits alle die reinen Gedankenprincipien, welche zugleich alle Seinsprincipien vorstellen sollten, in Keim und Kern vorbereitet. So die Substanz Spinozas, die ja doch auch nur in sich ist und nur durch sich selbst gedacht werden kann, so die vorstellenden Wesenheiten der Leibnitzschen Monaden, das reine Ich Fichtes und das reine Sein Hegels. „Ich denke", — denke doch einmal das „Ich denke", lass doch dieses sich selbst denkende Denken sich selbst denken — das ist das Geheimniss der gesammten modernen Philosophie, nicht allein der Hegelschen, welche dieses Princip am reinsten, folgerichtigsten und wissenschaftlich vollendetsten zur Darstellung gebracht hat. Es ist dasselbe, wie wenn gesagt wird: Ich reflectire — ich reflectire über meine Reflexion und über mein Reflexionswissen, die Reflexion reflectirt sich selbst und alles ihr Wissen — das ist die Hegelsche Reflexion in sich selbst.

Solches ist nun auch alles ganz richtig bis auf den Schein der Reflexion in sich selbst oder der sich selbst reflectirenden Reflexion, des sich selbst denkenden Nachdenkens. Es giebt kein sich selbst denkendes Denken oder Nachdenken — das Ich ist es, welches in alle Ewigkeit dieses Denken und Nachdenken vollzieht — wohl aber giebt es eine Perception der Perception, eine Reflexion über die Reflexion, ein Denken des Denkens und Nachdenkens, — darüber aber dürfen wir nicht hinausgehen, wenn wir nicht in Abstrusitäten verfallen wollen. Allein denken über unser Denken, reflectiren über unsere Reflexion, das dürfen wir getrost wagen, dabei befinden wir uns stets auf reellem Boden, fällt doch auch unser Denken selbst in den Bereich der Perception; wir haben eine sehr klare und bestimmte Wahrnehmung unseres Denkens. Dasjenige aber, was wir percipiren, darüber können wir auch reflectiren, was wir wahrnehmen, darüber können wir nachdenken, wir haben eine Perception unserer Perception, eine Reflexion unserer Reflexion oder zu deutsch eine Wahrnehmung unserer Wahrnehmung, ein Nachdenken über unser Nachdenken und darum aber auch eine Speculation hierin und hierüber, denn die Reflexion der Reflexion ist in letzter Beziehung eben die Speculation. Durch solche Gedankenoperation erlangen wir drei neue Arten des Wissens; gemeint ist das Wissen von unserm Wissen, welches den Inhalt unserer Gedankenwelt bildet.

13. Im Weltgedanken geht der Gedanke aus sich heraus, in der Gedankenwelt kehrt er wieder in sich selbst zurück; dass er nochmals aus sich herausgehe uud ganz objectiv abgelöst von aller subjectiven Denkweise sich selbst betrachte und behandle, ist nicht nöthig, auch gar nicht möglich; er ist sich selbst Object in seiner Perception, Reflexion und Speculation, das ist genug. Der Schein des aus-sich-herausgehenden und in diesem Ausser-sich-sein sich selbst betrachtenden und entwickelnden Gedankens, bei

welchem die subjective Betrachtungsweise gar nicht betheiligt und bethätigt wäre, entsteht uns leicht vermöge der speculativen Thätigkeit innerhalb der Gedankenwelt.

Die Speculation, weil ein voraussetzungsloses, ein vom Gegenstand gewissermassen unabhängiges, rein auf sich selbst beruhendes Denken, ist, so lange sie sich auf den Weltgedanken bezieht, in diesen versenkt und von diesem abhängig; es kommt ihr garnicht bei zu wähnen, ich bin's gar nicht, der speculirt — der selbstständig und frei, völlig von mir unabhängig gewordene Gedanke ist es, der speculirt. Es ist sofort kenntlich, der Weltgedanke ist es, welcher das Ich zur Speculation herausfordert.

In Bezug auf die Gedankenwelt ist das jedoch etwas ganz anderes. Schon bei seinen ersten Anfängen scheint der Gedanke aus sich herausgegangen und ein selbstständiges Für-sich geworden zu sein — er ist der sich selbst denkende Gedanke, er ist sich selbst Object geworden. Ist das aber in anderer Weise zu fassen und zu ermöglichen, als dass der Gedanke aus seiner Subjectivität heraustrete, sich gleichsam vor sich selbst hinstelle, um durch sich selbst von allen Seiten angeschaut und anerkannt zu werden? Freilich, so lange es sich nur um Perception und Reflexion handelt, ist neben diesem objectiven Gedanken, dem betrachteten, doch auch noch der subjective, der betrachtende, vorhanden und in Thätigkeit. Mit dem Augenblicke jedoch, da die Reflexion in Speculation übergeht und der Gedanke ganz unabhängig und voraussetzungslos zu verfahren beginnt, da scheint nicht bloss der Schein, sondern auch die Thatsache ferner nicht mehr vermieden werden zu können, dass der Gedanke vom Ich sich loslöse, gänzlich frei und selbstständig werde und infolge dessen eine Mitwirkung der subjectiven Betrachtungsweise nicht mehr nothwendig habe und nicht mehr dulden dürfe. — Wenn dem nun aber wirklich so wäre — wer hätte nun Recht, Fichte oder Hegel? Fichte hat aus der reinen Subjectivität, Hegel aus der reinen Objectivität des Gedankens Gedankenwelt und Weltgedanken herauszuspinnen und zu speculiren vermocht. Hat der eine oder andere, hat keiner von beiden oder haben beide recht? Wir müssen beide Systeme als original-philosophische Kunstwerke gelten lassen; allein der Beweis ist durch die Gegensätzlichkeit beider geführt, dass die reine Subjectivität ohne die Objectivität nicht bestehen kann, und auch in der reinen Objectivität die Subjectivität noch nicht untergegangen ist, — dass alle philosophische Speculation, selbst die der allerreinsten Objectivität doch nur unsere Speculation ist.

14. Subject und Object, Wissendes und Gewusstes sind die Momente alles Wissens, des philosophischen sowohl wie des exacten. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Philosophie nicht von allen andern Wissenschaften. Die Philosophie ist auch kein transcendentales, extra- und supramundanes Wissen irgend einer intellectuellen Anschauung, irgend einer abgezogenen, weltabgewandten Betrachtungsweise; im Gegentheil! Die Philosophie ist Weltanschauung, ist die nähere Betrachtung und Darlegung des Weltgedankens, wie er durch Erfahrung und Wissenschaft sich unserm Innern eingeprägt hat. Von ihren Uranfängen an stand die Philosophie in genauester Wechselbeziehung mit allem übrigen Wissen; sie strebte nur darnach, dasjenige im Ganzen zu betrachten und anzuschauen, was ihr in unendlich vielen Einzelheiten von aussen her zugeflossen war.

Im Alterthum hat sich die Philosophie besonders in ihren Hauptformen und Phasen auch noch nicht allzuweit von dem exacten Wissen zu entfernen gewagt. Der gesunde Realismus der alten Philosophie erscheint uns darum so frisch und wohlthuend. Erst die neuere Philosophie hat es unternommen, Weltbilder und Weltanschauungen ohne Welt, voraussetzungslos aus sich selbst heraus zu gestalten und zu entwickeln. Mit ihrer Voraussetzungslosigkeit ist es freilich nicht weit her. Die Philosophie war auch stets in der Neuzeit ein Kind der Zeit und die Offenbarung des Zeitgeistes. Allein eben dieser Zeitgeist war in der Neuzeit ein anderer geworden; er hatte sich nach dem Untergange

der alten Götterwelt aus der Welt in das Innere des Menschen geflüchtet und führte da ein Leben voll stiller, in sich gekehrter, weltentfremdeter Betrachtung. In der allerneuesten Zeit hat nun aber die Wissenschaft sich mit ganz besonderer Liebe und mit den allergrössten Erfolgen wieder der Welt zugewandt, und die Philosophie wird sich diesem Wechsel der Dinge nicht entziehen können und sich in ihren Betrachtungen der Welt wieder zuwenden müssen.

Es besteht überall zwischen der Philosophie und den übrigen Wissenschaften weder ein formeller noch ein materieller Unterschied; nur speciell gefasst hat eine jede Wissenschaft ein besonderes Feld zu bearbeiten, und nach der Art des Feldes richtet sich dessen Bearbeitung. Der Philosophie ist nun aber das Feld der Gedanken zur Bearbeitung zugewiesen — cujus regio ejus religio — die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten an Form und Inhalt sind damit der Philosophie gegeben. Die Philosophie ist die Wissenschaft der Gedanken. Der Gedanke, Weltgedanke oder Gedankenwelt, ist aber ein rein innerliches, das geistige Abbild des äussern Seins.

Wohlverstanden! Die Philosophie ist nicht Wissenschaft des Denkens — als solche ist sie eine völlig exacte Wissenschaft wie die Naturwissenschaft auch — sondern des Gedankens. Hegel hatte diesen Unterschied nicht gemacht; ihm waren Denken und Gedanken in Eins zusammengegangen — seine Philosophie ist Logik und nichts als Logik. Wir können aber doch das Denken nicht anders fassen als eine Kraft, eine Thätigkeit; der Gedanke dagegen ist eben das Resultat, der Gewinn, der Erwerb dieser Thätigkeit. Das Denken ist das erschaffende Princip, der Gedanke ist seine Schöpfung. Und wenn das Wirkende und das Erwirkte in letzter Beziehung auch durchaus nicht zu trennen sind, in der philosophischen Behandlung müssen wir beide streng auseinander halten. Unsere Domäne ist nur der Gedanke, nicht das Denken. Seine Berechtigung auf wissenschaftliche Behandlung vermag eben nur die Gedankenlosigkeit abzustreiten. Was in allen Wissenschaften als das Schätzenswertheste, Berufenste und Edelste gilt, nämlich das Gedankenmässige, der Geist und Scharfsinn, wird doch wohl selbst auf die Berechtigung Anspruch erheben können, gleichfalls als Gegenstand besonderer Wissenschaft verwendet werden zu dürfen.

Freilich ist es nicht dieser oder jener Gedanke, welcher zu einer Gedankenwissenschaft auszubilden sich eignet, sondern der Gedanke an und für sich, der Gedanke im Allgemeinen, der Weltgedanke. Als solcher wird er aber, wie schon gar vielfach angedeutet worden, jederzeit von unserm Wissen von der Welt und der Natur abhängig sein. Hier entsteht die Frage, wie dürfen wir es wagen, eine Wissenschaft des Weltgedankens liefern zu wollen, bevor die Wissenschaft der Welt und der Natur vollendet, bevor nicht wenigstens bis zu einem gewissen Grade das grosse Werk universalen Wissens zum Abschlusse gebracht worden ist. Nun war aber in früherer Zeit die Naturwissenschaft eine höchst unvollkommene, und auch heute noch ist unser Wissen von der Natur trotz unermesslichen Fortschrittes doch nur Stückwerk. Sind denn die Philosophien unserer Zeit und aller Zeiten blosse Phantasmagorien?

Nach einer Seite hin haben wir die Frage schon beantwortet. Selbst wenn sie es wären, so hätten sie doch als blosse Gedankenkunstwerke volle Berechtigung; allein sie sind doch noch etwas mehr. Mag unser Wissen von Natur und Welt auch noch so gering sein, mag es sich auch gar nicht auf Wissenschaftlichkeit, sondern auf blosse Erfahrung stützen — in der Gedankenwelt der Menschen wird es stets zu einer ganzen und fertigen Weltanschauung sich gestalten. Keine Analysis ohne Synthesis, meist ist sogar die Synthesis aller Analysis vorausgeeilt. Ohne irgend eine Synthesis wäre für uns alle Analysis werthlos, ja ganz und gar unfassbar. Die Synthesis ist es, welche unser analytisches Wissen, damit es uns nicht wieder unter der Hand zerfährt und zerbröckelt, zusammenhält und ihm gegenständliche Einheit

verleiht. Es kann nun gar nicht fehlen, dass man zu jeder Zeit und unter einem jeden Volke, woselbst es denkende Menschen giebt und gegeben hat, für alles analytisch aufgenommene Wissen eine gewisse synthetische Einheit schuf, sei diese nun religiöser, sei sie scientivischer, unwissenschaftlicher oder wissenschaftlicher Art. Es kann gar nicht fehlen, dass ein jeder denkende Mensch eine solche synthetische Weltanschauung besitze, sei es, dass sie ihm gegeben worden, sei es, dass er sie sich selbstthätig erworben hat; diese wissenschaftliche Synthesis unserer Weltanschauung aber ist eben die Philosophie.

15. Mit dieser Darlegung ist denn auch der Unterschied zwischen den philosophischen und allen übrigen Wissenschaften ausgesprochen. Die Philosophie ist die Wissenschaft der reinen absoluten Synthesis; alle übrigen Wissenschaften sind analytische Wissenschaften. Alle Synthesis ist Gedankenzusammenfassung, und ohne solche Gedankenzusammenfassung giebt's überhaupt kein Wissen. Nicht einmal ein einzelner Begriff kann ohne diese gedankliche Zusammenfassung gewusst werden, geschweige denn eine ganze Wissenschaft. Die Synthesis der Wissenschaften ist aber eine aus der Analysis der Aussenwelt hervorgegangene, stets unvollkommene und unvollständige, jederzeit bis in die Ewigkeit und Unendlichkeit verbesserungsfähige; sie ist jederzeit der Ausdruck unseres Stückwerk seienden und Stückwerk bleibenden Wissens. Ganz anders verhält es sich mit der Synthesis der Philosophie. Diese ist zuerst und ursprünglich Synthesis und nichts als Synthesis, die reine und eine Synthesis des Weltgedankens in der Gedankenwelt und der Gedankenwelt im Weltgedanken. Sie ist nie Stückwerk, sondern immer ein Ganzes und kann sie selbst kein Ganzes bilden, so schliesst sie an ein Ganzes sich an. Wie die Göttin der Weisheit springt sie stets fertig und gerüstet aus dem Haupte ihres Urhebers hervor.

Keine Synthesis ohne Analysis. Diese philosophische

Analysis vollzieht sich jedoch nur in der Weise, dass sie sich in sich selbst dirimirt. Freilich, sie als die ewige reine und eine lässt sich gar nicht in Theile zerlegen, welche zum Ganzen sich schliesslich wieder zusammenfinden, wie die aus dem analytischen Weltwissen hervorgegangene Synthesis — alle ihre Diremtionen sind stets die ganze Synthesis; sie sind stets der eine grosse Gedanke in einer andern Form; sie sind die Metamorphosen des Weltgedankens, welche dieser sich selbst giebt, indem er von dem elementaren Begriffe bis zur höchsten Idee emporstrebt. Wenn wir irgend eine sonstige wissenschaftliche Synthesis analysiren, so erhalten wir oft Theile und Einzelheiten der verschiedensten und heterogensten Art; diese philosophische Synthesis ist mit jeder ihrer Analysen völlig identisch.

Wird die Synthesis als System gefasst und dargestellt, so ist damit das Wissen zur Wissenschaft geworden. Alle wahre Synthesis ist System, alles wahre Wissen ist Wissenschaft. Nur was ich methodisch erlernt habe und systematisch zu fassen weiss, das ist ein wirklich Gewusstes. Systemlose Vielwisserei ist nicht viel besser als Unwissenheit. Vielwisserei ist noch lange keine Gelehrsamkeit; erst wenn das Wissen zu einem systematischen Wissensgebäude sich in unserm Innern gestaltet und aufbaut, wird unser Wissen zur Gelehrsamkeit. Jene Vielwisserei des Gedächtnisskrams bereichert unsere Kenntnisse nicht gross. Es giebt sich aus, wird vergessen, bleibt unbeachtet, unverwendbar, — das systematische und methodische Wissen wird ein Theil unseres innern Wesens und Lebens und bleibt, was es ist, wenn ihm auch alle die Scheidemünzen seines Wissensschatzes verloren gegangen wären.

Jede Synthesis wird zum System, und jedes System ist Wissenschaft; — es ist kein Ding so klein und unbedeutend, dass es nicht zum Gegenstande wissenschaftlicher Forschung und Darstellung gemacht werden und in den Besitz unserer Gelehrsamkeit als besondere Wissenschaft aufgenommen werden könnte. Von der veralteten Eintheilung der Wissen-

schaften in verschiedene Facultäten können wir dabei ganz absehen. Alle jene Monographien der Tagesliteratur, welche sich an allen Gegenständen, Thatsachen, örtlichen Beständen und zeitlichen Ereignissen versuchen, sind nichts weiter als Miniaturbilder der Wissenschaften. Man kann an jedem einzelnen, auch noch so kleinen und unscheinbaren wissenschaftlichen Werke die Methode der Wissenschaft erkennen und kann studiren, wie sie Sandkorn für Sandkorn, Baustein für Baustein selbst aus den entlegensten Orten herbeischafft, um sie in ihr Gebäude einzufügen, wie sie nach und nach entweder aus immanenten Gründen der Sache oder transcendenten der Logik den Stoff ordnet, gruppirt und zu einem wissenschaftlichen Ganzen verbindet. Jederzeit ist es jedoch das Einzelne, welches sich allmählig zum Ganzen findet. Jedes kleinste Theilchen vereinigt sich mit andern zu irgend einem Bestandtheile, zu irgend einem Gliede, und die Bestandtheile und Glieder vereinigen sich organisch oder bloss logisch zu einem fest- und bestgegliederten Ganzen der Wissenschaft. Das Ganze ist meist auch nur ein Zweig einer grösseren Wissenschaft, und schliesslich machen, richtig betrachtet, alle Wissenschaften der Weltanalysis nur eine einzige grosse Universalwissenschaft aus, man muss nur das „vinculum commune" aller Wissenschaften allezeit richtig aufzufinden wissen.

16. In der Philosophie gestaltet und entfaltet sich das Ganze der Wissenschaft in ganz anderer Weise. Sie schneidet jederzeit aus ganzem Holze. Auch ihre kleinern und kleinsten Theile in monographischen Einzeldarstellungen haben sich nicht vom Einzelnen zum Ganzen, vom Besondern zum Allgemeinen, vom Kleinsten zum Grössten fortschreitend selbstständig gebildet, sondern haben als Theile von dem umfassenden Systeme sich abgesondert und selbstständige Existenz gesucht. In den Wissenschaften geht stets das Einzelne dem Ganzen, in der Philosophie geht stets das Ganze dem Einzelnen voraus. Alles Wachsthum der Wissenschaften ist ein Ansetzen an das Aeussere, alles Wachsthum

der Philosophie ist von Innen heraus eine organische Vergrösserung des Ganzen und der Theile. Die Philosophie ist stets ein fertiges Ganzes, die Wissenschaften sind stets unfertig, stets im Wachsen begriffen. Alle Fortbildung der Wissenschaften ist Verbesserung und Vermehrung; alle Fortbildung der Philosophie ist gänzliche Umgestaltung. Die Wissenschaften arbeiten stets mit vorhandenem Stoffe, die Philosophie schafft sich stets ihren Stoff auf's Neue.

Die Philosophie ist in allen ihren Neuschöpfungen sowohl nach Form als auch nach Inhalt völlig original. Jeder grössere Originalphilosoph bietet neuen Stoff in neuer Form und damit ein ganz neues System. Die philosophische Wissenschaft ist nicht Wissenschaftslehre, sondern sie ist die Wissenschaft schlechthin. Sie operirt nicht mit gegebenen Stoffen, sondern sie ist die Wissenschaft, welche sich ihr Wissen schafft. Sie ist die Wissenschaft schlechthin, weil sie die Synthesis schlechthin und darum das System schlechthin ist. Sie ist das System schlechthin, weil Stoff und Form bei ihr nichts Verschiedenes sind, weil beide unmittelbar in Eins zusammenfallen und darum identisch sind. Mit ihrer Form ist auch ihr Stoff, mit ihrem Stoff auch ihre Form unmittelbar gegeben. In der Philosophie haben wir in jedem Falle Wissenschaft; denn ihr Stoff ist zugleich ihr System.

In allen andern Wissenschaften ist es nur die Form, welche die Wissenschaft herzubringt, der Stoff ist ein gegebener; in der Philosophie stammen Stoff und Form aus der Wissenschaft selbst. Nun aber fragt es sich, sollte man nicht billig Misstrauen hegen gegen eine Wissenschaft, die sich nicht auf gegebene, exacte, allgemein anerkannte Thatsachen stützt, sondern erst mit der Form sich auch ihren Stoff schaffen muss? Welch ein Kriterium für die Wahrheit einer solchen Wissenschaft steht uns denn da zu Gebote? Muss uns nicht die Philosophie nach Stoff und Form wie etwas Willkürliches, Erdachtes und Gemachtes erscheinen? In der That, ganz so betrachtet sie der Gegner im All-

gemeinen oder einer bestimmten Philosophie, selbst wenn er zur Zunft gehört, aber Anhänger einer andern Lehrmeinung ist. Wir haben die Unrichtigkeit und Ungerechtigkeit eines solchen Verfahrens, vom allgemein historischen Standpunkte aus betrachtet, schon zur Genüge nachgewiesen. Nach den vorstehenden Aufschlüssen über Wissen und Wissenschaft muss uns dieses Verfahren erst recht als falsch und verwerflich erscheinen. Was ist Wissen? was ist Wissenschaft? Ein uns zu Bewusstsein gelangtes Etwas ist Wissen und die Systematik des Wissens ist die Wissenschaft. In der Wissenschaft also erblicken wir die, soweit sie eben gewusst ist, zu Bewusstsein gelangte Welt oder das Weltbewusstsein. Sollte dieses Weltbewusstsein ganz ohne alle Beziehung auf die Philosophie sein und bleiben, sollte dieses „gemeinsame Band", welches nach der Meinung Aller die Wissenschaften umschlingt, gerade in Betreff der Philosophie abgerissen sein? Wenn nun die Philosophie selbst dieses gemeinsame Band wäre?

17. Die Veranlassung zu dieser Annahme finden wir in der Geschichte menschlicher Geistesentwicklung, vor allem der Wissenschaften. In der ältesten Zeit lag noch alles Geistesleben und damit auch alle Wissenschaft in der Religion versenkt. Allmählig schied sich Wissenschaft von Religion, und begann eine jede ihren eigenen Weg zu gehen und ihr eigenes Leben zu führen. Neben der Religion als dem Gottesbewusstsein forderte und erlangte die Wissenschaft als das Weltbewusstsein ihre besondere Berechtigung. Dieses Weltbewusstsein war aber noch ein einiges und unmittelbares; es war lediglich Philosophie, welche, wie ehedem sie selbst von der Religion in Verwahrung gehalten worden war, nunmehr alle die Einzelwissenschaften unter ihren Verschluss genommen hatte. Nach und nach fingen jedoch auch diese sich zu emancipiren und von der Mutter zu entwöhnen an. Sie fühlten sich gross und stark genug, selbstständig zu werden, aus eigener Kraft sich zu erhalten und ihren Bestand zu mehren, ja sie wurden nach und nach

so gross und stark, dass sie der Mutter weit über den Kopf zu wachsen anfingen.

Wie die Philosophie ehemals Religion gewesen war, so wurde die Religion in der christlichen Scholastik und Mystik des Mittelalters zur Philosophie; aber selbst, nachdem mit Bacon und Cartesius der Scheidungsprozess sich vollzogen hatte, blieben, trotz der Wiedererwachung classischer Wissenschaft und Kunst, die Wissenschaften unter der Aegide und dem Mutterauge der Philosophie auf das engste verbunden. Unter den Philosophen treffen wir daher im Alterthume wie in der Neuzeit Männer — man denke nur an Aristoteles und Leibnitz — von echter Universalgelehrsamkeit, — Polyhistoren, welche über den gesammten Wissensschatz ihrer Zeit verfügen konnten. Wenn heute die Wissenschaften, und vor allem die Naturwissenschaft, sich über die Philosophie erhaben dünkt und sie gar mit Spott und Verachtung ansieht, so möchten wir derselben doch zu bedenken geben, dass die Philosophie ihre Mutter ist, aus welcher sie alle hervorgegangen, und der Runzeln und Altersschwäche der Mutter zu spotten ein Verbrechen bezeichnet, welches mit der schwersten Strafe bedroht ist.

Die Philosophie war von jeher das gemeinsame Band, welches um alle Wissenschaften geschlungen war, und bedeutet und bezeichnet, richtig betrachtet, auch heute noch ein ähnliches Verhältniss. Ehemals freilich waren die Wissenschaften durch dieses Band gleich Sklaven gefangen und gefesselt gehalten. Erst nach und nach haben sich die Wissenschaften aus dieser Umschlingung befreit, haben sich ins Unermessliche verstärkt und vergrössert und übertreffen heute die Mutter bei weitem an Umfang, an Evidenz, an realer und exacter Wesenhaftigkeit und vor Allem an practischer Nutzbarkeit, — so dass, wie ehemals die Wissenschaften von der Philosophie, nunmehr die Philosophie von den Wissenschaften ihre Direction und Correction erhält.

Freilich waren es die Wissenschaften niemals allein, aus welchen heraus die Weltanschauung der Menschen her-

vorging, das Zeitbewusstsein sich bildete; Jahrhunderte hindurch, selbst nachdem Philosophie und Wissenschaften sich strenge zu scheiden angefangen hatten, erhielten Weltanschauung und Zeitbewusstsein noch von ganz andern, viel mächtigern Factoren ihre Anregung, Gestaltung und Erfüllung. Die Philosophie, welche stets aus dem Zeitbewusstsein und der allgemeinen Weltanschauung heraus den Inhalt ihrer Lehrmeinungen geschöpft hatte, musste naturgemäss stets die Signatur ihrer Zeit an sich tragen, andrerseits aber auch selbst mächtig dazu mitwirken, dieser Signatur der Zeit ihr bestimmtes und eigenthümliches Gepräge zu verleihen. Schon dieser eine Umstand beweist uns, wie beschränkt und anmasslich jene absprechende, verurtheilende und verletzende Kritik und Polemik sein muss, welche die Vertreter der exacten Wissenschaft, ja Vertreter der Philosophie selbst, an der Philosophie bisweilen üben und bethätigen. Es beruht das auf einer gänzlichen Verkennung des eigenen wie des fremden Standpunktes. Eine jede philosophische Lehrmeinung hat ihre Berechtigung in der Zeit und für die Zeit. Sie ist das gemeinsame Band, welches sich um die Wissenschaften schlingt und ihre Einheit und Zusammengehörigkeit documentiren will. Sie ist das Welt- und Zeitbewusstsein, wodurch Wissenschaft und Leben zur Selbsterkenntniss geführt werden sollen.

18. Philosophie ist Selbstbewusstsein, aber jenes Selbstbewusstsein, welches gleichzeitig Zeit- und Weltbewusstsein ist. Im Wissen kommt ja Alles zum Bewusstsein der Menschen. Der menschliche Geist, wie er im Bewusstsein sich offenbart, ist aber ein einheitliches, besonnenes und schöpferisches Wesen, das einmal eben durch solches Wissen geweckt, genährt, vervollkommnet, nunmehr selbstständig und selbstthätig aus sich heraus die Weltsynthese sich zu bilden und darzustellen unternimmt. Es ist die Macht und der Trieb des Wissens, welche in diesem Beginnen in edelster und reinster Form zu Tage treten und die höchsten und glänzendsten Triumphe feiern. Der denkende Geist schafft

aus sich heraus diese Weltsynthese. Was das analytische Wissen niemals erreicht hat, vielleicht auch niemals erreichen wird, und wenn es auch von Ewigkeit zu Ewigkeit strebt und arbeitet, das gelingt dem synthetischen Weltbewusstsein mit einem Schlage. Dass diese Weltsynthese dem geringen, bruchstückweisen, stümperhaften Wissen von ehemals nicht immer vollständig gemäss und genehm sein konnte, versteht sich ja von selbst. Der Flug diesser Weltsynthesis der Philosophie ging ja viel zu hoch hinaus über alles an dem Staube der äussern Sinnlichkeit und Zeitlichkeit klebende Wissen. Dass heut zu Tage, da das Wissen eine solche Ausdehnung und Vervollkommnung erfahren, ein Dissens, ein Zwiespalt zwischen Wissenschaft und Philosophie nicht mehr vorkommen darf, ist ebenso selbstverständlich.

Im Wissen und in der Wissenschaft wird die Welt Bewusstsein, in der Philosophie wird das Bewusstsein Welt. Ganz und gar aus sich selbst heraus entwickelt das Bewusstsein sowohl den Gedanken der Welt als auch die Welt der Gedanken. Eine weitere Voraussetzung als sein Selbst duldet es nicht. Nach allen seinen Erfahrungen und Erlernungen dünkt es sich Manns genug, keiner andern äussern Stütze mehr zu bedürfen und aus sich heraus eine Wissenschaft schaffen zu können, welche nicht mehr Schleppenträgerin, sei es der Religion, sei es der Wissenschaft, zu sein braucht. Die Philosophie meidet geflissentlich alle Anknüpfung und Voraussetzung des äussern Wissens und Seins, sie will eben selbstthätig, völlig unbeeinflusst prüfen, wählen und darüber entscheiden, was wahr und was nicht wahr ist. Sie freut sich, wenn sie sich in Uebereinstimmung mit Glauben und Wissen weiss, scheut jedoch auch den Widerspruch, den Conflict nicht, wenn sie in ihren selbstständigen Forschungen und Entwicklungen zu andern Resultaten gelangen sollte.

Die Philosophie sucht nach Wahrheit, nach selbstständiger, unbeeinflusster, für sich seiender Wahrheit. Sie will absehen von allem äussern erfahrungsmässigen und her-

kömmlichen Wissen und rein aus der Analyse des Weltgedankens, wie er im Bewusssein lebt und thätig ist, ihr Wissen und ihre Wissenschaft schöpfen. Den Beweis für die Wahrheit ihres Wissens und ihrer Wissenschaft findet sie gleichfalls in sich selbst. Sie beginnt mit dem unmittelbar Gewussten und Feststehenden und errichtet nunmehr in dialektischer, genetischer oder mathematischer Form, das eine Moment aus dem andern hervorziehend und auf das andere aufbauend, ihr ganzes Wissensgebäude, das, wenn es einmal fest und gut gefugt in und durch sich selbst getragen dasteht, durch keinen Zweifel und durch keine Polemik, und wären sie auch noch so stark und beweiseskräftig, mehr umgeworfen werden kann.

Das Wissen ist das Bewusstsein der Welt, die Philosophie ist die Welt des Bewusstseins; wenn die Welt Bewusstsein wird, muss das Bewusstsein auch Welt werden können. Die Welt wird Bewusstsein; Himmel und Erde und alles, was darauf und darin ist, das Grösste und das Kleinste, lebende und leblose, vernünftige und unvernünftige Wesen mit allem, was sie sind, thun und leiden, in ihrer Besonderheit und Einzelheit, wie in ihrer Gesammtheit und Zusammengehörigkeit, vorzugsweise jedoch der Mensch selbst in seinem geistigen und leiblichen Wesen, in seinem Schaffen und Leiden, in seinen Thaten und Beziehungen, kommt zu Bewusstsein, wird Wissen und Wissenschaft. Dieses Bewusstsein der Welt schreitet fort, wird immer ausgebreiteter und vollkommner und rundet sich immer mehr ab zu einem geschlossenen Ganzen, zu einer lückenlosen Einheit.

Trotz aller inneren, verwandtschaftlichen Beziehung kann man doch nicht sagen, dass die Welt des Bewusstseins ganz in demselben Maasse und Grade wachse und gedeihe. Im Gegentheil, je geringer die Wissenseinheit, um so gewaltiger, regsamer, tiefer und schöpferischer zeigt sich die Bewusstseinseinheit. Es mag ja sein, dass die Philosophie, jemehr das Bewusstsein durch die Wissenschaft erleuchtet

und erhellt wird, an Klarheit und Ueberzeugungskraft gewinne, allein die Tiefe und Schöpferkraft von ehemals bei den Koryphäen der philosophischen Wissenschaft wird sie wohl schwerlich wieder zeigen und erlangen. Jedoch mit fremden, schillernden Federn, welche sie einer anderen Wissenschaft vom Leibe gerissen, darf sie sich niemals schmücken wollen; sie muss sich auf ihren geschichtlichen Bestand, muss sich allein auf das Bewusstsein, auf den innern Gedankeninhalt beschränken. Die Philosophie ist die Welt des Bewusstseins und als solche zunächst nur die reine, bei sich seiende und bleibende Subjectivität.

Dritter Abschnitt. — Zweites Kapitel.

A. Subjectivität. B. Objectivität. C. Idealismus.

1. Was bedeutet nun dieses Weltbewusstsein der Subjectivät? Zunächst die Subjectivität des Weltbewusstseins; das Bewusstsein, dass alles Wissen nur ein subjectives und relatives sei, dass es nur dem denkenden Subjecte, nicht dem gedachten Objecte entspreche. Es sollte uns dies ja gar nicht Wunder nehmen, da alle wahre Philosophie völlig voraussetzungslos verfahren, alle ihre Weisheit aus sich selbst schöpfen, allein durch die Analyse der Bewusstseinsthatsache all ihr Wissen gewinnen will. Ein solches Wissen, sollte man meinen, mache gar keinen Anspruch darauf, eine höhere und weitere als nur subjective, vielmehr auch objective Geltung vermöge Uebereinstimmung mit der äussern, objectiven Welt beanspruchen zu wollen. Allein dem ist nicht so. Verfährt das philosophische Wissen auch völlig voraussetzungslos, so wird diese Voraussetzung doch immer festgehalten werden müssen, dass das Weltbewusstsein der Philosophie die zu Bewusstsein gekommene Welt bedeute. Es kann und darf der Philosophie niemals beikommen, dass ihr Weltbewusstsein nicht die zu Bewusstsein gekommene Welt bedeute, dass ihre Gedankenwelt nicht mit dem Weltgedanken übereinstimme, sonst hätte sie ja gleich von vornherein zugestanden, dass alle ihre Speculationen auf Willkür beruhten, reine Phantasmen seien, welche an die Wahrheit keinerlei Anspruch erheben dürften. Dass die Philosophie voraussetzungslos verfahren und von allem gegebenen und von aussen kommenden Wissen absehen will, das hat nur die Bedeutung, dass sie ihrerseits nur die reine, unbeeinflusste Wahrheit bieten wolle, dass jedoch ihre Gedankenwelt mit dem Weltgedanken — wenn ein solcher überhaupt möglich ist, — so gewiss übereinstimmen müsse, als Wahrheit Wahrheit ist und für alle Ewigkeit bleiben wird.

2. Eine andere Frage ist freilich die: Ist ein wahrhaft objectives Wissen von der Welt ausser uns überhaupt möglich; beruht nicht alles unser Wissen, auch die angeblich von aussen stammende, durch die Sinne vermittelte Erkenntniss auf der eigenthümlichen Veranlagung unserer Subjectivität? Können wir ausser dieser Subjectivität überhaupt noch etwas wissen? Die rein auf dieser Subjectivität beruhende Philosophie hat die Frage von jeher verneint. Unser Wissen, bedingt durch unsere Subjectivität, sieht und erkennt nichts weiter, als was dieser Subjectivität angemessen ist. Das Ich glaubt eine Welt ausser sich zu erblicken und sieht in allem seinem Erforschten und Erlernten doch nur sich selbst; es glaubt, einen festen unbezweifelbaren Bestand zu besitzen und siehe! Alles ist unsicher, dreh- und deutbar und verwandelt sich im Handumdrehen auch in sein Gegentheil; wir glauben in die innerste Tiefe der Welt einen Blick zu thun und schauen nur in das eigene Herz.

Ein solches Wissen der Subjectivität ist kein ursprüngliches. Zunächst nimmt das gläubige Gemüth alles, was sich der Betrachtung darbietet, als volle Wirklichkeit, als baare Münze des Wissensschatzes, wenn auch nicht gerade prüfungslos, so doch als das rohe Gestein, aus welchem durch Sichtung und Läuterung das Metall gewonnen und Münzen geprägt werden können. Allein dieses Metall wird gar zu verschieden angeschaut, erkannt und benannt. Man begnügt sich nicht damit, dasselbe gesondert dargestellt zu haben, man sucht es in seine Urbestandtheile aufzulösen, seine Porosität, seine ewig wechselnden Formveränderungen geben der Scheidekunst des Denkens die analytischen Reagentien an die Hand, um dasselbe bis in die kleinsten Theile aufzulösen, die in fortgesetzter Analyse ihres Werthes und ihres Bestandes schliesslich unter der Hand verflüchten und gleichsam ins Nichts zurücksinken. Da erst wird das Bewusstsein, welches allen diesen Manipulationen von Urbeginn

an gefolgt war, bedenklich. Wie wenn alles Aeussere blosser Schein und die Subjectivität, welche alle diese Kunststücke vollbracht hat, das einzig Wahre an der Sache wäre? Nichts ist von allen diesen Gedankenoperationen am äussern Objecte übrig geblieben als das Denken selbst und dieses Denken kann mit den Objecten schliesslich machen, was es will. Das Denken immer noch auf das Object zurückgreifend oder ganz in sich selbst versenkt, erzeugt auf diese Weise die verschiedensten Formen der Subjectivitäts-Philosophie. Im griechischen Alterthume waren dies vorzugsweise die drei Formen: Sophistik, Skeptik und Mystik, und in der Philosophie der Neuzeit: Individualismus, Kriticismus und Subjectivismus.

3. Die Sophistik ist wohl die älteste Form der Subjectivitätsphilosophie. „Die bisherigen Philosophen setzten stillschweigend voraus, das subjective Bewusstsein sei an die objective Wirklichkeit gebunden; die Quelle unserer Erkenntniss sei die Objectivität. In den Sophisten tritt ein neues Princip auf, das Princip der Subjectivität, — die Ansicht, die Dinge seien so, wie sie dem Ich erscheinen, eine allgemeine Wahrheit gebe es nicht. Vorbereitet war dieser Standpunkt schon durch die bisherige Philosophie. Die Heraklitische Lehre vom Flusse aller Dinge, die Dialektik Zenos gegen die Erscheinungswelt bot Waffen genug zu einer skeptischen Bestreitung aller festen und objectiven Wahrheit und auch in der Anaxagoreischen Lehre vom νοῦς war dem Principe nach das Denken bereits als das Höhere gegen die Objectivität gesetzt. Auf diesem neueroberten Felde tummelte sich nun, mit knabenhaftem Uebermuthe sich an der Bethätigung der Macht der Subjectivität ergötzend und alle objectiven Bestimmungen mit den Mitteln einer subjectiven Dialektik zerstörend, die Sophistik herum. Das Subject erkennt sich als das Höhere gegen die objective Welt, besonders gegen die Gesetze des Staates, das Herkommen, die religiöse Ueberlieferung, den volksthümlichen Glauben; es versucht, der objectiven Welt seine Gesetze

vorzuschreiben; und statt in der gegebenen Objectivität die historisch gewordene Vernunft zu sehen, erblickt es in ihr nur einen entgeisteten Stoff, an dem es seinen Muthwillen ausübt". „Die Sophistik ist die im ganzen sittlichen, politischen und religiösen Charakter des damaligen hellenischen Lebens wurzelnde, vielfach verzweigte, geistige Zeitrichtung". (Schwegler.) Und wenn die Sophistik weiter keinen Nutzen gehabt und gebracht als zu zeigen, wie die Philosophie, obschon in der Abgeschiedenheit des innern Wesens und Lebens geboren und erzogen, dennoch mit dem gesammten Wissen und Leben der äussern Welt im engsten Zusammenhange stehe, so hätte sie schon genug geleistet. Allein es wird nicht abzustreiten sein, dass die Sophistik eine bestimmte und berechtigte Phase im Entwicklungsgange der Philosophie bilde. Die Subjectivitätsphilosophie, welche bei Zeit und Gelegenheit ebensogut wie jede andere gehört zu werden verlangen darf, wird zunächst von einer doppelten Anschauungsweise ausgehen können; entweder betrachtet sie die Welt im Sinne der Sophistik, indem sie sagt, ja es ist eine Welt, allein diese ist nicht so, wie sie sich giebt, sondern wie wir sie nehmen, oder aber sie sagt im Sinne der Skeptik, die Welt ist weder so, wie sie sich giebt, noch wie wir sie nehmen; wie sie ist, und ob sie ist, können wir nicht wissen.

4. Man könnte sich versucht halten, noch eine andere Form der antiken Philosophie den Lehrmeinungen zuzuzählen, welche in der Subjectivität des Bewusstseins ihre Wurzel haben, nämlich die Hedonik Epikurs; allein diese Philosophie verfolgt lediglich einen praktischen Zweck, durch Begriffe und Beweise ein glückliches Leben zu bewirken; die hergebrachte Weltanschauung wurde hierdurch zwar stark alterirt, aber nicht negirt. Ganz anders die Skeptik; diese ist eine vollendete Subjectivitäts-Philosophie, welche sich „in der völligen Abbrechung der Brücke zwischen Subject und Object, in der Leugnung aller objectiven Wahrheit, Erkenntniss und Wissenschaft, in der vollendeten Zurück-

ziehung des Wissens auf sich selbst und sein subjectives Fürwahrhalten kundgiebt". So weit ist freilich die Sophistik nicht gegangen. Im Gegentheil; diese objective Wahrheit, Erkenntniss und Wissenschaft war so recht ihr Feld, auf welchem sie sich gleich einem ungezügelten Ross herumtummelte; sie meinte nur, wahr sei Alles, was man dafür ausgiebt. Selbst wenn ich behaupte, das Weisse ist schwarz oder das Schwarze weiss, so ist das auch wahr, wenn ich es mir nur selbst und der Welt plausibel zu machen im Stande bin. Die Quelle aller Wahrheit ist allein die menschliche Subjectivität. Von dieser Annahme bis zur Skepsis war nur ein kleiner Schritt. Wenn unser Wissen von der Welt keinen festern Halt, keine sichere Basis hat als die subjective Willkür, welche alles zu vertheidigen und alles zu widerlegen vermag, dann ist es schlecht um dasselbe bestellt, dann besitzen wir in der That kein Kriterium mehr, durch welches die Wahrheit unserer Erkenntniss für uns zur Gewissheit wird, dann vermögen wir in der That nichts zu wissen, nicht einmal das, dass wir nichts wissen. Freilich trägt ein so straff gespannter Subjectivismus schon die Keime seiner Auflösung in sich selbst. Wissen wir nicht einmal das, dass wir nichts wissen, so wendet sich die Negation des Nichtwissens gegen sich selbst, um alles Wissen in seiner Integrität und Immunität wieder herzustellen.

5. Die beste und edelste Form der Subjectivitätsphilosophie ist die Mystik des Alterthums, wie sie ihre reinste und reichste Ausbildung im Neuplatonismus empfangen hat. Die Betrachtung steigt hinab in die Tiefen des Geistes, um von da die geheimsten Schätze der Gedankenwelt heraufzuholen. Der Aussenwelt, mit welcher die Philosophie durch Sophistik und Skeptik in Zwiespalt gerathen war, hat sie sich gänzlich entledigt, sie hat nur noch sich selbst und was in den Schachten des Gedankens verborgen liegt; sie schaut nicht mehr um sich, sondern nur noch in sich. Die Negation der äussern Welt, welche übrigens durch Sophistik und Skeptik bereits vorgebildet und vor-

bereitet war, führt nicht zu reiner Negation alles Wissens, sondern zur Wiederherstellung desselben aus dem eigenen Innern, zur Position der Subjectivität mit allem ihrem Inhalte. Die Thätigkeit der Philosophie ist nun nicht mehr Betrachtung oder Entwicklung, sondern geheimes Schauen. „Das Subject sucht des Absoluten sich zu bemächtigen, es unmittelbar innerhalb seiner selbst, des Subjects, zu haben, d. h. nicht durch objectives Erkennen, durch dialektische Vermittlung, sondern unmittelbar durch eine innere mystische Steigerung des Subjects in der Form des unmittelbaren Schauens". Alle Unterschiedenheit zwischen Erkennendem und Erkanntem muss aufhören; die Vernunft darf nur sich selbst schauen und selbst über dieses Anschauen ihrer selbst, innerhalb dessen Subject und Object einander noch als Getrenntes gegenüberstehen, müssen wir hinweg zu kommen suchen; „die höchste Stufe des Erkennens ist ein Schauen des Höchsten, des einen Princips der Dinge, in welchem alle Trennung zwischen ihm und der Seele aufhört, die Seele in reiner Verzückung das Absolute selbst berührt, sich von ihm erfüllt und erleuchtet fühlt. Ist Jemand zu dieser wahrhaften Einigung mit dem Göttlichen gelangt, so ververachtet er selbst das reine Denken, welches er sonst liebte, weil doch dieses Denken nur eine Bewegung war, eine Differenz zwischen dem Schauenden und dem Geschauten voraussetzte". (Schwegler) Die mystische Versenkung in die Gottheit oder das Eins, dieses sich unmittelbare Versenken und Versetzen in den höchsten Gedanken ist es, was die Eigenthümlichkeit dieser reinsten und höchsten Subjectivitäts-Philosophie ausmacht.

5. Im Grunde genommen ist die gesammte neuere Philosophie Subjectivitäts-Philosophie, da sie alle Gewissheit des objectiven Seins nur im subjectiven Denken sucht und sieht. „Denk ich, so bin ich", das war der Satz, von welchem ihr Urheber ausgegangen war und dem alle seine Nachfolger bis in die Jetztzeit hinein treugeblieben sind. Zur reinen Objectivität konnte man nur noch gelangen, in-

dem man in unabweisbarem, alle Denkthätigkeit beherrschenden Bestreben, Denken und Sein, Subjectivität und Objectivität, Ich und Welt in Eins setzte, und diese erstrebte und erlangte Einheit aus der Subjectivität heraus in die Objectivität verlegte. Wir werden ja wohl auch noch von dieser Objectivitätsphilosophie zu reden haben. Zunächst handelt es sich um die innerhalb der Subjectivität verbleibenden und verlaufenden Philosophien. Bei dem viel klareren und weiteren Ausblick der modernen Weltanschauung wollten Sophistik und Mystik nicht mehr gedeihen und auch die Skeptik hat nur noch einen einzigen, namhaften Vertreter aufzuweisen. Dagegen ist es gewiss nicht blosser Zufall, dass gerade der scharfsinnigste und universellste Philosoph der Neuzeit, Immanuel Kant, ein Subjectivitäts-Philosoph war.

Die Subjectivität in der Neuzeit geht aus vom Ich, als Gegenstück zur Philosophie des Alterthums, welche von der Aussenwelt ihren Ausgangspunkt genommen hatte. Das Alterthum hat vorzugsweise den Weltgedanken, die Neuzeit die Gedankenwelt auszubilden und auszubauen gesucht. Zunächst tritt das Ich als Einzelwesen, als Individuum auf, seine Philosophie ist Individualitäts-Philosophie. Diese lässt Ich und Welt noch einander gegenüber bestehen und fragt nun, wie kann das Ich als die rein geistige Individualität von einer materiellen Welt etwas wissen? Sie fasst also das Ich noch nicht als die Welt selbst, sondern nur mehr erst in seinem Verhältnisse zur Welt.

In gewissem Sinne waren auch die Sophisten Individualitäts-Philosophen. Ihr Ich war jedoch nur das Ich der Erfahrung nnd noch nicht wie hier das Ich der Speculation. Sie hatten noch zur Voraussetzung die vielen Ich, die Speculation kennt nur ein Ich. Gleich an der Spitze der modernen Philosophen marschiren drei solcher Individualitäts-Philosophen: Cartesius, Geulinx und Malebranche. Ihre Aufgabe ist die Lösung des Räthsels: Wie kommt es, dass die innere Gedankenwelt dem äussern Weltgedanken

conform verläuft? Die wahre Lösung, wie sie die moderne Wissenschaft an die Hand giebt und in der analogen Bildung, Entwicklung und Beziehung von Sein und Denken liegt, war ihnen noch verschlossen. Von ihrem Standpunkt aus war bei der gänzlichen Verschiedenheit von Sein und Denken, von Materiellem und Spirituellem, von Welt und Vernunft die Möglichkeit eines natürlichen Ueberganges, eines unmittelbaren Verkehrs, eines Gedankenaustausches zwischen der äussern und innern Welt und damit die Ueberzeugung von der Gewissheit unseres Wissens von der äussern Welt nicht zu finden.

Dass es einen Gott gebe, ist dieser Philosophie unmittelbar gewiss, denn sein Begriff fällt mit seiner Existenz unmittelbar zusammen. Der Begriff des allerrealsten Wesens, zu welchem die Existenz mit Nothwendigkeit gehört, kann gar nicht von mir stammen, sondern muss mir von Gott selbst eingegeben sein. Dieser Gott, meint Cartesius, kann uns doch nicht täuschen wollen, indem er uns eine Welt vorspiegelt, die gar nicht existirt. Geulinx dagegen meint, dass Aeusseres und Inneres von Gott wie zwei gleichlaufende Uhren eingerichtet seien, derart, dass bei „Gelegenheit“ eines von aussen kommenden Eindrucks die nothwendige innere Affection und Reaction erfolge. Malebranche seinerseits will, um das Räthsel zu lösen, Alles in Gott selbst schauen als dem höhern Medium zwischen Ich und Aussenwelt, als dem Orte aller Geister, als dem Urheber aller Ideen, Empfindungen und Willensmeinungen. Heutzutage hat man für solche Lehrmeinungen gar kein Verständniss mehr.

6. Leider geht es uns mit der reinen Subjectivitäts-Philosophie, dem Kriticismus eines Kant und Subjectivismus eines Fichte nicht viel besser. Es ist vergebens, sich heutzutage derart in diese Lehrmeinungen hineinzudenken, dass wir dieselben ohne Anstand und Einschränkung als die natürliche und richtige Anschauung der Dinge hinzunehmen geneigt sein könnten. Auch Kant hat

den Uebergang zwischen Ich und Welt nicht zu überbrücken, hat den Weg von der Subjectivität zur Objectivität noch nicht zu finden vermocht. Die Objectivität der Dinge wenn auch nicht geradezu leugnen, jedoch ihre Wissbarkeit kritisch bezweifeln und zerstören wollen, das heisst nicht den Knoten lösen, sondern ihn zerhauen. Die Kant'sche Philosophie ist kritische Subjectivitätsphilosophie. Was hilft uns alles aus der Objectivität stammende scientivische und empirische Wissen, wenn die Kritik nur darauf ausgeht und darin gipfelt, dass wir vom Objecte gar nichts wissen können? Kant bleibt trotzdem der grosse Regenerator der Philosophie, der Stoff und Form der Philosophie in ihrer Gesammtheit kritisch gesichtet, scharf abgegrenzt und systematisch aufgebaut hat. Er hat der Subjectivität des Denkens, welche sich im einseitigen Realismus oder einseitigen Idealismus zu verlieren drohte, wieder zu ihrem Rechte verholfen, wenn auch auf die Gefahr hin, selbst wieder in die Einseitigkeit der Subjectivität zu verfallen; freilich liegt allem dem die richtige Anschauung zu Grunde, dass sowohl Weltgedanke als auch Gedankenwelt nur innerhalb der menschlichen Subjectivität anzutreffen seien; — analytisch zu erforschen, was sie in der objectiven Wirklichkeit bedeuten, ist nicht die Aufgabe der Philosophie.

Alle unsere Erkenntniss, alles unser Wissen ist nach Kant das Product zweier Factoren, des erkennenden Subjects und des erkannten Objects. Im Subject haben wir die Form, im Object den Stoff oder Inhalt aller Erkenntnisse; denn was uns das Object der Erfahrung liefern kann, ist nur ein unendlich Mannigfaltiges ohne Zusammenhang, ohne Einheit, ohne Synthesis; erst durch die zusammenfassende Erkenntniss des Subjects enthält die Mannigfaltigkeit des Erfahrungsmaterials seinen Zusammenhang, seine Einheit, seine Synthesis. Ist nun diese Erkenntniss, dieses Wissen der genaue Abdruck, die vollständige Wiedergabe der Dinge und Thatsachen an sich, wie sie in der äussern Gegenständlichkeit sich darstellen? Die Kant'sche Kritik

antwortet auf diese Frage mit einem entschiedenen Nein! Nachdem solche Erfahrungsbegriffe und Thatsachen ihren Weg durch das Medium der subjectiven Erkenntniss genommen, ist mit denselben eine ganz entschiedene Wandlung und Veränderung vorgegangen. Sind es Wahrnehmungen der Sinne, welche in die Innerlichkeit der Subjectivität aufgenommen werden und als Verstandesbegriffe gefasst wieder auftauchen, so sind dieselben durch Raum und Zeit, zwei rein subjective Formen des Anschauungsvermögens, gänzlich umgestaltet und in ihrem Wesen alterirt worden.

Schreitet man nun weiter und macht die Anschauungen zum Objecte unserer Verstandesoperation, so treten die Kategorieen hinzu; dieses sind die reinen und ursprünglichen Formen des Verstandes, welche alle Mannigfaltigkeit der Erfahrung als schätzbares Material verwerthen und ihm diejenige Gussform verleihen, in welcher es im Leben sich vor- und darstellt. Was bleibt demnach von den Dingen und Thatsachen übrig? Nichts, gar nichts, was Gegenstand unseres Wissens wäre oder werden könne. Die Objectivität erscheint völlig in die Subjectivität aufgelöst. Wir glauben, die dingliche Natur in ihrer Einheit und Allheit, in allen ihren positiven und negativen Bestimmungen, in ihrer Substantialität und ihren Wechselbeziehungen, in ihren Möglichkeiten und Nothwendigkeiten erfassen zu können, und wenn wir genauer zusehen, so hat doch nur unser Verstand alle diese Formen zu diesem Conglomerat von Erscheinungen hinzugethan. Freilich fusst alle unsere Erkenntniss auf diesen Erscheinungen, alles unser Wissen auf Erfahrung; doch wir erfahren hierdurch nicht, was die Dinge sind, sondern nur, dass sie sind.

7. Das Verdienst, wenn es ein solches ist, den Kriticismus Kants in die reinste Subjectivitätsphilosophie umgewandelt zu haben, gebührt Fichte. Allein Verdienst oder nicht — consequent war es jedenfalls. Was soll uns das Ding an sich, das uns gänzlich unbekannt bleibt, das weder Erkenntniss noch Wissen zu liefern vermag? Dieses

Ding an sich ist ein leerer Schatten, der vor dem Lichte wahrer Erkenntniss in die Kategorie des Nichts versinken muss. „Alles ist reine Subjectivität, ist Ich", damit ist der Grundgedanken der Fichte'schen Philosophie gegeben. Es ist richtig, meint Fichte, dass in jeder Erfahrung Ich und Ding, Intelligenz und Gegenstand, Erkennendes und Erkanntes vorkommt; allein sie können doch nicht beide neben einander existiren, — Eines widerspricht dem Andern, Eines hebt das Andere auf — welchem von beiden gebührt nun aber die höhere Existenzberechtigung? Was wir von Dingen zu halten haben, wissen wir schon durch Kant; also nicht im Ding, sondern allein im Ich liegt alle Wirklichkeit und darum auch alle Wahrheit; es ist alles nur ein universelles Ich; — was ausserhalb des Ichs das Ich zu beschränken scheint, ist nur des Ichs Selbstbeschränkung. „Ich bin Ich und setz' ich mich selber als nicht gesetzt — nun, so hab' ich ein Nicht-Ich gesetzt". Dieses schlechthin gesetzte, auf sich selbst gegründete Ich ist der Grund alles Erkennens und alles Handelns im menschlichen Geiste, mithin an und durch sich selbst der reine und einzige Grund und Quell aller theoretischen und aller praktischen Thätigkeit. Das Ich setzt sich selbst, es ist Subject und Object, es ist Handlung und Product der Handlung in einer und derselben Beziehung; es ist der Inbegriff aller Realität. Das Ich ist reine Action sowohl im Theoretischen als im Praktischen; indem es sich selbst setzt, setzt es sich in demselben Momente auch das Nicht-Ich gegenüber. Dieses Nicht-Ich ist alles dasjenige, was das Ich nicht ist, das Ich ist aber Alles in Einheit und Untheilbarkeit. Setzt es das Nicht-Ich, so wird dadurch das Ich, setzt es das Ich, so wird dadurch das Nicht-Ich aufgehoben; allein setzend oder gesetzt, Ich oder Nicht-Ich, — die Identität des Bewusstseins kann nicht aufgehoben werden. Das Ich sucht und findet den Ausweg aus diesem Dilemma: Ich und Nicht-Ich, Sein und Nicht-Sein, Realität und Negation setzen sich gegenseitig nicht aufhebend, sondern beschränkend. Das Ich setzt sich

eingeschränkt durch das Nicht-Ich, und durch diese gegenseitige Einschränkung bestimmt das Ich das Nicht-Ich und das Nicht-Ich hinwiederum das Ich. Ist jede Bestimmung Einschränkung, so ist jede Einschränkung auch Bestimmung. Als die Summe aller Realitäten ist das Ich die Substanz, welche die Accidenzen als ihre Bestimmungen aus sich entlässt. Fichte ist der Spinoza der Subjectivität.

8. In dieser allzustraff gespannten Einseitigkeit der Subjectivität fühlte sich Fichte schliesslich selbst nicht mehr so ganz behaglich. Ohne dass er es wusste und zugeben wollte, hatte sich die eigene Philosophie späterer Gestalt in ihr Gegentheil umgewandelt. Eine solche losgetrennte, alle Objectivität negirende und vernichtende Subjectivität ist nicht die rechte; in welcher Gestalt sie auch auftreten möge, sie trägt stets den Todeskeim in ihrem Innern, und schliesslich wird die Spitze ihrer subjectiven Dialektik, womit sie die Objectivität zu negiren und zu beseitigen suchte, sich gegen sich selbst wenden und die eigene Existenz zerstören. Die Sophistik hatte diese Selbstvernichtung schon vollzogen, indem sie alles objective Wissen vom subjectiven Belieben abhängig machte. Ist jede Auffassung die rechte, so ist auch ebensogut eine jede Auffassung die unrechte. Die Skeptik, die von nichts wissen will, selbst davon nicht, dass sie nichts weiss, hat sich in den circulus vitiosus begeben, dass sie ihren eigenen Zweifel bezweifelt, mithin alles Wissen wieder herstellt. In dem mystischen Dunkel vermag erst recht kein vernünftiger Mensch auszuhalten, da ihn jeder Nasenstüber, jeder Ellenbogenstoss in die nakte und brutale Wirklichkeit zurückruft. Die neuern Individualitätsphilosophen mussten jedesmal Gott zu Hülfe rufen, um irgend eines Wissens gewiss zu werden. Wer sagt ihnen aber, dass dieser ihr Gott auch der rechte sei, und dass er sie nicht doch täusche?

Um der Wahrheit die Ehre zu geben, verhält es sich mit Kants Kritik nicht viel anders und besser als mit der Skeptik; sie wendet sich ebenso gut zerstörend gegen sich

selbst wie gegen die Aussenwelt. Die Annahme, dass alle Form unseres Wissens aus dem Innern stamme, ist durch nichts verbürgt, und wenn auch — die verblassten, abstracten, völlig farb- und gestaltlosen Formen des Denkens sind mit den lebensvollen, schwellenden, strahlenden, in lauter Schwung und Glanz sich dargebenden Formen der Dinge gar nicht in Vergleich zu bringen. Die erst in dem Verkehr mit den Dingen erweckten und erworbenen Denkformen sind doch nicht gleichzeitig auch die Formen der Dinge. Man kann doch nicht aus der logischen Kategorie der Quantität und Qualität alle die Quanta und Qualitäten der Dinge ableiten wollen, ebensowenig aus der Relation und Modalität ihre Beziehungen und Wechselbeziehungen sowie alle ihre Existenzbedingungen. Bin ich meines Denkens über das Wesen der Dinge nicht gewiss, dann bin ich auch meiner Denkthätigkeit und Denkkraft überhaupt nicht gewiss; täuscht mich mein Denken, welches mir eine Welt mit dieser Anschaulichkeit, mit dieser Handgreiflichkeit vorspiegelt, wer sagt mir denn, ob mich der subjective Geist nicht auch immer und überall belügt und betrügt! — Da bliebe uns schliesslich nichts anderes mehr übrig, als alles Denken alsbald gänzlich einzustellen. Dieser Vorwurf aber trifft den reinen Subjectivismus in noch viel schärferer Weise als den Kriticismus Kants.

Die Objectivität.

1. Nicht anders, die wahre Subjectivität ist auch die wahre Objectivität. Wo Subjectivität und Objectivität, wo Sein und Denken, wo Realität und Idealität nicht übereinkommen, wo Eines am Andern nicht Verständigung, Beleuchtung, Bewahrheitung sucht und findet, wo sie einander zu widersprechen, wo sie sich gegenseitig aufzuheben und aufzulösen scheinen, da muss isgendwie ein Rechenfehler, eine Einseitigkeit oder eine im historischen Entwicklungsgange liegende Beschränktheit des Denkens vorliegen, über welche wir hinauszukommen trachten müssen. Wie es nun eine einseitige Subjectivitätsphilosophie, so giebt es aber auch eine einseitige Objectivitätsphilosophie, der wir, um die Objectivität genauer kennen zu lernen, nunmehr unsere Betrachtung zuwenden müssen. Der Anfang aller Philosophie war eben diese reine Objectivitätsphilosophie. An sich denkt der Mensch, so lange es sich nur um das Denken handelt, zu allerletzt. Solche lediglich auf das Object sich beschränkende Philosophien, in welche das Subject entweder noch ganz in Bewusstlosigkeit versunken oder mit Absicht wieder versenkt erscheint, hat das Alterthum vorzüglich drei Arten: den materialistischen, formalistischen und den reinen ontologischen Objectivismus. Auch die neuere Philosophie setzt von ihrem Standpunkte ausgehend drei Arten entgegen: den Substantialismus, die Monadologie und die reine Objectivitätslehre.

2. Die erste Frage, welche die noch immer im Stande der Kindheit befindliche Philosophie sich vorlegte, war die: Woraus ist alles das, was wir in der Welt wahrnehmen, gemacht und geworden? Die Antwort war, wie sie gar nicht anders ausfallen konnte: Aus irgend einem Stoffe. Auf die weitere Frage nach der Beschaffenheit dieses Stoffes, ob es einen ob es mehrere Urstoffe gegeben, darüber waren die Jonischen Hyliker verschiedener Ansicht. Einmal angeregt hatte das gewandtere und tiefere Denken bald herausgefunden, dass auf diesen wandelbaren, in's Unendliche theilbaren Stoff kein Verlass sei, und man unmöglich in seinen veränderlichen Massen das unveränderliche Material, aus welchem alles geworden und gebildet sei, anschauen könne. Die Gedankenanalyse des Stoffes gelangte auf diese Weise zu der Atomenlehre, welche auch heute noch oder vielmehr heute erst recht als die Auflösung des Räthsels aller Wirksamkeit der Kräfte, alles Entstehens, Bestehens und Vergehens in hohem Ansehen steht.

Dieser materialistischen stellt sich die reine, formalistische Objectivitätsphilosophie gegenüber. Ihren abstractesten Ausdruck hat dieselbe im Pythagoräischen Lehrprincipe gefunden: „Alles ist seinem Ursprunge nach Zahl. Alles Maass, alle Symmetrie, alle Schönheit und Harmonie des Weltalls ist Zahl. Die Zahl ist nicht nur das oberste Gesetz des Weltalls, sondern auch des praktischen Lebens. Alle quantitativen und alle qualitativen Verhältnisse laufen aus in die reinen, mathematischen Formen und diese wieder in Zahlen. Die Zahlen sind nicht etwa nur die Urbilder, sondern auch die Substanzen der Dinge. Alles ist Zahl und ist hervorgegangen aus der Zahl.“ „Die Pythagoräische Philosophie sucht in den Dingen nicht nur den Stoff, sondern auch die Eigenschaften der Dinge, und eben das gehört zu den wesentlichen Eigenthümlichkeiten des Pythagoräischen Standpunktes, dass die Unterscheidung von Form und Stoff noch nicht vorgenommen, dass in den Zahlen, worin wir freilich nur einen Ausdruck für das Verhältniss der Stoffe zu sehen wissen, unmittelbar das Wesen und die Substanz des Wirklichen gesucht wird.“ (Zeller.)

Für die reine Formphilosophie der Objectivität war zur Zeit in Griechenland, so lange man noch nach den Urbestandtheilen und dem Herkommen der Dinge suchte, die Zeit noch nicht gekommen. Zunächst musste das fortschreitende Denken sich die Frage vorlegen: Vielleicht ist das Urwesen und der Urbestand der Dinge weder ein bestimmter Stoff, noch eine bestimmte Form, welche ob des ewigen Wechsels und Werdens, Entstehens und Vergehens gar nicht zu fassen sind — vielleicht ist es irgend ein Urprincip, auf welches alle die Stoffe und Formen als ihren wahren Bestand und ihre wahre Wesenheit zurückgeführt werden müssen? Die Beantwortung konnte nun und ist auch nach zwei Richtungen hin geschehen, nach der Seite des Seins und des Werdens. Die Eleaten sagten: nur das Sein ist, das Nichtsein des Werdens ist gar nicht. Heraklit sagte: nur das Werden ist, es giebt gar kein Sein.

Diese ontologische Auffassungsweise der Eleaten ist besonders wichtig, da sie zu allen Zeiten in den Systemen der Objectivitätsphilosophie wieder zum Vorschein kommt. Dagegen ist dieses reine Werden des Heraklit, welches alles Seins ermangelt und an keinem Ende zu fassen und festzuhalten war, auch nicht fortbildungsfähig und steht in der Geschichte der Philosophie als Unicum da. Dieses Sein ohne Werden ist freilich auch ein gar abstruses, nur mit dem Denken zu fassendes Etwas, allein es mündet in den Begriff des All-Eins (ἓν καὶ πᾶν) einer der edelsten und fruchtbarsten Gedanken der ganzen Philosophie. Erhebt sich nun gar diese ontologische Objectivitätslehre zum Standpunkte eines Parmenides, der von seinem Sein alle Zeitlichkeit und Vergänglichkeit, alle Theilbarkeit und Verschiedenartigkeit, alles Werden und alle Bewegung ausschliesst und ihm nur die eine einzige positive Bestimmung, das Denken beilegt — „Sein und Denken sind ihm Eins und Dasselbe“ — dann ist diese Objectivitätsphilosophie zum wenigsten bereits im Principe fertig, wie sie erst in der allerneuesten Zeit, in Hegel den höchsten Triumph feiert. Gelegentlich wollen wir hier bemerken, dass die Philosophie, wie das ja auch in der Natur der Sache liegt, im Grunde wenig neue Gedanken zu Tage fördern kann. Es wird kein Gedanke erdacht und ausgesprochen, der nicht schon zehn mal eben so gut und eben so präcise zur Geltung gebracht worden wäre. Die Methode ist es, das System, welches die hervorstechendste Eigenthümlichkeit einer jeden Einzelphilosophie ausmacht.

Mit dem immer reger werdenden Sich-auf-sich-selbst-Besinnen, mit der immer mehr fortschreitenden Vertiefung des Gedankens hat im Alterthum die reine Objectivitätsphilosophie nicht mehr recht gedeihen wollen. Der Gedanke war im Alterthum von der Objectivität ausgegangen und zu sich selbst gekommen, während in der Neuzeit der Gedanke von sich selbst ausging, um von hieraus eine Brücke zur Objectivität hinüber zu schlagen. Sobald einmal dieses

Gebiet der reinen Objectivität erreicht war, hatte das philosophische Denken gerade in der Neuzeit seine ganz besondere Stärke darin gesucht und gesehen, sich völlig in die Objectivität zu versenken und darin mit dem letzten Reste seiner Subjectivität aufzugehen — Systeme der Objectivitäts-Philosophie zu schaffen, welche zu den höchsten weltbewegenden, alle Ewigkeit überdauernden Grossthaten menschlicher Geistescapacität gerechnet werden müssen, Systeme von solcher Tiefe und Weite, dass darin die reichsten und werthvollsten Gedankenschätze, welche die Philosophie je aus den untersten Schachten des Geistes geschürft und geschöpft hat, aufgenommen werden konnten.

Die Objectivitätsphilosophie der Neuzeit unterscheidet sich ganz wesentlich von den ähnlichen Systemen des Alterthums. Das Alterthum von der äussern, die Neuzeit von der innern Weltbetrachtung ausgehend, bietet uns das Alterthum die Objectivität des Weltgedankens, die Neuzeit die Objectivität der Gedankenwelt. Es war keine so schwere Aufgabe, den Weltgedanken, welcher an und für sich nur in der Objectivität angeschaut wird, sei es nun in einer Form, welche es wolle, rein objectiv darzustellen; viel schwerer war es, die Gedankenwelt, ein rein subjectives Moment, derart in die Objectivität einzuführen und hinzustellen, dass daneben alle Subjectivität völlig verschwunden und erloschen war — eine Aufgabe, welche nur die bevorzugtesten Geister unter den philosophischen Denkern zu lösen wagen durften.

4. Gleich an der Schwelle der neuern Philosophie treffen wir einen solchen Denker, welcher die Objectivität gleichsam wie mit liebenden Armen umfasst und sich ihr mit allem Sein und Denken derart hingegeben hatte, dass auch nicht ein Schatten subjectiven Empfindens, Wollens, Strebens mehr übrig blieb — eine Liebeshingabe des Denkens und Gedankens, wie sie in der Geschichte der Philosophie weder vorher noch nachher mehr vorgekommen ist. Das System, welches diesen reinsten Objectivitätsgedanken verwirklicht, ist der Substantialismus des Spinoza. Alles, was das Denken ist und thut, wird als ein Internum der externen Substanz betrachtet. Die Subjectivität des Denkes erlischt gänzlich, die Objectivität der Substanz bleibt allein bestehen.

Die Substanz ist dasjenige, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. dasjenige, dessen Begriff nicht des Begriffes und Begriffsvermögens eines Andern bedarf, von welchem sie gebildet werden müsste; die Substanz ist das In-sich-selbst-sein und Sich-selbst-begreifen der reinen Objectivität, in welcher alle Subjectivität des Denkens und Seins verloren und verschwunden ist. Das ist der allein richtige Sinn der 3. Definition der Ethik des Spinoza und damit liegt das ganze System nach seinem Inhalte und seiner Methode so gut wie fertig vor uns hingebreitet. Alles übrige folgt daraus mit „mathematischer" Nothwendigkeit. Die Substanz ist die Ursache ihrer selbst, weil sie Eins ist mit ihrer Existenz; denn wo hätte man sonst die Ursache ihrer selbst ausser ihr selbst zu suchen, da ausser ihr ja nichts weiter existirt, da sie selbst ja das Eins und das All ist. Die Substanz ist Gott, denn sie ist das absolut unbegrenzte und unendliche Wesen, das unendlich viele Bestimmungen (Attribute) enthält, von welchen jede eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, d. h. eine jede dieser Bestimmungen, welche der Verstand in der göttlichen Substanz wahrzunehmen glaubt, ist nicht eine neben der andern, sondern sie ist jederzeit der Ausdruck der ganzen Substanz. Wenn wir sagen, Gott ist die Liebe, so ist die Liebe Gott, wir haben Gott als die ewige, unendliche Liebe angeschaut. Ob diese Attribute der Liebe, Gnade, Barmherzigkeit Gott in Wirklichkeit beigelegt werden können, ist eine andere Frage, welche nur aus dem Begriffe der Substanz heraus ihre Beantwortung finden kann.

Was ist nun diese Substanz? Diese Substanz ist „die reale Ursache aller und jeder Existenz; sie ist alles wirkliche, unbedingte Sein, sie ist die alleinige Kraft des Seins,

aus welcher alles Endliche sein Dasein hat; ohne sie ist Nichts, mit ihr Alles, in ihr ist, da es neben ihr kein selbstständiges Sein geben kann, alle Realität befasst; sie ist nicht nur Ursache alles Seins, sondern alles Sein selbst; alles besondere Sein ist nur eine Modification (Individuation) der allgemeinen Substanz, welche vermöge innerer Nothwendigkeit ihre unendliche Realität zu einer unendlichen, alle denkbaren Formen der Existenz in sich umschliessenden Quantität des Seins ausbreitet" (Schwegler). Das sind zwar schon recht viele Bestimmungen der Substanz, welche übrigens noch sehr erweiterungs- und vermehrungsfähig wären, aber allesammt doch nur eins und dasselbe ausdrücken wollen: Die Substanz ist die reine und all-eine Objectivität an sich, ohne irgend welche Geltung oder Existenzberechtigung einer subjectiven Betrachtungsweise, ohne irgend welche positiven Bestimmungen, welche ihr Wesen nur verendlichen können; sie ist die Objectivität des Seins, welche bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem Attribute der Ausdehnung angeschaut wird. In Wirklichkeit sind aber auch diese keine gültigen, neben einander bestehenden Wesensbestimmungen, sondern nur Erscheinungsformen, sofern die Substanz als die Ursache aller Wirklichkeit angeschaut wird. Hier tritt die Unzulänglichkeit der reinen Objectivität zu Tage, indem, um weiter zu kommen und die ewig starre und unbewegliche Substanz in Fluss zu bringen, das subjective Moment des Denkens, wenn auch nur als wieder in der Objectivität verschwindendes Attribut hinzugezogen werden muss.

Die Substanz unter das Attribut des Denkens gestellt, modificirt sich in den Dingen. Ideen und Dinge sind die Modi der Substanz. „Unter dem Modus", sagt Spinoza, „verstehe ich die Erregungen (Affectionen) der Substanz oder das, was in einem andern ist, durch das es auch begriffen wird." Ist die Substanz das In-sich-sein und Durch-sich-selbst-begreifen, so ist eben der Modus das Sein im Andern, das Begreifen durch Anderes. Oder ist die Substanz die

unendliche Einheit alles Denkens und Seins — (Denken und Ausdehnung) so ist der Modus die Vielheit des Gedachten und Seienden; ist die Substanz die reinste Objectivität des All-Eins, so ist der Modus die subjective Betrachtungs- und Anschauungsweise derselben in ihrer Vielheit, davon jedes Ding oder Idee ein „Anderes" ist. Das ist das Geheimniss der so vielverschieden aufgefassten und besprochenen Beziehung der Substanz zu ihren Attributen und Modi. Wie steht es nun um diese Modi, haben dieselben eine gewisse und bestimmte Wirklichkeit? Für die subjective Erkenntniss gewiss, denn diese hat gar keine andere, kann gar keine andere haben als diese modale Anschauungsweise; diese Subjectivität erschaut alles nur in seinem Anderssein, in seiner Vielheit und Verschiedenheit; aber auch rein objectiv angeschaut hat der Modus eine gewisse Wirklichkeit als Affection, Erregung, Aufwallung der Substanz; er hat Wirklichkeit, aber nur momentane Wirklichkeit.

Unter den Modis sind also zu verstehen die einzelnen, individuellen Formen des Daseins, in welchen das allgemeine Sein der Substanz sich besondert. Die Modi verhalten sich zur Substanz wie die Wellen zum Meere, als stets schwindende, nie seiende Gestalten. Ein selbstständiges Für-sich-sein hat das Endliche nicht. Es existirt, weil eine Production unendlicher Einzeldinge auch zu der unbegrenzten, productiven Thätigkeit der Substanz gehörte; aber es hat keine eigene Wirklichkeit, es existirt nur an der Substanz und durch die Substanz. Wie das Endliche aus dem unfreien, völlig willenlosen Wesen der Endlichkeit, aus der nothwendigen Natur der Substanz hervorgeht, so kehrt es auch alsbald wieder zur Substanz zurück und ist, als wäre es nie gewesen; allein dieser flüchtige Moment genügt zur Manifestation des Endlichen sowohl seinem Begriffe als auch seiner Existenz nach. Auch der Moment erscheint der endlichen Betrachtung gegenüber als Ewigkeit, zumal, wenn diese Betrachtung das Endliche in seinem Zusammenhange zu erkennen trachtet.

Alle die einzelnen Dinge sind Wirkungen der Substanz oder Gottes; sie sind Modi und Modificationen der göttlichen Attribute, zwar für die Ewigkeit der göttlichen Substanz nur momentane Erscheinungen, nur Augenblicksbilder, die wie der Punkt in der Unendlichkeit des Raumes und wie der Moment in der Ewigkeit der Zeiten gar keine Dauer und Ausdehnung haben, jedoch für die zeitliche und irdische Existenz und Betrachtungsweise recht bedeutungsvolle Daten abgeben und als eine ganze, gewaltige und überwältigende Welt erscheinen. Die Dinge in Gott, sub specie aeternitalis angeschaut, erscheinen sie wieder, völlig aufgelöst in der einigen und einzigen, ewig sich gleichbleibenden, ewig unveränderlichen und ruhigen Substanz. Wie aber aus der ewigen Ruhe die stete Unruhe, aus dieser Unveränderlichkeit der stete Wechsel, aus dem ewig sich gleichbleibenden Sein das in ewigem Flusse befindliche Werden, aus dem einen und einzigen Wesen die unendliche Vielheit der Dinge mit allem, was sie thun und leiden, hervorgehen und sich herausbilden könne, das hat Spinoza nicht zu erklären vermocht, und wird auch Niemand aus seinem Systeme heraus zu erklären vermögen.

5. Diesen Widerspruch des Seins und Werdens, der Ruhe und Bewegung, des Eins und des Vielen, sucht die Monadenlehre Leibnitzens zu lösen. Dasjenige, was der Spinozistischen Substanz ganz abgeht, die wirkende Kraft, stellt Leibnitz in den Vordergrund, und eben um der Vielheit der Existenzen willen ist diese lebende und wirkende Substanz nicht eine, sondern es sind ihrer unendlich viele — Monaden, wie sie Leibnitz nennt, die neben der lebendigen Kraft noch mit allen den Eigenschaften ausgestattet sind, welche Spinoza seiner Substanz beilegt. Die Leibnitz'sche Philosophie ist ähnlich der Spinozistischen nichts anderes als die reine Objectivitäts-Philosophie, und wie diese nicht die Objectivität des Weltgedankens, sondern der Gedankenwelt. Die Substanzen Leibnitzens werden darum zum Unterschied von den Atomen als Monaden bezeichnet,

als für sich seiende, alle andern ausschliessende Einzelwesen, jedes ein besonderes Individuum, welchem andere in unbegrenzter Anzahl gegenüber oder zur Seite stehen. Die Monaden sind die in den Dingen wirkenden Kräfte. „Die Kraft ist die Quelle aller Thätigkeit. Giebt es nur eine Kraft, so giebt es in den Dingen selbst keine eigenthümlichen Kräfte, also auch keine eigenthümlichen Handlungen. Aber es giebt solche Handlungen und zwar in allen Dingen: die Geister denken aus eigenem Vermögen und sind daher mehr als vorübergehende Gedanken der göttlichen Denkkraft; die Körper bewegen sich selbst und sind daher mehr als nur widerstandslose Massen. Die Dinge sind thätig, darum sind sie kräftig; denn „actio sine vi agendi esse non potest"; sie sind nicht Theile einer Kraft, denn die Kraft ist untheilbar, sondern selbst Kräfte und darum Substanzen. An diesem Punkte scheiterte die Lehre Spinozas; sie scheitert an dem Zeugnisse der Natur selbst, in der jedes Ding aus eigner Kraft handelt. So viel Dinge, so viel Kräfte, so viel Substanzen; die Kraft der Dinge besteht mithin in einer zahllosen Fülle einzelner Substanzen." (Kuno Fischer.)

Kraft ist Thätigkeit. Eine Kraft ist nur soweit Kraft, als sie thätig ist. Jedes aus sich selbst heraus thätige Wesen ist ein Subject, jedes Subject eine Einzelsubstanz. Ohne Einzelsubstanz giebt es keine Thätigkeit, ohne Thätigkeit giebt es keine Kraft, ohne Kraft giebt es weder Geister noch Körper. Diese kraftvolle, Geist und Körper schaffende Einzelsubstanz ist ein untheilbares, einfaches, ursprüngliches Wesen, welches von aussen in keiner Weise bestimmt werden kann. Sie ist in jeder Richtung und Beziehung causa sui, handelt nur aus eigener Machtvollkommenheit; sie ist als Einzelwesen ein von allen übrigen unterschiedenes, ein vollkommen einfaches, selbstständiges und eigenthümliches Wesen, ein für sich seiendes, geistiges Individuum. Solche selbstständige Individuen sind aber lebendige Wesen, denn sie sind stets thätige und wirksame Wesen von unzerstörbarer

Lebenskraft. Als Monaden sind sie punktuelle Einheiten, aber nicht etwa physikalische wie die Atome, noch mathematische wie der mathematische Punkt, es sind veritable Einheiten nicht der Zahl sondern der Kraft nach, nicht im arithmetischen sondern im metaphysischen Verstande, es sind metaphysische Punkte; reell wie die physischen, exact wie die mathematischen, sind es substantielle, wesenhafte, nicht materielle sondern formelle Punkte, es sind die Monaden.

In diesen Monaden liegt der Keim, die Möglichkeit, das Element der Dinge und ihrer Formen. „Diese Formen sind ebenso ursprünglich, ebenso primitiv wie die Substanzen oder Monaden. Man kann die Naturformen nicht erklären, wenn man sie nicht aus den Elementen der Natur ableiten kann, und das ist nur möglich, wenn in dem Elementarwesen selbst der Trieb zur Form oder die formgebende Kraft entdeckt wird. Da nun jedes Ding erst vermöge seiner bestimmten Form ein Individuum bildet, so leuchtet ein, dass aus diesem Formbegriffe allein das Dasein der Individuen in der Welt erklärt werden kann.“ „Die Dinge verhalten sich zu ihren Formen als thätige Subjecte; die Formen verhalten sich zu den Dingen als nothwendige Attribute oder substantielle Beschaffenheiten.“ (Kuno Fischer.) „Die Monaden also sind die wahrhaften Atome der Natur und mit einem Worte die Elemente der Dinge.“ (Leibnitz.)

Mit allen diesen Bestimmungen ist aber das wahrhaft charakteristische und unterscheidende Merkmal der Monade noch immer nicht ausgedrückt. „Jede Monade“, sagt Leibnitz, „enthält in ihrer Natur das Gesetz der Reihenfolge ihrer Handlungen, sowie alles dasjenige, was mit ihr sich zugetragen hat und zutragen wird“, ihre Vergangenheit und ihre Zukunft; das will sagen, sie ist der Endpunkt und der Anfangspunkt einer Reihenfolge stetiger und allmähliger Entwicklung. „In dem Verlaufe einer Entwicklung ist jede Erscheinungsform oder Stufe das Ergebniss aller frühern und die Ursache aller künftigen: sie enthält die einen als

die aufgehobenen Momente und die andern als die zu entfaltenden Keime, als die zu erfüllenden Anlagen. So ist in jedem Punkte der Entwicklung, in jeder Lebensform der Monade die ganze Entwicklungsgeschichte des Individuums eingeschlossen: als vollendete Wirklichkeit, so weit sie vergangen ist, und als Anlage, so weit sie fortbesteht. In der Entwicklungsstufe ist die gesammte Vergangenheit transformirt, die gesammte Zukunft präformirt und die Gegenwart selbst, worin sich die Monade befindet, ist das Erzeugniss ihrer Vergangenheit und die Erzeugerin ihrer Zukunft.“ (Kuno Fischer.) Jede Entwicklungsstufe und Phase ist selbst wieder eine solche der Monade gleichkommende Einheit, und das Individuum ist die sich gleichbleibende Wesenheit, welche alle jene Zustände aus sich erzeugt, indem sie deren gesetzmässige Reihenfolge durchwandert. Das Individuum ist von diesen verschiedenen Zuständen nicht die Summe, sondern das Subject, nicht die arithmetische sondern die metaphysische d. h. untheilbare Einheit. Also darin besteht zuletzt der Begriff der Entwicklung, dass eine untheilbare Einheit unendliche Mannigfaltigkeit in sich schliesst. Aber das Mannigfaltige kann in der einfachen Einheit nicht „materialiter“, sondern nur „idealiter“ oder als Vorstellung enthalten sein.

6. Alle Dinge sind Monaden, alle Monaden sind vorstellende Wesen, das ist das Haupt-, Grund- und Unterscheidungsmoment, wodurch die Leibnitz'sche Monade von allen ähnlichen und verwandten Punktualitäten der Physik und Metaphysik sich unterscheidet. Hierdurch erst bekundet sich die Leibnitz'sche Philosophie als reine Objectivitätswissenschaft, welche wie alle ähnlichen Lehren der Neuzeit in der Objectivität der Gedankenwelt lebt und webt. Die echt subjective, niemals über die rein menschliche hinausstrebende Geistesthätigkeit wird in die Objectivität der Monade verlegt. Die Spinozistische Substanz war ja auch das, was in sich ist und durch sich begriffen wird. Jede Monade ist ein vorstellendes Wesen; die Art und Weise, wie sie sich präsentirt, das ist ihre Vorstellung. Jede einheitliche Wesen-

heit, Ganzes oder Theil, Entwicklungsphase oder völlig entwickeltes Dasein repräsentirt in seiner Vorstellung oder in der Art und Weise, wie es sich darstellt, eine solche Monade. Die Vorstellung in uns und die Vorstellung in den Dingen unterscheidet sich in nichts; in uns vollzieht sich die Vorstellung nur mit Bewusstsein und in den Dingen ohne Bewusstsein. Das Bewusstsein ändert an der Vorstellung gar nichts; diese metaphysische Vorstellung oder Perception oder einheitliche Zusammenfassung eines Mannigfaltigen zu einem Ganzen oder die Kraft der Form bleibt bewusst oder unbewusst stets dieselbe. Man denke sich nur die Materiatur der Dinge, die doch niemals Gegenstand der Vorstellung werden kann, hinweg, und wir haben die rein objective, in den Dingen selbst existirende, vorstellende Kraft der Dinge oder ihre Perception.

Diese Vorstellung der Monade ist kein ruhiges, starres, todtes Beginnen, es ist vielmehr ein sehr lebhaftes Streben und Verlangen. In einer jeden Monade ist ein der Vorstellung gleichlaufendes Streben und Verlangen, welches zu immer neuen Vorstellungen entsprechend all' den Veränderungen, welche mit dem Dinge vorgehen, die Anregung giebt. Das ist alles nur consequent der Leibnitz'schen Anschauungsweise gemäss gedacht und gelehrt. Die Objectivität des Begriffes umfasst nicht nur alles Sein, sondern auch alles Werden der Dinge. Ist das Sein Vorstellung, so ist das Werden Streben und Begehren. Vorstellung und Streben machen das Grundwesen der Monade aus, von welchen ja eine jede eine besondere Individualität ist; diese Vorstellung ist eben eine thätige Vorstellung, welche als Kraft und Streben, richtiger als das Princip der Entwicklung in den Dingen selbst existirt. Die Schoppenhauer'sche Welt als Wille und Vorstellung — hier liegt sie vorgebildet.

7. Wie verhalten sich nun die Vorstellungen der Menschen zu den Vorstellungen der Dinge oder besser der Monaden? Mit dieser Frage gelangen wir zu einem philosophischen Principe von der höchsten Bedeutung, das zwar

auch schon das Alterthum gekannt, das Aristoteles und Plotin schon klar ausgesprochen, aber doch erst durch Leibnitz in das rechte Licht gestellt wurde — es ist dies das Princip der Analogie. Die Natur bildet eine Einheit in der Vielheit, Nichts gleicht dem Andern, aber Alles gleicht dem Höchsten, und so bilden alle Wesen einen grossen, allumfassenden Naturzusammenhang, von welchem auch der Mensch nicht ausgeschlossen werden darf. „Es giebt ein Naturgesetz der Analogie, welches erklärt, dass alle Dinge, die das Universum vereinigt, zu derselben Familie gehören, dass sie durch eine Verwandtschaft verbunden sind, welche die grösste Mannigfaltigkeit individueller Unterschiede erträgt und selbst durch den Abstand der Extreme nicht aufgehoben wird.“ „Weil im Menschen die Kraft der Vorstellung entschieden vorhanden ist, darum müssen analoge Kräfte in allen Dingen existiren, oder die menschliche Vorstellung wäre ein Fremdling in der Natur und ein Wunder für die Philosophie.“ (Kuno Fischer.) Selbstverständlich; denn ohne diese Analogie wäre schlechterdings nicht zu begreifen, wie im menschlichen Geist die Vorstellung der in der Aussenwelt befindlichen Dinge vorhanden sein könnten. „Wenn wir dennoch“, sagt Leibnitz, „unserm Geiste die eingeborene Kraft innerer Thätigkeit zuschreiben, so dürfen, ja müssen wir sogar auch in den andern Seelen, in den andern Formen oder, wenn man will, substantiellen Naturen eben dieselbe Kraft behaupten“. „Alles in der Natur ist analog“. „So können die entferntesten und verborgensten Dinge vollkommen dargethan werden nach der Analogie der Bekannten.“

Diese Analogie der Vorstellungen in uns mit den Vorstellungen ausser uns, mit demjenigen nämlich, was Vorstellungen vorstellen, — diese Analogie des Innern und des Aeussern, des Denkens und des Seins, der Gedankenwelt mit dem Weltgedanken ist wirklich und thatsächlich vorhanden, nur darf sie nicht in dieser mystischen, an's Wunderbare streifenden Weise wie bei Leibnitz gefasst werden.

Diese Analogie ist gar nichts Wunderbares, sie ist etwas echt Natürliches, Selbstverständliches, Greifbares, man möchte sagen Materialistisches, wenn der Materialismus nicht der Tod aller Philosophie wäre. In der Philosophie ist Alles Denken und Gedanke; für die Philosophie existirt auch die Materie nur so weit, als sie sich in Gedanken fassen und auflösen lässt. Diese Analogie ist das Resultat der Vergattung von innerlich Vorgestelltem und äusserlich Vorstellendem, und das Resultat des Verkehrs zwischen der Wahrnehmung und dem Wahrgenommenen, zwischen der innern und der äussern, der subjectiven und der objectiven Welt.

Wie oft haben wir schon auf diese Beziehungen und Einwirkungen der Aussenwelt auf die Innenwelt hingedeutet. Sie beginnen schon in jener ur- und unvordenklichen Zeit, als die Geistesthätigkeit des Menschen noch im Keime lag, als diese durch die Aussenwelt gegebenen Anregungen sich erst spürbar zu machen begannen, als durch diese Action von aussen und Reaction von innen, als durch Wirkung und Gegenwirkung die der wahrnehmbaren und vorstellbaren Welt entsprechenden Organe der Wahrnehmung und Kraft der Vorstellung erst in der Bildung begriffen waren. Ein ursprünglicher, materieller, eine vieltausendjährige Entwicklungsfähigkeit in sich bergender Keim genügte, um durch diese Anregungen von aussen und durch dieses Entgegenkommen der innern Bildungsfähigkeit das Wahrnehmungsorgan, die Vorstellungskraft zu bilden; daraus wiederum das Denken mit seinem Weltgedanken und in Analogie hiermit die Gedankenwelt hervorgehen zu lassen. Eine solche Analogie ist das Produkt eines natürlichen und nothwendigen, noch gar nicht in den Bereich der Philosophie fallenden Entwicklungsganges. Damit aber fällt alles das geheimnissvolle, unbegreifliche Wesen der Leibnitz'schen Analogie zwischen dem Aeussern und Innern, zwischen dem Denken und Sein sofort weg, wonach die Monade selbst hört, sieht, empfindet, vorstellt, denkt.

Ja, sie hört, sieht, empfindet, denkt; allein sie hört in unserem Hören, sieht in unserem Sehen, empfindet in unserem Empfinden, denkt in unserem Denken, ihre Vorstellung ist lediglich die unsere. Die Sache in dieser Weise betrachtet und angeschaut, kann man sich schon das Versenken und Versinken der Subjectivität in die Objectivität gefallen lassen.

8. Mit Zuhülfenahme dieser Anschauungsweise müssen alle die Schwierigkeiten, Unbegreiflichkeiten und Widersprüche, welche die Leibnitz'sche Monade bietet, fortfallen. Die Leibnitz'sche Monade ist nichts anderes als das Atom; allein das Atom als ein individuelles, vorstellendes, lebendiges, geistiges Wesen gesetzt. Um des reinen und vollendeten Objectivitätsgedankens oder der Gedankenobjectivität willen wurden in das Atom Vorstellungen hineingetragen, die es gar nicht hat und gar nicht haben kann. Die Atome der Monaden werden allesammt zu Seelen analog unserer Seele gestempelt, und die ganze Welt wird als ein Aggregat unzähliger, vorstellender und empfindender Wesen angeschaut, die zusammen einen Organismus bilden sollen, in welchem nirgends etwas todtes oder nur stoffliches, in welchem alles seiner eigenthümlichen Natur nach Leben, Seele, Thätigkeit ist. Unbegreiflich ist dabei, wie die Monade, welche erst alles werden will, schon alles haben kann; unbegreiflich ist es ferner, wie ein individuelles, selbstständiges, aller Einwirkungen und Gegenwirkungen von aussen und nach aussen entrücktes Wesen mit andern gleichartigen Wesen sich zu einheitlichen Dingen und einer einheitlichen, dinglichen Welt verbinden kann; unbegreiflich überhaupt ist die Capacität der Monade, wonach sie nicht nur die Vorstellung ihres eigenes Wesens sowie aller Metamorphosen ihrer vergangenen und zukünftigen Entwicklung, sondern auch die mehr oder weniger klare Vorstellung der ganzen Welt und ihres Getriebes haben soll.

„Jede der unendlich vielen Monaden ist ein Mikrokosmos, ein Centrum und ein Spiegel des Universums; in jeder reflectirt sich alles, was ist und geschieht, und zwar durch

ihre eigene spontane Kraft, vermöge welcher jede die Allheit der Dinge wie im Keime ideell in sich trägt. In jeder Monade könnte daher von Einem, der Alles durchschaute, Alles gleichsam gelesen werden, was in der ganzen Welt geschieht, geschehen ist und geschehen wird.“ Wer begreift eine solche Weltmonade? Allerdings auch im Atom steckt die Möglichkeit, Alles zu werden; und mehr als solch eine Möglichkeit, selbst wenn wir die Aristotelische Dynamis zu Hülfe nehmen wollten, kann auch die Monade nicht sein. Sie kann Alles werden, vorläufig jedoch ist sie noch gar nichts. Stünde uns nun die ganze Welt von Ewigkeit zu Ewigkeit durchsichtig vor Augen, so könnten wir freilich die Möglichkeit auch als Wirklichkeit vorstellen und anschauen. Allein dieses unser subjectives Vorstellen und Anschauen derart zu verobjectiviren, dass es in jeder Monade verwirklicht erscheint, ist ohne die geringste und leiseste Berechtigung. Der Monade können wir nur ein punktuelles, niemals aber ein universelles, ein zwar alle Entwicklung einschliessendes, aber noch völlig unentwickeltes Sein zusprechen.

9. Am wenigsten jedoch ist begreiflich, wie aus diesem Aggregat spröder, unzugänglicher, unverletzlicher, im starren Für-sich-sein beharrender Monaden sich Dinge, sich eine ganze Welt hat bilden können. Leibnitz muss, um den Weltzusammenhang begreiflich zu machen, wieder zu den Erklärungsgründen der Cartesianer zurückgehen. Wenn zwei und mehrere Substanzen dieser Art zusammentreffen und zusammenstimmen, Dinge und schliesslich eine ganze Welt bilden, so wird Grund und Ursache dieses Zusammentreffens nicht in ihnen selbst, sondern in einem Dritten zu suchen sein und dieses ist der Wille und die Macht Gottes. „Stehen alle Wesen mit allen in diesem Verhältnisse einer vollkommenen Uebereinstimmung, so muss angenommen werden, dass ihre gemeinsame Ursache, der göttliche Wille, sie alle harmonisch bestimme, in jedem von ihnen genau diejenigen Vorgänge bewirke, welche denen in allen andern

entsprechen“ (Zeller, Gesch. der deutsch. Phil.) Um nun seiner Anschauungsweise das Wunderbare und damit auch das Wunderliche zu nehmen, setzt er an die Stelle der einzelnen in die Thätigkeit der Geschöpfe eingreifenden göttlichen Acte die ursprüngliche Weltordnung und ihre unabänderliche Gesetzmässigkeit. „Jedes Einzelwesen (jede Monas) folgt, wie er glaubt, in seiner Thätigkeit und Entwicklung lediglich den Gesetzen seiner eigenen Natur; aber diese seine Natur ist von Hause aus so beschaffen, wie es sein Verhältniss zu allen andern Wesen, seine Stellung im Weltganzen mit sich bringt. Die Monaden verhalten sich zu einander wie zwei Uhren, von denen jede nur durch ihr eigenes Triebwerk in Bewegung gesetzt wird, die aber von Anfang an so gebaut und gerichtet sind, dass sie immer die gleiche Stunde zeigen. Jedes Wesen befindet sich daher in jedem Augenblicke genau auf derselben Stufe der Entwicklung, auf der es sich befinden würde, wenn es von allen andern einen Einfluss erführe, es erzeugt in sich dieselben Vorstellungen, die es erzeugen würde, wenn äussere Eindrücke zu ihm gelangen könnten, und unmittelbare Wechselwirkungen zwischen den Dingen stattfänden.“ (a. a. O.) Der Zusammenhang eines jeden Dinges mit der übrigen Welt ist also lediglich ein idealer, durch den Verstand und den Willen Gottes vermittelter. Von Urbeginn an ist einem jeden Dinge sein Entwicklungsgang, seine Geltung und Bedeutung in der Allheit, seine Stellung und sein Einfluss bei der Bildung und Constituirung des Weltganzen angewiesen. Jede Monade, wiewohl sie von allen äussern Einflüssen, von aller Einwirkung anderer Monaden unberührt bleibt, wird nur durch die Idee aller andern bestimmt und hilft ihrerseits alle andern bestimmen; eines passt zu dem andern, eines schickt sich in das andere, so bilden diese unzähligen Wesenheiten in ihrer scheinbar ganz unabhängigen Entwicklung jenes vollendete, in allen seinen Theilen harmonische Ganze, welches wir Welt nennen. Das ist das berühmte System der „prästabilirten (vorherbestimmten)

Harmonie", in welchem die Monadenlehre zum Abschluss gelangt.

Diese Welt, wie sie Leibnitz sich denkt, findet den allerpassendsten Vergleich in einem von geschicktem Regisseur auf das schönste und eindrucksvollste arrangirten lebenden Bilde. Alle Figuren darin sind lebendige, empfindende, vorstellende Wesen, trotzdem trägt das Ganze das Gepräge des Todten, Starren, gewaltsamen, Unsympathischen, und würde uns das Bild auch vom hellsten, bengalischen Lichte des Optimismus bestrahlt vor Augen gestellt. Die Leibnitz'sche ist Objectivitätsphilosophie; allein als objective Welt ist sie allzusehr von der Blässe des Gedankens angekränkelt und als objectiver Gedanke allzusehr von weltlichem Leben und Treiben profanirt. Leibnitz war unfähig, den echten Weltgedanken zu finden und aufzustellen, weil er zu sehr in die Gedankenwelt versunken war; er war aber auch unfähig, in die wahre Gedankenwelt sich zu versenken, weil ihn der Weltgedanke allzusehr überwältigte. Unter allen Philosophien der Neuzeit kommt vielleicht die Leibnitz'sche der Wahrheit und Wirklichkeit am nächsten; allein anstatt der Wahrheit und Wirklichkeit in verkörperter, gleichsam persönlicher Gestalt wird uns lediglich ein colorirtes Abbild derselben geboten, das uns nicht erfreuen und nicht befriedigen kann; — wir wollen sie selbst, aber nicht ihr Bildniss. Allein das war einer der Hauptfehler der gesammten neuern Philosophie bis zu dieser Stunde. Anstatt der Wahrheit und Wirklichkeit selbst bot sie uns stets nur ein von individuellem Standpunkte aus gezeichnetes Bildniss derselben und zumeist nur ein blasses, farbloses, nur in Licht und Schatten sich darstellendes, aus der camera obscura der Gedankenwerkstätte hervorgegangenes Augenblicksbild. Der grösste, philosophische Photograph unserer Zeit und aller Zeiten ist Hegel. Ihm ist es gelungen, den reinen Gedanken zu fixiren und objectiv festzuhalten, was bis dahin noch Wenige versucht hatten und noch Keinem so recht gelungen war.

---

10. Es ist wahrlich nicht leicht, man muss sich erst in die Situation hineinversetzen um das zu begreifen, was es heisst, den reinen Gedanken zu fixiren und objectiv festzuhalten. Cartesius hatte für die gesammte neuere Philosophie des voraussetzungslosen Verfahrens wegen die Parole ausgegeben: „An allem zu zweifeln". Hegel seinerseits geht noch weiter; er setzt an Stelle des Satzes, an allem zu zweifeln, den Satz: „Von allem zu abstrahiren". Für Cartesius und alle seine Nachfolger blieb trotz alles Zweifels doch noch Eins bestehen, das Organ des Zweifels, nämlich das Denken; Hegel will aber selbst vom Denken und allen seinen Actionen und Operationen absehen. Nichts, gar nichts soll bestehen bleiben, nicht einmal das Denken; da blieb denn nach der Meinung Hegels als das Princip, als der Anfangs- und Ausgangspunkt aller Philosophie, aus welchem das ganze Lehrgebäude zu entwickeln sei, nichts weiter übrig als das dem Nichts gleiche reine Sein. Dass dieses reine Sein mit dem reinen Gedanken vollkommen identisch sei, hat Hegel nie geleugnet; sein ganzes System besteht ja aus solchen reinen Gedanken, wie Gott sie gedacht, indem er in seinem ewigen Wesen vor Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes sich selbst dachte. Der rein objective, sich selbst denkende Gedanke in dem reinen Sein verwirklicht, welches als einzige Position die reine Negation oder das Nichts ist, das ist das Princip der Hegel'schen Philosophie.

Alle Position des reinen objectiven Gedankens ist Negation. Auch Spinoza hatte schon den Satz ausgesprochen: „Omnis determinatio est negatio", „jede Bestimmung ist Verneinung"; allein diese deckt sich nicht mit dem Hegelschen Satze: „Jede Position ist Negation". Das Spinozistische Wort hat den Sinn, dass jede feste Bestimmung und Bezeichnung eben durch diese Bestimmtheit alles andere Bestimmte und Bezeichnete negire und von sich ausschliesse; Hegel dagegen fasst die Position als die unmittelbare Negation auf; diese Negation ist ihre einzige Eigen-

schaft und mit der Position völlig identisch. Jeder Begriff hat sein Gegentheil an ihm selbst und schlägt schon durch seine Position um in sein Entgegengesetztes. Dieses Entgegengesetzte wird damit auch zur Position und Affirmation, die unmittelbar ihre Negation zu sein bekennt; indem sich nun die Negation bewusst wird, die Position zu sein, schliesst sie sich mit dieser zusammen, und dieser bewusste Zusammenschluss der beiden Seiten bildet eine neue Position, mit welcher das Spiel des Uebergangs und Umschlagens in ihr Gegentheil und wieder Zusammenschliessens zu einer höhern Position von neuem beginnt, bis schliesslich die relativ höchste Position des reinen Gedankens erreicht ist. Die Negation ist das Getriebe, das Vehikel, welches den Kreislauf des objectiven an- und für-sich-seienden reinen Gedankens bestimmt und dirigirt, bis derselbe zu seinem Ursprunge wieder zurückgekehrt ist und der Kreis sich schliesst. Die subjective Denkthätigkeit tritt bei dieser Gedankenbewegung nicht in Funktion. Sie hat nur das Zusehen, wie dieser Pendelschlag von Position zu Negation sich vollzieht und der reine Gedanke dabei nach und nach aller der in ihm liegenden Momente sich bewusst wird. Diesen Objectionen des reinen Gedankens zu folgen, ist von hohem Interesse und liegt auch innerhalb unserer Aufgabe.

11. Um jedoch bis in das Allerheiligste des reinen Gedankens, da wo er abgeschieden von aller Welt in beschaulicher Stille und Einsamkeit wohnt, vorzudringen, bedarf es einer grossen Vorbereitung, Läuterung, Präparation und Purification der Gedankenwelt; die hat Hegel in seiner „Phänomenolologie des Geistes“ angestrebt. Alles, was im denkenden Geiste zu Bewusstsein kommt, wird analysirt und auf seinen reinen Gedankeninhalt geprüft; „alle Formen des Bewusstseins von der untersten bis zur höchsten sollen von Seiten der Subjectivität her ergründet werden; er will diese Formen von der untersten bis zur höchsten in stetiger Entwicklung vor uns entstehen lassen, indem er

nachweist, wie jede von ihnen die folgende als ihr Erzeugniss und zugleich ihre Widerlegung aus sich heraustreibe.“ (Zeller). Die reichsten und sichersten Schätze glaubt das Bewusstsein in der sinnlichen Gewissheit zu haben; allein vor seinen überaus scharfen und tiefen Untersuchungen, bei welchen ihm nur der Eingeweihte, der sich in seine Darstellungsweise hineinzuleben und hineinzulesen weiss, zu folgen vermag, zerrinnt uns alle Gewissheit, bis wir mit völlig leeren Händen, alles Seins und Wissens beraubt, unser Lebens- und Wissenswerk wieder von vorn anfangen müssen. Alles sinnliche Sein, das von Kant her bekannte und genannte „Ding an sich“ verflüchtet unter der Hand zum einfachen und trockenen Jetzt und Hier, und im „Umdrehen“ ist uns auch das verschwunden. Mit der Wahrnehmung, dem Organ der sinnlichen Gewissheit, imgleichen mit dem Verstande, welcher sich auf das unbedingt Allgemeine richtet, auf die Kräfte der Dinge, ihr inneres Wesen, ihre Gesetzlichkeit, auf die übersinnliche Welt, ihre Nothwendigkeit und Unendlichkeit — geht es uns ganz ebenso. Die Untersuchung wendet sich dann dem Bewusstsein in beiderlei Gestalt als Welt- und Selbstbewusstsein und allen den Einzelformen zu, welche es im Laufe der Zeit sowohl im Leben als im Denken angenommen hat (Herr und Knecht, Stoicismus und Skepticismus, „das unglückliche Bewusstsein“ mittelalterlicher Frömmigkeit.) Von dem Bewusstsein gelangt er zur Vernunft und von der Vernunft zum Geist, welcher gleichfalls die Vernunft ist, aber als die mit der seienden Vernünftigkeit vermittelte, mit der vernünftigen Aussenwelt gesättigte, über das natürliche und geistige Uninersum als ihr Reich, in welchem sie sich einheimisch weiss, ausgebreitete Vernunft. Der Geist durchläuft die Stufen der unbefangenen Sittlichkeit, der Bildung und Aufklärung, der Moralität und moralischen Weltanschauung und wird Religion; die Religion aber in ihrer Vollendung als offenbare Religion wird zum absoluten Wissen.

Auf dieser letzten Stufe giebt es schon keinen Unter-

schied mehr zwischen Sein und Denken, bleiben Denken und Sein, wie das bei allen Denkoperationen gar nicht anders sein kann, schon nicht mehr einander gegenüber bestehen. Das Denken ist nur noch Gegenstand des Denkens und die Wissenschaft nur noch das Wissen des Geistes von sich selbst. „Das Ziel, das absolute Wissen oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewissheit seines Thrones, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur „aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit.“ (Hegel.)

Hat sich nun solchergestalt alles Sein und alles Wissen durch seine eigene, immanente Dialektik, wodurch eine jede Form sich selbst aufhebt und in eine andere, nächstfolgende, höhere Form sich umsetzt, bis zur Objectivität des reinen Gedankens geklärt — dann erst kann die Selbstentwicklung des reinen Gedankens durch die gleiche, immanente Dialekik ins Werk gesetzt werden. Richtig betrachtet — ein Zerstörungswerk; jede Form mit ihrem Gegensatze behaftet, schlägt in ihr Gegentheil um und vernichtet auf diese Weise sich selbst; allein die Vernichtung der einen ist gleichzeitig die Hervorbringung der andern höhern Form. Die Dialektik ist hier eine viel klarere, durchsichtigere und consequentere, da sie hier nicht mehr wie in der Phänomenologie mit den gewaltigen Weltmassen des Seins und Wissens belastet ist. Sie schreitet nunmehr gradlinig und in regelmässigen, vollkommen symmetrischen Theilen und Absätzen weiter, bis sie bei der höchsten Form, der absoluten Idee des Geistes angelangt ist.

12. Das erste Moment des objectiven, sich selbst darlegenden, reinen Gedankens ist ein das Nichts repräsentirendes reines Sein, also das dem Sein gleiche Nichts. Indem diese beiden Momente ihrer Zusammengehörigkeit und Einheit sich bewusst geworden, haben sie bereits ihren Uebergang in ein anderes Moment bewerkstelligt, in das im reinen Gedanken sich vollziehende Werden; richtiger nach Hegels Anschauungsweise das „Nochnichtsein“, worin fortlaufend und fortwährend die eine Seite in die andere umschlägt und übergeht, das Sein in das Nichtsein und das Nichtsein in das Sein, welcher Umschlag ein Entstehen, das gleichzeitig ein Vergehen ist, darstellt. Indem nun diese entgegengesetzten Universalbestimmtheiten ihrer Einheit und Dieselbigkeit sich bewusst werden, ist daraus auch schon ein anderer Gedanke geworden; das Werden hat sich als Dasein bestimmt, die Welt hat Dasein gewonnen. Dasein ist bestimmtes Sein, ist qualificirtes Sein, ist Etwas. Dieses Etwas in der Objectivität und Universalität des reinen Gedankens ist gleichzeitig auch ein Anderes, das ebensogut ein Etwas ist. Hier tritt uns auch schon der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen vor Augen. Etwas ist ein Endliches, es hat an Anderm seine Grenze, indem es sich aber als identisch mit dem Andern erweist, macht es sich gleichzeitig zum Unendlichen.

Man darf niemals ausser Acht lassen, dass wir uns im Jenseits der Objectivität und im Aether des reinen Gedankens bewegen, darin ein jedes Moment von universaler Bedeutung und das All in einer besonderen Entwicklungsstufe repräsentirt. Das All des reinen Gedankens als Etwas angeschaut, ist ein Endliches, Begrenztes; indem es sich jedoch sofort mit seinem Andern in Eins zusammenschliesst, wird es in einer und derselben Beziehung zum Unendlichen, welches nicht als das „schlechte“ oder „abstracte“ Unendliche, wie Hegel sagt, sein Endliches ausser sich, sondern das Endliche an ihm selbst habe. Diese bewusste Einheit der beiden Momente des Daseins aber bezeichnet das Für-sich-sein.

Dieses Für-sich-sein ist das Eins, die Monade aber zugleich als Sein für ein Anderes, mit welchem es eine unendliche Beziehung eingeht, das Viele, welches ja auch aus lauter Eins besteht. Es ist das ἓν καὶ πᾶν, das Eins und das Viele der Philosophen. Im Vielen stösst das Eins vom Eins sich ab, diese negative Beziehung des Eins auf sich ist Repulsion. Allein eben diese Repulsion ist zugleich die Beziehung des Eins zum Eins, von welchen doch jedes dasselbe ist; so gehen die Eins wieder mit sich zusammen und die Repulsion ist gleichzeitig Attraction. Dieser Zusammengang von Repulsion und Attraction bezeichnet das quantitive Sein.

Hiermit ist der erste Abschnitt in der Lehre vom Sein, welche vom qualitativen Sein redet, beendet und das Qualitative ist in das Quantitative übergegangen. In der gar eigenthümlichen, schwer verständlichen Sprache Hegels lautet die Darstellung dieses Ueberganges folgendermassen: „Das Eins als sich unendlich, d. i. als gesetzte Negation der Negation auf sich selbst beziehend (man vergesse nur nicht, dass alle diese Beziehungen und Operationen bei völliger Abstraction von der äussern Welt des Seins und innern des Denkens vor sich gehen) ist die Vermittlung, dass es sich als sein absolutes (d. i. abstractes) Anderssein (des Vielen) von sich abstösst, und indem es sich auf dieses sein Nichtsein, negativ, es aufhebend, bezieht, eben darin nur die Beziehung auf sich selbst ist; und Eins ist nur dieses Werden, in welchem die Bestimmung, dass es anfängt, d. i. als Unmittelbares, Seiendes gesetzt, und gleichfalls als Resultat sich zum Eins, d. i. zum ebenso unmittelbaren, ausschliessenden Eins wiederhergestellt hätte, verschwunden; der Prozess, der es ist, setzt und erhält sich allenthalben nur als ein Aufgehobenes. Das Aufheben zunächst nur zu relativem Aufhehen, der Beziehung auf anderes Daseiendes, die damit selbst eine differente Repulsion und Attraction ist, bestimmt, erweist sich ebenso in die unendliche Beziehung der Vermittlung durch die Negation der äussern Beziehungen von Unmittelbaren und Daseienden, überzugehen und zum Resultate eben jenes Werden zu haben, das in der Haltungslosigkeit seiner Momente das Zusammensinken oder vielmehr das Mit-sich-Zusammengehen in die einfache Unmittelbarkeit ist. Dieses Sein nach der Bestimmung, die es nunmehr erhalten, ist die Quantität.“ Hegel, Logik, Bd. I. S. 190—191. Werke II. Aufl. — Ist das nicht ein Muster verständlicher Diction? Allein das ist alles nur erst Kinderspiel gegen die weitere Entwicklung der Quantität und des Maasses, welche Schwierigkeiten sich noch zu steigern scheinen, wenn die Dialektik zum zweiten und dritten Theile der „Logik“, von welchen nur der letztere hier in Betracht kommen soll, — zu der Lehre vom Wesen und vom Begriffe gelangt.

13. Der Begriff ist nach Hegel die Substanz selbst, sofern sie sich zu bestimmtem Sein aufgeschlossen hat; er ist das in seiner Identität mit sich selbst an und für sich bestimmte, er ist das absolute, rein objectiv gewordene Subject. Hegel bezeichnet diesen Standpunkt „als den absoluten Idealismus und die Philosophie als begreifendes Erkennen, insofern, als in ihr Alles, was dem sonstigen Bewusstsein als ein seiendes und in seiner Unmittelbarkeit Selbstständiges gilt, bloss als ein ideelles Moment gewusst wird.“ Dieser universelle Begriff ist ein dreifacher, zunächst der subjective oder formelle Begriff, ferner der mit diesem als identisch sich erweisende, objective Begriff, oder was dasselbe ist, der Begriff der Objectivität und endlich die Einheit beider, das Subject-Object in seiner absoluten Wahrheit oder die Idee. Der formelle Begriff ist zunächst die freie Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit oder der Allgemeinheit; er ist ferner unmittelbar in den Gegensatz umschlagend der mit der Allgemeinheit in Identität verbleibende Unterschied oder die Besonderheit; und ist endlich das Allgemeine als Besonderes, das Besondere hinwiederum als Allgemeines gesetzt in selbstständigem Für-sich-sein oder das Einzelne. In diesen drei Momenten

finden sich nun alle Arten der Urtheile wie der Schlüsse einbegriffen. Das Urtheil ist der Ausdruck, dass das Einzelne ein Allgemeines ist und mit diesem in Identität sich befindet. Damit jedoch ist das Allgemeine zum Besondern geworden und hat in sein Gegentheil sich verwandelt; indem aber hiermit das Besondere die Vermittlung zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen übernimmt, entsteht der Schluss, welcher das Allgemeine darstellt, wie es vermittelst seiner Besonderung sich im Einzelnen verwirklicht, oder das Einzelne, wie es durch die Vermittlung des Besondern im Allgemeinen ist. Mit dem Schluss ist das Wesen des Begriffes vollendet und ausgesprochen. Er ist aus seiner Subjectivität herausgetreten und hat Realität in der unter ihm befassten Totalität des Seins gewonnen — er ist zur Objectivität gelangt.

14. Diese Objectivität ist das Charakteristikum der Hegelschen Philosophie. Sie ist der ausser sich gekommene, sich selbst als das All erfassende und darstellende reine Gedanke; sie ist nicht Sein schlechthin, sondern durch Begriff, Urtheil und Schluss durchweg bestimmtes Sein. Und was ist nun die erste Form dieser Objectivität des reinen Gedankens? Ja, das ist eben das Merkwürdige! Dieser reine Gedanke in seiner Objectivität ist nichts anders als der Mechanismus, welcher alle seine bestimmten und specificirten Theile in einem gewissen Aggregatzustande mit selbstständiger Geltung alles Einzelnen in sich vereinigt. Diese Einheit zeigt sich jedoch alsbald als immanentes Gesetz der Objecte selbst, indem sie sich als gegenseitige Anziehung, Durchdringung und Neutralisirung der selbstständigen Theile kundgiebt, welche hierdurch sich zur Einheit bestimmen und completiren — der Mechanismus erweist sich als Chemismus. Vermittelst dieser Beziehungen documentirt sich aber die Einheit als Ganzheit, als in sich beschlossene Totalität der Theile, deren differente Beziehung eben die Einheit zum Zwecke hat — die Einheit des Mechanismus und Chemismus gestaltet sich zur Teleologie; sie ist der subjective Begriff aber gesetzt als an und für sich selbst bezogen auf die Objectivität, als Zweck. Dieser Zweck ist aber nichts anderes als der Begriff selbst, der gesetzt ist, als an ihm selbst sich auf die Objectivität zu beziehen und seinen Mangel subjectiv zu sein, durch sich aufzuheben, so wird er zunächst äussere Zweckmässigkeit und durch die Realisirung des Zweckes zur innern und zur Idee.

Die Lehre vom Zwecke (Teleologie) hat Hegel in einer Weise ausgebildet wie kein Philosoph vor ihm und noch viel weniger nach ihm; sie bezeichnet eine der grossartigsten, tiefsten, gründlichsten und was noch mehr als alles das heissen will, wahrsten Betrachtungen und Anschauungen der Philosophie aller Zeiten. Hier wird die Hegelsche Philosophie Wahrheit, weil hier Begriff und Realität, Subjectives und Objectives als in Uebereinstimmung sich befindend, zusammentrifft.

Der Begriff sucht seine Realität, das Subjective sein Objectives, von welchem es sich als seinem Negativen, als seinem identischen Gegensatze in der Selbstdialektik des reinen Gedankens getrennt hatte, wieder zu gewinnen. Diese nach Realität, nach Verwirklichung verlangende Subjectivität ist der Zweck. An dieser Stelle lernen wir begreifen, wie Subjectives und Objectives die Bedeutung bekommen könne, einerseits des bloss Gedachten und Gewollten, andrerseits des Verwirklichten und Gegenständlichen. Mechanismus und Chemismus sind der Ausdruck für die Naturnothwendigkeit, und über beide hinausragend als sie bestimmend und durchdringend steht die Zweckmässigkeit als der alles beherrschende Begriff. Der Zweck ist also zunächst nur ein subjectiver, das will bedeuten er ist die geistige Kraft, welche noch ohne Aeusserung ist und an der gegenüberstehenden Aeusserlichkeit ihr Ende hat; er ist noch endlicher Zweck. Allein diese Endlichkeit sucht der Zweck aufzuheben, er sucht die Aeusserlichkeit sich aufzuschliessen, indem er sich die Realität erschliesst und sich zu derselben entschliesst. Dies geschieht theils unmittelbar durch Gewalt, theils vermittelt

durch List. Das Mittel selbst ist ein durch den Zweck gesetztes Etwas, das jedoch bei der Verwirklichung aufgebraucht und dem Zwecke assimilirt wird. Der Zweck ist ein Schluss, das Mittel der terminus medius, wodurch der subjective Zweck mit der Objectivität zum ausgeführten Zweck sich zusammenschliesst. Der Zweck ist damit nicht verschwunden wie die Ursache in der Wirkung, der Grund in der Folge, die Kraft in der Aeusserung, der Zweck bleibt Zweck und führt als solcher alle die früheren Gegensätze, selbst den Gegensatz des Subjectiven und Objectiven zur Ausgleichung. Trotzdem ist die dialektische Bewegung des reinen Gedankens mit dem Zweck noch nicht völlig zur Ruhe gekommen. Der Ausgleich der Gegensätze war kein vollkommener. Wie das Mittel schon Selbstzweck, so ist auch der Zweck hinwiederum nur erst das Zweckmässige und damit nur das Mittel zum Zwecke. Die blosse teleologische Betrachtungsweise führt in einem endlosen Prozess, dieser findet sein Ende in dem Selbstzwecke oder der Idee.

15. „Die Idee ist der adäquate Begriff, das objective Wahre oder das Wahre als solches", denn sie ist die Einheit und Angemessenheit des Subjectiven und Objectiven. Die Idee ist das Wirkliche und alles wahrhaft Wirkliche ist Idee. Das Sein hat die Bedeutung der Wahrheit erreicht, indem die Idee die Einheit des Begriffes und der Realität ist; es ist also nunmehr nur das, was die Idee ist. Die Idee ist die Einheit des Subjectiven und Objectiven, des Begriffes und der Wirklichkeit. Die Idee ist diese Einheit aber nicht als todte Ruhe sondern als lebendiger Prozess des stets sich realisirenden Zweckes. Dieser Prozess in seiner unmittelbarsten Form und Gestalt ist das Leben, wie es sich in dem lebendigen Individuum manifestirt, welches in Leib und Seele die Einheit des Subjectiven und Objectiven darstellt — die Seele als das subjective (begriffliche) Wesen des Leibes, der Leib als das objective (verwirklichte) Wesen der Seele.

Die Einheit von Leib und Seele, welche in dem ewigen

Prozesse der Erhaltung, Gestaltung und Fortpflanzung sich bekundet, erlangt Ruhe, Stetigkeit und Festigkeit in der Gattung, an welcher und in welcher jedes lebendige Individuum stirbt und zu Grunde geht. Damit ist die Idee über die Unmittelbarkeit ihrer Existenz, welche sie im Leben hatte, hinausgekommen, die Seele ist zum Geist geworden. Im Geiste ist die Idee nicht mehr diese Unmittelbarkeit des Lebens, wie sie in dieser oder jener Besonderheit Existenz gewonnen — im Geiste ist die Idee endlich zu sich selbst gekommen und zur „Wahrheit" geworden. Diese Wahrheit ist jedoch nicht mehr an sich seiende, sondern begriffene Wahrheit, erkannte Wahrheit, Wahrheit des Erkennens. Sie ist das absolute und universelle Erkennen, welches an sich das Andere und das Andere an sich selbst auffindet und anschaut; der Geist ist so noch ein gedoppelter, der subjective von aller Objectivität erfüllte, und der objective von aller Subjectivität erleuchtete und verklärte Geist.

Der Geist weiss jedoch und fühlt sich nur als der eine einzige und hat den lebhaften Trieb, diese Verdopplung seines Wesens aufzuheben, die Objectivität in die Subjectivität zu übernehmen. Der theoretische Geist ist bestrebt, die Subjectivität in die Objectivität einzuführen und einzubilden; der praktische Geist auf der einen Seite die Idee des Wahren, auf der andern die Idee des Guten zu verwirklichen. Das Wahre ist das erkannte Gute, das Gute ist das realisirte Wahre. „Während es der Intelligenz nur darum zu thun ist, die Welt zu nehmen, wie sie ist, so geht dagegen der Wille darauf hinaus, die Welt erst zu dem zu machen, was sie sein soll."

Wir haben hier wieder zwei Ideen, die Idee des Wahren und des Guten, die eins und dasselbe bedeuten und besagen. Die Idee des Seins ist auch die Idee des Sollens, sonst wäre sie nicht die Idee. Das Sollen als Wollen gesetzt ist freilich das Noch-nicht-sein des Sollens, welches in dem unendlichen Progresse seiner Verwirklichung erst werden soll. Allein dieser Unterschied zwischen dem

Sollen und dem Wollen ist doch auch nur ein formeller. Indem der Wille praktisch wird, wird das Sollen zum Sein, es wird erfüllter Zweck; die Subjectivität der Idee wird zur Objectivität im Sinne der verwirklichten Idee, womit die Objectivität als solche auch zu existiren aufgehört, indem sie mit ihrem Gegensatze zusammengegangen und sich als Eins und Dasselbe mit ihm erwiesen hat. Damit ist eine völlige Versöhnung des Theoretischen und Praktischen, der Subjectivität und Objectivität erlangt. Der Wille in seiner Verwirklichung ist zur Voraussetzung des Erkennens zurückgekehrt. „Der Wille weiss den Zweck als den seinigen, und die Intelligenz fasst die Welt als den wirklichen Begriff auf.“ Das wahrhafte Wesen der Welt ist der an- und für-sich-seiende Begriff, ist die Idee selbst. Die Welt ist die ewig vollbrachte und ewig sich vollbringende Idee des Wahren und Guten. „Dieses aus der Differenz und Endlichkeit des Erkennens zu sich zurückgekommene und durch die Thätigkeit des Begriffes mit sich identisch gewordene Leben ist die speculative oder absolute Idee.“

Die absolute Idee ist die Einheit der subjectiven und objectiven, der theoretischen und praktischen Idee; sie ist der Begriff der Idee, die Idee als solche, deren Gegenstand sie (die Idee) selbst ist. Diese Einheit ist hiermit die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende und wissende Idee. Alles Gute und alles Wahre sind in ihr aufgehoben, zur Einheit und Dieselbigkeit bestimmt; sie ist die Totalität aller in einander übergehenden Bestimmungen. Ihr Inhalt braucht nicht weiter entwickelt zu werden, das ganze System ist ihr Inhalt. Sie ist das vollendete und beschlossene Leben, in welchem aller Verlauf und alle Aeusserungen des Lebens zu einer einzigen abgerundeten und einheitlichen Biographie zusammengehen. In der Idee concentrirt sich alle Form und aller Inhalt derart, dass zwischen Form und Inhalt nicht mehr unterschieden werden kann; in ihr ist alles Erkennen und alle Methode des Erkennens beschlossen; alle die Erkenntnissbestimmungen sind als die

Formen ihrer immanenten Dialektik ihre Methode und ein wirkliches Mitgehen mit der Bewegung des Gegenstandes, als der sich selbst zum Gegenstand habende Begriff. Von dem Abstractesten, dem blossen Anfang, dem Sein, welches dem Nichts gleich ist, anhebend, entwickelt sich die Idee bis zum Reichsten und Concretesten, jener in der Objectivität sich darstellenden, absoluten Subjectivität, wie sie als die reine Persönlichkeit, welche alles in der Entwicklung erworbene in sich befasst, sich erwiesen hat. So ist die Idee der einzige Gegenstand der Philosophie, ihre Methode ist keine äussere Form, sondern die Seele und der Begriff des Inhalts als ein sich Entwickelndes und in seiner Entwicklung sich selbst producirendes Ganze. Hierdurch entsteht jene systematische Totalität, welche uns die eine sich selbst gleiche und sich selbst begreifende Idee ist. — „Die Wissenschaft schliesst auf diese Weise damit, den Begriff ihrer selbst zu fassen als die reine Idee, für welche die Idee ist.“

16. In Hegel haben wir die Philosophie der reinen und reinsten Objectivität. Niemand hat es gleich ihm verstanden, die menschliche Subjectivität derart denkend zu vernichten und alles Denken in die abstracte, völlig freigelegte Objectivität zu versetzen gleich ihm. Die Hegelsche Philosophie ist die vollendete philosophische Ascetik, welche gleich dem völlig im Nirwana aufgegangenen, indischen Asceten nur noch „om om“ sagen kann. Dieses Om (Sein) klingt durch das ganze System hindurch; alle Gedanken und ihre Ausdrucksform werden durch dasselbe beherrscht. Die gesammte Hegelsche Diction scheint nur aus dem Sein, seinen Verbindungen, Beziehungen und Ableitungen zu bestehen. Merkwürdig wie die Philosophie ist auch die Beschaffenheit der Sprache Hegels. Ueberall gut deutsch ist sie doch so eigenartig, dass die gesammte deutsche Literatur ähnliche Hervorbringungen nicht aufzuweisen hat; sie bezeichnet eben die genaue und adäquate Ausdrucksform der eigenartigen Gedanken. Es herrscht in dieser Selbstentäusserung des Geistes, welcher alles sein Thun und Denken auf das

Object überträgt und auf diese Weise auch das Todte zu beleben, dem wesenlosen Nichts eine Seele einzuhauchen, es durch das Denken zu vergeistigen, mit Bewusstsein, Vernunft und Rede auszustatten, zur freien Selbstentfaltung seiner Momente anzuregen versteht, — eine Gewandtheit und Tiefe des Geistes, die nirgends weiter ihres Gleichen haben. Hegel war ein phänomenaler Geist; nur er war im Stande, eine Phänomenologie des Geistes zu schreiben.

In diesen Vorzügen der Hegelschen Philosophie liegen auch schon alle ihre Mängel einbegriffen. Der Geist, das Denken soll völlig aus sich herausgehen und bleibt doch ewig bei sich; es soll rein objectiv werden und bleibt doch stets in der Subjectivität versenkt. Alles Denken, auch das rein objective, ist doch lediglich unser Denken. Und wenn wir uns auch noch so sehr bemühen, und wenn es uns auch völlig gelingen sollte, rein objectiv zu denken und zu urtheilen, so ist das doch kein Denken und Urtheilen des Objects selbst, sondern in alle Ewigkeit nur unser eigenes, nach Wahrheit suchendes, der Wirklichkeit angepasstes Denken und Urtheilen.

Es ist ein Irrthum, zu wähnen und zu wollen, dass das Object selbst für uns denke und urtheile, dass Wirklichkeit und Wahrheit sich selbst enthüllen, dass Natur und Welt in reine, sich selbst denkende Gedanken sich auflösen, dass das subjective Denken dieser Auslegung des reinen Gedankens gegenüber ganz ausser Funktion treten solle und treten müsse: was von Natur nicht denken kann und zum Denken nicht präformirt ist, das wird nie irgend welche Denkthätigkeit entwickeln; der Schein des selbstdenkenden Objects wird nur erweckt vermöge unseres eigenen Denkens, mit welchem wir es ausgestattet haben. Bis zu dieser Stunde ist es noch keinem Philosophen gelungen, die Objectivität nicht sowohl an und für sich selbst, als vielmehr auch durch sich selbst zur Darstellung kommen zu lassen; die reinsten und edelsten Versuche dieser Art liegen in der Substanz Spinoza's, in den Monaden Leibnitzens und in der

absoluten Idee Hegels ausgesprochen. Nach ihrer wahrhaften Objectivität angeschaut und der Wirklichkeit der Dinge gegenübergestellt, wurden sie alsbald als rein subjective Gedankengebilde erkannt, welche alle die zu vermeidenden Mängel lediglich subjectiver Auffassungsweise erst recht sinnfällig an sich trugen. Die Philosophie bleibt in alle Ewigkeit ein Product subjectiv-menschlicher Gedankenthätigkeit, ist darum auch nie die absolute Wahrheit selbst, sondern das Suchen nach Wahrheit.

17. Wenn man gleich Hegel Denken und Gedanken so vollkommen objectivirt, dass sie mit aller geistigen Subjectivität in das Sein völlig versenkt und aufgelöst erscheinen, so muss selbstverständlich dieses Sein als der unendliche, universelle, sich selbst denkende Gedanke in seiner höchsten Form, der absoluten Idee, alle Wahrheit und alle Wirklichkeit in sich schliessen. Es fragt sich nun, wie stellt und verhält sich Hegel zur wirklichen Welt, zu allem, was wir im Leben und in der Wissenschaft als Natur zu bezeichnen pflegen? Seine Naturphilosophie ist für uns nicht massgebend, denn die ist nur eine Anwendung seiner philosophischen Denkweise auf die äussere Natur, ist, wie auch die Schellingsche, wie überhaupt eine jede sogenannte Naturphilosophie eine Monstrosität. Man kann sich keine Natur construiren. So wie sie ist, muss sie genommen werden; alles Wissen von derselben, alles Nachdenken über dieselbe muss sich an diesen thatsächlichen Bestand anschliessen, aus demselben hervorgegangen sein und mit demselben auf das genaueste übereinstimmen. Damit entsteht aber ein ganz anderer, eigenthümlicher Kreis exacten, realen, thatsächlichen Wissens, welches in der Naturwissenschaft zusammengefasst erscheint und mit der Philosophie nichts zu thun hat. Wie bekannt, betrachtet Hegel die äussere Natur als vollkommen unangemessen im Vergleiche mit seinen eigenen reinen Gedanken. Jene Welt in dem Elemente einer äusserlich mannigfaltigen Wirklichkeit ist ihm das Schlechte, das Mangelhafte, das Unwirkliche, „ein un-

aufgeschlossenes Reich der Finsterniss.“ Die absolute Idee als der vernünftige Begriff, die Einheit und Identität alles Gegensätzlichen ist ihm Leben, Seele, Persönlichkeit, das Eins und das All; „alles Uebrige ist Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und vergänglich; die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit.“

18. Was soll nun aber aus dieser Duplicität, aus diesem Gegensatze und Widerspruche der realen und idealen Welt werden? Hegel hat das nicht gross gekümmert; er bezeichnet die äussere Welt als nichtig und glaubt sie damit abgethan zu haben. Allein so leichten Kaufs lässt sie sich nicht beseitigen; die äussere Welt ist gar zudringlich; immer und überall, wohin wir den Blick wenden, steht sie wieder vor uns; selbst wenn wir das Auge vor ihr schliessen, drängt sie sich ein in unser Vorstellen, in unsere Phantasie, in unser Nachdenken; und meistens will es uns scheinen, als ob die Welt in ihrer Wirklichkeit und Herrlichkeit alle unsere Gedanken- und Phantasie-Gebilde, in welche wir sie zu fassen und darzustellen trachten, bei weitem übertreffe, und keine Vorstellung, auch die kühnste und durchdringendste, zu ihr hinanreiche. Es verhält sich mit der Hegelschen Idee durchaus nicht anders als mit der Platonischen. „Plato hatte in der Idee alle Wirklichkeit angeschaut, aber die Idee war ihm noch die starre, in das Leben und in die Bewegung des Daseins nicht verflochtene Wahrheit. So war sie aber vielmehr selbst verendlicht, hatte die Erscheinungswelt, so wenig dies Plato auch wollte, in selbstständigem Sein sich gegenüber und trug das Princip für das Sein der Erscheinung nicht in sich“ (Schwegler). Alle die Ausstellungen, welche Aristoteles gegen die Platonische Idee mit so viel Gründlichkeit und Scharfsinn zu erheben hatte, treffen ebensogut auch die Hegelsche Idee. Die Annahme von Ideen, meint Aristoteles, ist nicht begründet, sie erklären die Erscheinungswelt nicht, machen diese vielmehr unmöglich. Wozu die Idee, da wir die Begriffe der Dinge

haben, welche in ihrer Allgemeinheit und Geistigkeit ganz dasselbe besagen und leisten, wie die Idee. Hegel freilich scheint durch diesen Einwurf nicht getroffen zu werden, da er ja Idee und Begriff identificirt; allein dieser Hegelsche Begriff ist nicht der allgemein menschliche Begriff von den Dingen, sondern eine eigenste Schöpfung der Hegelschen Philosophie und nichts weiter als seine anticipirte Idee.

Diese Aristotelische Kritik der Platonischen Ideenlehre ist ein ungemein bedeutungsvolles Stück in der Geschichte der Philosophie; sie scheint auch auf die gesammte Philosophie der Neuzeit gemünzt zu sein. Die Ideenlehre, meint Aristoteles, ist schon an und für sich unhaltbar, denn die Substanz, als welche die Idee doch unzweifelhaft gelten soll, kann nicht von dem getrennt werden, dessen Substanz sie ist, der Gattungsbegriff nicht von dem, welchem er als ein Theil seines Wesens zukommt. Eine solche in der Luft schwebende Idee wäre nach Aristoteles der Inbegriff alles Schwierigen und Widersprechlichen, denn eine solche Idee wäre nicht nur nichts Festes, Unwandelbares, sondern das Dehnbarste, Unbestimmteste, Unzuverlässigste, Schwankendste im Besitze und Vermögen unseres Geistes. Substanz und Idee sind nach Aristoteles zwei von Grund aus verschiedene Dinge, die sich nie vereinigen können. Die Idee ist das begriffliche, die Substanz das materielle Wesen; nun kann und muss zwar das begriffliche Wesen das substantielle mit einschliessen — niemals aber kann das substantielle Wesen auch das begriffliche mit umfassen. Materie und Werden eignen nur den Naturdingen, an welche die Begriffe sich anschliessen und denen die Substanzen stets immanent bleiben müssen. Kein begriffliches Wesen und damit auch keine Idee kann von dem Gegenstande, dem es entstammt, derart gesondert werden, dass es eine besondere Wesenheit vor oder über dem Gegenstande bilde; selbst die ethischen und ästhetischen Begriffe und Ideen schliessen sich an die Gegenstände und Thatsachen an, von welchen sie gebildet sind. Ideen, welche das Wesen der

Dinge enthalten und gleichzeitig für sich seiende, selbstständige Wesenheiten sein sollen, bilden einen unauflösbaren Widerspruch. — „Wäre die Ideenlehre indessen auch begründeter und haltbarer, als sie ist, so könnte sie doch nach der Ansicht des Aristoteles der Aufgabe der Philosophie, welche die Gründe der Erscheinungen aufzeigen soll, in keiner Weise genügen. Denn da die Ideen nicht in den Dingen sein sollen, so können sie auch nicht ihr Wesen bilden, und mithin zu ihrem Sein nichts beitragen; ja man kann sich das Verhältniss beider gar nicht klar denken — denn die Bestimmungen der Urbildlichkeit und der Theilnahme, auf die es Plato zurückführt, sind nichtssagende Metapher. Das bewegende Princip vollends, ohne das doch kein Werden und keine Naturerklärung möglich ist, fehlt ihnen gänzlich, und ebensowenig ist die Endursache in ihnen enthalten. — Auch für die Erkenntniss der Dinge leisten aber die Ideen nicht das, was von ihnen gehofft wird; denn wenn sie ausser den Dingen sind, so sind sie nicht das Wesen derselben, ihre Erkenntniss gewährt uns mithin über dieses keinen Aufschluss. Wie sollten wir aber überhaupt zu dieser Erkenntniss kommen, da sich doch angeborene Ideen nicht annehmen lassen?“ (Zeller.)

Diese Ausstellungen, welche Aristoteles an der Ideenlehre Plato's macht, sind auf die Idee Hegels, ja auf den Inhalt der gesammten neuern Philosophie von Cartesius an gleichermassen zutreffend. Die gesammte neuere Philosophie hat in die Luft gebaut. Von der Meinung beherrscht, dass sich die Philosophie auf keine Vorerkenntnisse stützen dürfe, dass in ihr Alles, vorzugsweise ihr Anfang, bewiesen sein, dass sie völlig voraussetzungslos verfahren müsse, hat sie ihr Lehrgebäude nicht auf den festen Grund und Boden der existenten Wirklichkeit gestellt, sondern lediglich den denkenden Geist zum Untergrunde genommen, hat sie als das allein feste und sichere Material nur den reinen Gedanken verwenden zu dürfen geglaubt. Daher kam es denn, dass das philosophische Lehrgebäude mit dem Weltgebäude wenig

Uebereinstimmung zeigte, und beide fast an keinem einzigen Punkte harmoniren wollten. Die äussere Welt musste bei einem solchen Verfahren sehr schlecht fortkommen. Konnte der reine Gedanke sich nicht nach der Welt, nun, so musste die Welt sich nach dem reinen Gedanken richten, und es wurde kurz und bestimmt behauptet, die Welt ist gar nicht so, wie sie sich äusserlich vor- und darstellt, sondern wie sie im reinen Gedanken, im Speciellen, wie der Philosoph vermöge der Consequenz seiner Denkweise sie sich vor- und darstellen musste.

Noch Kants Kritik geht lediglich darauf aus, zunächst unser Wissen von dem Dinge und in richtiger Consequenz auch den gesammten Idealgehalt unseres Wissens zu zerstören und alles Wissen auf die Eigenthümlichkeit der subjectiven Veranlagung, welche dem von aussen aufgenommenen Gegenstande des Wissens durchaus nicht zu entsprechen brauche, zu begründen. Um jedoch wieder zu einem Lehrgebäude positiven Wissens zu gelangen, hatte Fichte die abstracte Subjectivität (das Ich), Hegel die abstracte Objectivität des reinen Gedankens als den Inbegriff aller Wahrheit und darum auch aller Wirklichkeit hingestellt und darauf ein philosophisches Lehrgebäude aufgerichtet. Völlig voraussetzungslos kann jedoch die Philosophie ebensowenig verfahren, wie eine jede andere Wissenschaft und kann trotzdem stets im Gebietsbereiche des reinen Gedankens sich bewegen. Sie braucht nur vorauszusetzen, was alle Wissenschaften, wenn sie sich nicht selbst verloren geben wollen, voraussetzen müssen, — die von Kant bestrittene Meinung: Unser Wissen vom Dinge ist ein wahres Wissen. Das Ding sucht sich so zu geben, wie es ist, und wie wir es wahrnehmen, und wir nehmen es wahr, so wie es ist und sich zu geben sucht.

19. Man hat auch an der dialektischen Methode, deren sich Hegel bedient, eine scharfe und verneinende Kritik geübt, besonders haben sich dieser Mühe Trendelenburg und Hartmann unterzogen, ob mit Erfolg, müssen wir mit der

grössten Entschiedenheit verneinen. Schade um jeden Tropfen Tinte, der zu diesem Zwecke verbraucht wurde. Der wissenschaftliche Inhalt der Philosophie lässt sich allenfalls noch einer Kritik unterwerfen; freilich ist auch diese Kritik höchst fraglicher Art, da sie immer nur vom Standpunkte einer anderen, verschiedenen, meist entgegengesetzten Lehrmeinung geführt zu werden pflegt. Eine solche Kritik hat nur dann Werth und Bedeutung, wenn sie sich zur Begründung der eignen Lehrmeinung als nothwendig erweist und wenn sie etwas Anderes und vielleicht auch Wahreres und Vollkommeneres an die Stelle des Abgelehnten zu setzen hat. Das Bessermachen — wenn es wirklich ein solches ist — ist überhaupt die beste Kritik. Allein auch die Methode zu bemängeln, zu bekritteln oder gar zu verurtheilen, ist völlig vergebliche Arbeit. Hier hört die Wissenschaft auf und nimmt die Kunst ihren Anfang, und jede Kunstform ist die richtige, welcher Stoff und Inhalt angepasst ist und mit diesen zu untrennbarer Einheitlichkeit des Kunstganzen sich verbindet. Wir treffen aber im gesammten Entwicklungsverlaufe der Philosophie kein System, welches von solcher Identität der Form und des Inhalts getragen ist, wie das Hegelsche.

Gestehen wir nun zu, dass die Philosophie ihre Entwicklungsgeschichte hat, dass sich ein System eng an das andere anschliesst, derart, dass es eine Veredlung und Vervollkommnung der philosophischen Wissenschaft anstrebt und dieselbe ihrem Zwecke immer angemessener zu machen, ihrem Ziele immer näher zu bringen sucht — und bei keiner andern Wissenschaft ist dieser historische Zusammenhang augenfälliger als bei der Philosophie; — gestehen wir zu, dass das Hegelsche System seinen Platz in der Geschichte beanspruchen darf, und kein anderes hat wohl ein grösseres Recht auf diesen Vorzug geltend zu machen: so wird alle Kritik seines Inhalts und seiner Form doch nur darin bestehen können, dass wir uns der Gründe bewusst werden und dieselben aufzeigen, warum über dasselbe hinausgegangen

und zu einem andern Systeme fortgeschritten werden musste. Eine Kritik, welche nur zu verneinen und nichts Anders und Neues an die Stelle zu setzen wüsste, wäre völlig bedeutungslos. Selbst eine jede versuchte Neugestaltung, welche nicht in und an den Geschichtsverlauf der Philosophie gereiht werden könnte und nichts weiter als so ein isolirtes, sporadisches, paradoxes Ganzes zu Wege brächte, wäre nicht von bleibendem, nachhaltigem Werthe. Am niedrigsten werden diejenigen Philosophen der Neuzeit zu schätzen sein, denen es nur um das Princip und nicht um das System zu thun ist. Princip ohne System bedeutet Stoff ohne Form. Man vermag wohl den aus dem Princip herausgezogenen Stoff recht genau und übersichtlich zu sichten und zu schichten, aber daraus und damit kein Lehrgebäude zu bilden und zu bauen. Aber gerade dieses Gebäude ist es, worin die Philosophie für die Ewigkeit untergebracht werden soll.

20. Die gesammte neuere Philosophie wird als Idealismus bezeichnet, ist es aber nicht, sondern nur der einfache Subjectivismus. Einzig und allein die subjective Denkweise und Weltbetrachtung kommt darin zur Geltung und Anwendung. Die Welt soll sich lediglich nach dem Denken richten und aus dem Denken abgeleitet werden, aber nicht das Denken und der Gedanke nach und aus der Welt. Die neuere Philosophie ist lediglich Gedankenwelt, aber nicht Weltgedanke. Der wahre Idealismus aber ist nicht nur subjectiv, sondern auch objectiv; er hat oder sucht eine Vergegenständlichung und Verwirklichung seines Ideals. Das Ideal ist stets das Ideal möglicher oder wirklicher Gegenständlichkeit; ein anderes Ideal giebt es nicht. Ein Ideal, welches der Gegenständlichkeit und Objectivität ermangelt, ist ein bloss subjectives Luftgebilde. Das Ideal ist die subjective Idee, die vollendete Totalvorstellung, das höchste Gedankenbild eines objectiv Seienden oder Seinsollenden. Der wahre Idealismus ist auch der wahre Realismus; die wahre idealistische Philosophie auch die wahre

realistische; darum begegnen wir auch jenen Helden des Idealismus, Plato und Aristoteles, in der Reihe der Realisten.

Handelt es sich nun um die Gedankenwelt, welche dem Weltgedanken conform sein und in allen Theilen entsprechen soll, dann ist die wahre Objectivität aber auch die wahre Subjectivität; denn einen höhern oder auch nur andern Gedanken, als ihn die Welt, die äussere, objective, unmittelbare, wahrnehmbare Welt darbietet, wüssten wir nicht, woher man ihn nehmen sollte. In der Philosophie also heisst es, die wahre Subjectivität ist auch die wahre Objectivität, und die wahre Objectivität ist auch die wahre Subjectivität. — Beide sind identisch und unterscheiden sich nur wie Form und Inhalt in der Gedankenwelt. Den Inhalt der Subjectivität bilden nur die sich darstellenden und in die Innerlichkeit aufgenommenen Formen der Objectivität. Erst in dieser Identität der Subjectivität und Objectivität der Idealität und Realität haben wir den wahren Idealismus.

Der Idealismus.

1. Wie gesagt, die gesammte neuere Philosophie bietet uns noch kein einziges Beispiel des wahren Idealismus. Was sie uns bietet sind blasse, ätherische, verschwebende Gedankentheorien, aber keine lebensvollen, gestaltungsfrohen, klar erkannten und warm empfundenen Idealgestalten. Beispiele eines echten und rechten Idealismus bietet uns nur die classische Philosophie der Griechen und zwar auch nur in zwei Formen, welche gleichzeitig den Höhepunkt der altclassischen Philosophie bezeichnen, in dem subjectiven und objectiven Idealismus des Plato und Aristoteles.

Das Ideal ist die Integralität des subjectiven Gedankenbildes eines objectiv seienden oder seinsollenden Ganzen. Im Allgemeinen verstehen wir unter der Idealität und dem

Idealismus die Einheit des Subjectiven und Objectiven. Nun entsteht aber die Frage, wohin man diese Einheit verlegen solle, in die Subjectivität wie Plato oder in die Objectivität wie Aristoteles gethan hat; das ist durchaus nicht einerlei, wie wir von diesen beiden Philosophen abnehmen und ablernen können. Plato sagt, es existirt Zweierlei, „was immer ist, aber kein Werden hat, andrerseits Solches, was immer wird, aber niemals ist. Das Eine, welches stets in demselben Zustande verharrt, wird durch Nachdenken mittelst der Vernunft erfasst, — das Andere dagegen, welches wird und vergeht, eigentlich aber niemals ist, wird durch Meinung mittelst sinnlicher Wahrnehmung ohne Vernunft aufgefasst.“ Jenes wahrhaft Seiende sind die mittelst der denkenden Vernunft erfassten uud aufgefassten Ideen des gegenständlichen Seins. Von Seiten ihrer logischen Natur betrachtet ist die Idee das begriffliche Wesen oder das, was die Dinge sind. Die Idee ist das An-sich-sein der Dinge; sie ist das Allgemeine im Einzelnen, das Eine im Vielen, das Identische im Mannigfaltigen, das Bleibende im ewig Wechselnden. Es giebt eine unendliche Vielheit von Ideen, welche zu einander im Verhältnisse der Unter-, Neben- und Ueberordnung stehen, und über allen steht die Idee des Guten, der letzte und höchste Ursprung alles Seins und alles Erkennens.

Die Idee ist nach Plato nicht etwa nur das begriffliche Wesen, neben welchem das seiende Wesen als der reale Gegenstand, von welchem die Idee abgeleitet ist, bestehen bleibt. Nein, diese Idee ist die objective Realität selbst. Eine jede Idee ist eine an- und für-sich-seiende Objectivität, und als solche ein einfaches, vollkommenes, unkörperliches und unräumliches Wesen, das im Wechsel der Erscheinungswelt unveränderlich bestehen und sich immer gleich bleibt. Was Plato von der Idee des Schönen sagt, gilt letztbezüglich von einer jeden Idee: „Das Schöne ist ewig, weder entstanden noch vergänglich, weder wachsend noch schwindend; nicht in der einen Beziehung schön, in der andern hässlich,

so dass es dem Einen so, dem Andern anders erschiene. Auch kann es nicht sinnlich wahrgenommen werden, etwa wie ein Gesicht oder eine Hand; auch ist es nicht an einem Andern, sondern es existirt an und für sich. Alles Andere, was wir schön nennen, nimmt an ihm Theil, doch so, dass während dieses Andere entsteht und vergeht, das Schöne selbst weder mehr noch weniger wird und nichts dabei leidet.“ Die Idee ist folglich das allein Wirkliche, alles Seienden Sein und die Ideenwelt der Inbegriff aller Realität; ausser ihr hat nichts wahr- und wesenhafte Existenz. Diese Ideen sind die Musterbilder der sinnlichen Einzeldinge, wie sie in der Erscheinungswelt vorkommen. Jedes Ding ist nur eine Nachahmung, ein Abbild oder Abschattung der Idee. Kann überhaupt von der Wirklichkeit des Einzeldinges die Rede sein, so ist das nur in soweit möglich, als es an der gleichnamigen Idee theilnimmt. So giebt es denn von Allem was einen Namen hat auch eine Idee als die von aller Erscheinungswelt gesonderte, ursprüngliche Substanz alles Seins. „Der überweltliche, intelligible Ort ist es, in welchem allein das Feld der Wahrheit liegt, in welchem die Götter und die reinen Seelen die farb- und gestaltlose Wesenheit, die über alles Werden erhabene in keinem andern, sondern nur im reinen Wesen seiende Gerechtigkeit, Besonnenheit und Wissenschaft anschauen.“ Die wirkliche Welt ist eine werdende und darum nie eine seiende; sie nimmt an der Ideenwelt nur Theil, insoweit dieselbe in das Werden eingehen kann; die Kraft des Werdens aber liegt eben in der Idee, welche wir darum auch als die eigentliche und alleinige, wirksame Ursache anzuschauen haben. Die Idee ist die erste und höchste, mit Weisheit und Vernunft begabte Ursache aller Dinge, von welcher die zweckmässige Einrichtung der Welt herzuleiten ist. Die Idee ist Vernunft und Leben, und alle Vernunft und alles Leben ist Idee.

Die Platonischen Ideen sind allesammt für sich bestehende Wesenheiten, hypostasirte Begriffe alles Gegenständlichen. Sie sind nicht etwa aus einer höchsten Idee abgeleitet, auch

nicht aus einem einfachen Princip entwickelt, sondern aus dem denkenden Geiste aufgenommen. „Platos Absicht geht nicht auf eine rein a prioristische Construction, sondern auf eine vollständige logische Anordnung der Ideen, welche er selbst durch Induction oder wenn wir lieber wollen durch eine am Sinnlichen sich entwickelnde Wiedererinnerung gefunden hat. Dieser Ideen sind nun unbestimmt Viele. Da jeder Gattungs- und Artbegriff nach Plato etwas Substantielles, eine Idee ist, muss es so viele Ideen geben, als es Gattungen und Arten giebt und da die Ideen allein das Wirkliche sind, durch das Alles ist, was es ist, so kann nichts sein und lässt sich nichts vorstellen, wovon es keine Idee gäbe.“ „Es giebt mit einem Worte schlechterdings nichts, was nicht seine Idee hätte, und soweit sich ein gleichförmiger Charakter mehrerer Erscheinungen nachweisen lässt, reicht auch das Gebiet der Ideen; erst wo jener aufhört und die Einheit und Beharrlichkeit des Begriffs in die begriffslose Vielheit und die absolute Unruhe des Werdens auseinanderfällt, ist die Grenze der Ideenwelt.“ Wie das Ding zur Sinnenwelt, so verhält sich auch die Idee zur Ideenwelt, sie ist ein Theil des Ganzen: „Sie (die Ideen) bilden eine Stufenreihe, die in wohlgeordneter Gliederung durch die natürlichen Mittelglieder in steter Abfolge von den obersten Gattungen zu den niedrigsten Arten, vom Allgemeinen zum Besondern herabführt, ein System, in welchem sie sich aufs Mannigfaltigste kreuzen und verbinden, sich ausschliessen oder an einander theilhaben“. Und diese Stufenreihe des Seins kommt an der Idee des Guten zum Abschluss. Sie ist die Ursache des Seins und des Wissens, der Erkennbarkeit und der Erkenntniss; wie die Sonne ist sie das Höchste, die Quelle alles Lichts und alles Lebens; sie ist die Ursache schlechthin, eine andere von ihr verschieden wirkende Ursache giebt es nicht, mit einem Worte, es ist die göttliche Vernunft selbst. Es ist möglich und denkbar, ja nach dem Gesammtinhalt der Schriften Platos durchaus geboten, die Persönlichkeit Gottes von seiner Ursächlichkeit und Wirksamkeit

scharf zu scheiden; allein die Idee des Guten und die göttliche Wirksamkeit sind ihm identische Begriffe.

2. So viel vom Idealismus des Plato, den wir weiter zu verfolgen keine Veranlassung haben. Die Einseitigkeit, sowie der zu scharf hervortretende Mangel an Uebereinstimmung dieses subjectiven Idealismus mit der allgemein menschlichen Anschauungsweise der Dinge suchte Aristoteles durch den objectiven Idealismus zu überwinden. Zunächst konnte sich ein so scharfer Denker wie Aristoteles mit dem mythischen und mystischen Ursprung der Platonischen Idee unmöglich zufrieden geben. „Die Ideen aus den Sokratischen Begriffen entsprungen, sind in Wahrheit wie diese von der Erfahrung abstrahirt, so wenig dies Plato auch Wort haben will." Die Ideen als gewusste sind ihm die Urformen der Dinge, welche die Seele aus ihrer reingeistigen und allwissenden Präexistenz in die gezwungene Vereinigung mit dem Körper mitgebracht und bei dieser Vereinigung vergessen hat. Alles Lernen ist ja nach Plato blosses Erinnern. Alle Begriffe und Erkenntnisse und damit auch alles unser Wissen um die Ideen der Dinge sind uns vor aller Anschauung gegeben; wir können diese nicht erst in diesem Leben gewonnen, sondern müssen sie aus einem frühern Leben mitgebracht haben. So hat denn Plato seine Ideen ausser alle Beziehung zur äussern Wirklichkeit gestellt und dieselben aus dem Bewusstsein aufgenommen und ausgebildet, hat sie als ein von Ewigkeit her Feststehendes und Unveränderliches hingestellt, hat alle Wahrheit nur im Sein gefunden und alles Werden als ein Nichtseiendes betrachtet, hat darum die völlige Unangemessenheit der dinglichen Welt mit der Ideenwelt statuiren müssen; diese dingliche Welt nimmt zwar am Wesen der Idee theil, allein da sie ein stets Werdendes, nie ein Seiendes ist, kann sie doch nur sehr unvollkommen ihre Theilnahme an der Idee bezeugen. Solche Lehrmeinungen mussten einen so kühlen, klaren und scharfen Denker wie Aristoteles unbefriedigt lassen und seinen Sinn auf Modification und

Rectification der Platonischen Ideenlehre richten, an welche seine als objectiver Idealismus zu bezeichnende Lehre anknüpft.

„Aristoteles setzt den allgemeinen Standpunkt der Sokratisch-Platonischen Begriffsphilosophie voraus und will nun innerhalb dieses Standpunkts durch genauere Bestimmung der leitenden Grundsätze, durch ein strengeres Verfahren, durch Erweiterung und Verbesserung der wissenschaftlichen Ergebnisse ein vollkommeneres Wissen gewinnen", sagt Zeller (Philosophie der Griechen, der wir folgen und folgten); doch ist, nach unserm Dafürhalten, dessen System mehr als blosse Umbildung und Weiterbildung des Platonischen, es ist der dem Wesen der classischen Philosophie entsprechende historische Gegensatz und nicht eine Umbildung und Weiterbildung der Platonischen, sondern der Philosophie überhaupt und stellt sich, den altgriechischen Standpunkt vorausgesetzt, fast in dasselbe Verhältniss zu Plato wie der Objectivismus Hegels zum Subjectivismus Fichtes.

Als Gegenstand der Philosophie anerkennt Aristoteles das Seiende als solches, das allgemeine Wesen des Wirklichen, die letzten und höchsten Ursachen und Gründe der Dinge und im Letzten auch das Erste anschauend, das schlechthin Voraussetzungslose, dasjenige, welches uns nicht allein über die Thatsachen, sondern auch über deren Ursachen unterrichtet, welches uns nicht allein über das Dass, sondern auch das Warum Aufschluss giebt. Wenn nun hierin Aristoteles mit Plato übereinzustimmen scheint, so unterscheidet er sich doch wesentlich von demselben durch die Forderung, dass die Philosophie an die Erfahrung anknüpfen müsse, dass das Werdende und Veränderliche nicht aus dem Gebiete des Wissens ausgeschlossen, dass das wahre Wissen vom Sein nicht isolirt und der Uebergang von jenem zu diesem nicht in negativer Weise gemacht werden dürfe. Aristoteles giebt der Erfahrung ein positives Verhältniss zum Denken, er lässt dieses aus jener auf affirmativem Wege

hervorgehen, indem das in der Erfahrung Gegebene zur Einheit zusammengefasst wird. Die Wissenschaft soll das Gegebene der Erscheinungen erklären und soll hierbei nichts, auch das Unbedeutendste nicht geringschätzen, denn auch in solchem liegen unerschöpfliche Schätze des Erkennens. Die Philosophie soll die Erscheinungen erklären und muss darum auch die bewegenden und selbst die stofflichen Ursachen ins Auge fassen. Sie hat sich nicht nur mit den allgemeinen Begriffen und Ideen zu beschäftigen, sondern ebensogut auch die nähere Bestimmtheit der Dinge zu berücksichtigen. In der Erfahrung allein liegen die Vorbedingungen des Denkens, und in der Wahrnehmung ist der Stoff enthalten, aus dem die Gedanken sich entwickeln.

Die Aristotelische Philosophie erhält zwar durch Anwendung dieser Forderungen ein formal-logisches Gepräge und bewegt sich nicht in dem Gebiete der rein begrifflichen Entwicklungen und abstracten Idealität des Platonismus; allein auch er behauptet, dass es die Wissenschaft nur mit dem Begriffe der Dinge zu thun habe, dass nur das im Begriff gedachte Wesen derselben das schlechthin Wirkliche an ihnen, alles andere dagegen nur in dem Maasse wirklich sei, soweit es an der begrifflichen Wesenheit theilnimmt. Er betrachtet jedoch dieses wesenhafte Sein nicht mehr als ein Für-sich-seiendes, welches aus der Erscheinungswelt hinaus in eine besondere Innenwelt zu verlegen sei, sondern erkennt, dass die Idee als das Wesen der Dinge von den Dingen selbst nicht getrennt sein könne und will aus diesem Grunde den Begriff nicht als für-sich-seiende Allgemeinheit, sondern als das den Einzeldingen selbst inwohnende, gemeinsame Wesen derselben gefasst wissen und verlangt die positive Beziehung auf einander und gegenseitige Zusammengehörigkeit von Begriff und Erscheinung. Das Sinnliche soll der Stoff, das nichtsinnliche Wesen die Form sein; es soll der Stoff mit innerer Nothwendigkeit zur Form hinstreben, die Form im Stoffe sich darstellen und diese Darstellung der Form im Stoffe auch das Material

der Erkenntniss bilden. Das Höchste freilich ist ihm doch nur der reine, ausserweltliche, nur sich selbst denkende Geist und das Höchste im Menschen die denkende Vernunft, welche auf das wahrhaft begrifflich Allgemeine, Wesenhafte, Ideale gerichtet ist, wie es in den Dingen sich niemals darstellen kann. Aristoteles macht den Versuch, die Idee durch das ganze Gebiet des Wirklichen durchzuführen, die gesammte Erscheinungswelt vom Standpunkte der Idee aus zu erklären. Seine Philosophie ist so gut wie der Platonische Idealismus, allein nicht subjectiver, sondern objectiver Idealismus.

3. Wie bei Plato, so war auch bei Aristoteles der Blick stets auf das Seiende und Bleibende, auf die allgemeinen Begriffe und Ideen gerichtet, nur in diesen vermag er den wahren Inhalt des Seins und des Wissens zu erkennen. Allein er hat für das letztere eine ganz andere Ableitung als Plato; er vermag das Allgemeine nur im Einzelnen, das Wesen nur in der Erscheinung, die Ursachen nur in den Wirkungen, Begriffe und Ideen nur als aus den anhaftenden Eigenschaften der Dinge entnommen sich vorzustellen. Die Seele muss allerdings ihr Wissen in gewissem Sinne in sich tragen; da das reine Denken von seinem Gegenstande nicht verschieden ist, so hat es diesen unmittelbar in sich selbst. Die höchsten Principien, welche als die Voraussetzungen alles abgeleiteten und vermittelten Wissens gelten, trägt die Seele in sich selbst.

Die Seele kann insofern als der Ort der Ideen bezeichnet, und es kann von dem Denkvermögen gesagt werden, dass es alles Denkbare sei, weil es Alles seiner Form nach in sich schliesst. Allein zum Wissen gelangen wir erst durch Erkenntniss des ausser uns Seienden; die Seele hat nur die Anlage zu allem Wissen, welche zugleich die Fähigkeit in sich schliesst, ihre Begriffe und Ideen aus und durch sich selbst zu bilden. Angeboren ist uns das Wissen nicht, es muss sich durch allmählige Ausbildung der Anlagen und Fähigkeiten erst entwickeln. Nur nach

und nach und nur annäherungsweise gelangt das Wissen zum Ziele der zunehmenden Vertiefung unserer Erkenntniss im Fortgange vom Besondern zum Allgemeinen, von der Erscheinung zum Wesen, von den Wirkungen zu den Ursachen, von den wahrgenommenen und vorgestellten Merkmalen der Dinge zu den Begriffen und Ideen. Was an sich und in der Wirklichkeit das Erste ist, ist für uns das Letzte. Das Erste ist in den Dingen das, wohin das Wissen zuletzt gelangt, das Allgemeine und Seiende.

Was ist nun dies Allgemeine und Seiende, was ist das ursprüngliche Wesen des Wirklichen, was ist mit einem Worte der Begriff der Substanz? Plato meint das Gattungswesen, Aristoteles dagegen behauptet gerade das Gegentheil, das Einzelwesen ist die Substanz. Es ist nicht das für-sich-seiende Gattungswesen, woran auch, aber nur sehr schwach das Einzelwesen participirt; diese Platonische Idee, welche ein für-sich-seiendes Allgemeines war, wird von Aristoteles als ein ganz bestimmtes, zur vollen Wirklichkeit entwickeltes Sein gefasst, als wirkliche Eidos oder Form, welcher die unbestimmte Allgemeinheit, die Möglichkeit eines so oder so bestimmten Seins, der Stoff, gegenübersteht.

Die Form ist wesentlich auf den Stoff, der Stoff auf die Form bezogen. Die nichtsinnliche Form ist allein Gegenstand der Erkenntniss, ist allein das Bleibende im Wechsel der Erscheinung, darin stimmt Aristoteles mit Plato überein. Alles Sinnliche ist ein Vergängliches, Veränderliches und Zufälliges; das Wissen dagegen bedarf eines Gegenstandes, der ebenso nothwendig und unveränderlich ist und sich nie in sein Gegentheil verkehren kann, wie das Wissen selbst. Die Form ist die Bedingung alles Werdens, denn alles Werdende wird aus Etwas und zu Etwas, und sein Werden besteht darin, dass ein Stoff eine bestimmte Form annimmt, und lässt sich nur erklären, wenn allem Gewordenen als sein Urbild und sein Ziel die ungewordene Form vorausgeht. Damit ist nun aber auch die Schwierigkeit in der Erklärung des Werdens, welche den Vorgängern des Aristoteles

so viel zu schaffen machte, überwunden. Das Seiende, so sagte man sich, kann nichts werden, denn es ist schon Alles, das Nichtseiende kann ebensowenig etwas werden, denn aus Nichts wird Nichts. In dem Stoffe hat nun aber Aristoteles das Element, welches ihm die Erklärung des Werdens ermöglicht.

Alles, was wird, sagt Aristoteles, kann nur aus einem solchen werden, das nur beziehungsweise ist und beziehungsweise nicht ist; es kann nicht ein schlechthin Nichtseiendes sein, es kann aber auch noch nicht das sein, was erst daraus werden soll, es bleibt also nur übrig, dass es dieses zwar der Möglichkeit, aber noch nicht der Wirklichkeit nach ist. Alles Werden setzt daher ein Sein voraus, an welchem dieser Uebergang sich vollzieht; als die Voraussetzung alles Werdens kann dieses Substrat niemals entstanden sein, und da Alles, was vergeht, sich zuletzt darin auflöst, ist es unvergänglich. Diese ungewordene Grundlage des Gewordenen ist die Materie; zu der Form tritt als sein zweites, dem Werden nach erstes Princip der Stoff hinzu. So bildet der Stoff die Möglichkeit, die Form der Wirklichkeit alles Seins: der Stoff (ὕλη), welcher Alles werden kann, aber noch nichts ist und die Form, Idee (εἶδος), welche Alles ist und nichts werden kann.

Indem sich Stoff und Form dieserart verbinden, so entsteht daraus das Einzelding (σύνολον); eine zwar selbstverständliche und darum wenig beachtete Thatsache, principiell jedoch für die Aristotelische Philosophie von der höchsten Bedeutung; man muss nur diese Philosophie nicht nur nach ihrem sehr unvollkommen überlieferten Wortlaute, sondern nach ihren Bestrebungen und Consequenzen nehmen. Ohne diesen als Princip gefassten Zusammengang von Stoff und Form zum Einzelding wäre vieles nicht so von Grund aus erklärlich. Zunächst das für diese Philosophie den Untergrund bildende Verhältniss des Einzelnen zum Allgemeinen. Die allgemeine Form ist dem Aristoteles so gut wie Plato das Wesenhafte in den Dingen. Es fragt sich

nur, wo haben wir diese allgemeine Form zu suchen? Nach Plato ist sie ein rein Transcendentes, nach Aristoteles jedoch ein den Dingen Immanentes. Das Allgemeine ist nach Aristoteles nur im Einzelding, in welchem sich die allgemeine Form verwirklicht hat, zu finden. Die Gattung ist nichts weiter, als die Einheit der Dinge, welche unter ihr enthalten sind, indem sie ihnen allen zukommt, nicht, indem sie neben ihnen besteht.

Die wahre Substanz ist das Einzelwesen; jedes Allgemeine, auch das der Gattung, hat sein Dasein nur an dem Einzelnen, von dem es ausgesagt wird; das Einzelwesen gehört nur sich selbst an, ist das, was es ist, durch sich selbst, nicht blos auf Grund eines andern Seins; jenes Selbstständige und Für-sich-seiende, welchem der Name Substanz (οὐσία) ursprünglich zukommt, ist nur das Einzelwesen. Das Einzelne trägt das Allgemeine an sich in seiner Form. In dieser seiner allgemeinen Form wird das Einzelne Gegenstand des Wissens. Alles Schwierige und Widersprechliche, welches man in dieser Lehrmeinung des Aristoteles gefunden haben will, indem die Substanz als das Einzelne nicht Gegenstand des Wissens, welches sich auch nach Aristoteles nur auf das Allgemeine bezieht, werden könne, kommt damit in Wegfall.

4. Ohne die Voraussetzung dieser in den Dingen zusammengegangenen Stoffe und Formen wären die Aristotelischen viererlei Gründe oder Ursachen alles Seins: die stofflichen, die begrifflichen oder formalen, die bewegenden und die Endursachen kaum zu erklären. Es lässt sich doch nicht wohl denken, dass Aristoteles dieselben so nur aus der Erfahrung aufgerafft und völlig grundlos nur diese und nicht auch andere und noch mehrere angenommen hätte. Allein vermittelst des stoffgeformten Dinges ergeben sie sich ja von selbst. Mit dem Dinge ist auch sein Begriff gegeben und mit dem Begriff auch sein Zweck, der nur eine Verwirklichung des Begriffes ist; im Zwecke liegt aber die bewegende Ursache; denn was im Zwecke als Endursache sich darstellt, das ist selbstverständlich, wenn man sich die Sache als der Verwirklichung harrend vorstellt, ebensogut auch die Anfangsursache; so verhält es sich sowohl mit den Werken der Natur als auch der Kunst. Ebenso werden wir in der obersten Ursache oder der Gottheit die reine Form, den höchsten Weltzweck und den Grund aller Bewegung schlechthin vereinigt finden.

An dieser Stelle tritt nun der Idealismus des Aristoteles wieder klar hervor. Der Unterscheidung von Stoff und Form gemäss sind die Ursachen zweierlei Art. Als das Formlose und Unbestimmte, welches aber als solches das Bestimmbare ist, ist der Stoff alle Wirkungen und Eigenschaften aufzunehmen fähig, weil er für sich genommen schlechthin keine Eigenschaft oder wirkende Kraft besitzt. Gelingt es nun der Form nicht überall, vielleicht in keinem einzigen Falle, eine vollkommen makel- und tadellose Verwirklichung herbeizuführen, so trägt hieran lediglich der widerstrebende Stoff die Schuld. Auf den Stoff führt Aristoteles alle die reiner, edler Form widersprechenden, der Zweckthätigkeit widerstrebenden Werke der blinden Naturnothwendigkeit und des Zufalls zurück.

Die Natur kann bei ihren Bildungen des Stoffes nun einmal nicht entrathen. Bestimmte Dinge bedingen gewisse Stoffe, je besser der Stoff, desto vollkommener die Form. Ist der Stoff in keiner Beziehung als wirkende Ursache zu betrachten, so ist er doch nothwendig für die Verwirklichung der Naturzwecke, wenn auch nicht an sich, so doch bedingungsweise nothwendig. Alles Zufällige und Unzweckmässige, was ebensogut auch hätte unterbleiben können und vermöge der Nothwendigkeit des Begriffs von der Sache nicht gefordert und nicht erwartet wird, muss darum auf Rechnung des Stoffes gesetzt werden. Für diese irdische Welt ist der Stoff freilich eine absolute Nothwendigkeit. Wäre der Stoff der reinen Form vollkommen angemessen, so würde alles Streben dahin gehen, nur die reine und eine Form zu verwirklichen. Es gebe gar keine Vielheit der

Dinge, keine mechanisch stofflichen Wesenheiten, keine Pflanzen, keine Thiere, sondern nur Menschen als die Wesen, welche die schönste und höchste Form vollständig repräsentiren. Es gebe nicht einmal männliche und weibliche Menschen, sondern nur als die Krone der Schöpfung männliche Menschen, in welchen alle stofflichen Gebilde nicht bloss ihren Herrn und Meister, sondern auch ihr Meisterwerk erkennen und verehren. Und dieser Mensch der reinen Form müsste auch schon alle die Eigenschaften der unvergänglichen und seligen Geister an sich tragen.

Diese als eine schier unerklärliche Wunderlichkeit der Aristotelischen Philosophien hingestellte Lehre ist nur eine unabweisbare Consequenz seines Idealismus. Alle die Vielartigkeit und Vielgestaltigkeit in der Natur wie auch die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit der Naturwesen und gleichermassen alle Unvollkommenheit in der physischen wie in der moralischen Welt ist auf den Stoff oder die Materie zurückzuführen. Im Stoffe liegt alle Bewegung, Veränderung und Entwicklung und in dem Streben des Stoffes nach der höchsten Form, welche er doch niemals erreicht, liegen alle diese Unvollkommenheiten und Schlechtigkeiten mit begründet. Der Stoff ist allerdings ein Uebel, aber ein für die Welt absolut nothwendiges Uebel. Ohne den Stoff hätten wir überhaupt keine Welt mit einer unendlichen Vielheit und Mannigfaltigkeit regelmässig abgestufter Wesen.

Am allerwenigsten mag der Substanzbegriff des Aristoteles ohne die Vereinigung von Stoff und Form im Einzelding zu fassen und zu verstehen sein. Weder der Stoff an sich noch die Form an sich ist, richtig verstanden, die Substanz, sondern die Vereinigung beider, das Einzelding; wenn der Form grössere Bedeutung beigelegt, wenn dieselbe von Aristoteles an vielen Stellen als die Substanz selbst bezeichnet wird, wenn andererseits die Substanz als die Unterlage alles Seins (*ὑποκείμενον*) definirt wird, diese Unterlage aber die Materie sein soll: so werden solche widersprechliche Aeusserungen nur begreiflich, wenn man sich erinnert, dass nicht

der Stoff allein, auch nicht die Form allein, sondern die Vereinigung beider im Dinge als die Substanz angeschaut werden soll. Freilich soll der Stoff nur die Möglichkeit sein, deren Wirklichkeit die Form ist; nur in der stofflichen Formvollendung, welche Eins ist mit dem begrifflichen Wesen der Dinge, liegt die Substanz.

5. Stoff und Form verhalten sich nur wie die Möglichkeit zu ihrer Wirklichkeit. Was möglich ist, will wirklich werden und kann wirklich werden; wie Alles, was wirklich sein soll, möglich sein muss, eben so nothwendig muss das Mögliche einmal wirklich werden, sonst wäre es auch nicht möglich. Der Stoff verlangt nach der Form, wird durch diese sollicitirt, bewegt sich ihr entgegen, um sich zur Wirklichkeit zu entwickeln. Diese Entellechie oder Energie des Stoffes, diese Verwirklichung der Möglichkeit ist die Bewegung. Die Bewegung ist die Entellechie, die Kraft und Macht der Verwirklichung dessen, was vorher nur Anlage, Möglichkeit, Dynamis war. Unter diesen Begriff fällt nun aber alle und jede Veränderung, alles Werden und Vergehen an jedem Punkte, wo ein Stoff nach Verwirklichung durch die Form trachtet. Die Bewegung ist nicht die Wirklichkeit, sondern die Verwirklichung, das Streben nach Wirklichkeit bei ihrer vollen Energie; in der Wirklichkeit angelangt, erlischt die Bewegung.

Die Bewegung ist die Ueberwindung des Gegensatzes dessen, was im Ding noch ist, und dessen, was es werden soll. Wo kein Gegensatz, da ist auch keine Bewegung und Veränderung. Alle Bewegung setzt wie ein Bewegtes so aber auch ein Bewegendes voraus; das eine ist das Potentielle, das andere ist das Actuelle. Das bloss Potentielle hat gar keine Actualität und kann sich nicht selbst bewegen, das bloss Actuelle hat keine Potentialität und braucht sich nicht mehr zu bewegen. Nur da, wo Potentielles und Actuelles zusammentreffen und sich berühren, da ist Bewegung, und zwar muss das Actuelle als die eigentliche, bewegende Ursache vorausgehen, weil es die Kraft aller Bewegung ist

und weil es Ziel und Zweck der Bewegung andeutet; so muss denn auch das Bewegende ein anderes sein als das Bewegte. Actuell werden beide Principien nur bei ihrem Zusammentreffen, — an sich existiren sie als getrennte Wesenheiten von Ewigkeit her; allein diese ihre Actualität ist gleich ewig wie ihre Wesenheiten selbst. Bewegung kann nicht existiren ohne ein Bewegtes, nämlich ohne das Ding, welches durch seine Vereinigung von Stoff und Form in der letzteren das Princip der Bewegung an sich und in sich trägt. Es ist alles gleich ewig, der Stoff, die Form, die Bewegung; — die Welt ist nie entstanden und wird nie vergehen.

Wenn nun aber eine jede Bewegung ein Bewegendes voraussetzt, so muss es nothwendigerweise ein erstes Bewegendes geben, das nicht wieder durch anderes bewegt wird, aber auch in sich und durch sich selbst nicht bewegt ist. Es muss ein Unbewegtes geben, welches der Grund aller Bewegung ist. Dieser Grund oder die erste Ursache aller Bewegung setzt ein Wirkliches voraus, welches im vollen Besitze aller Actualität des Seins keine Bewegung mehr hat und keiner Bewegung mehr bedarf. Sobald es sich auch nur selbst bewegen würde, müsste es auch schon dasjenige voraussetzen, welches als Ziel und Zweck aller seiner Bewegung auch den Grund aller seiner Bewegung bildete; so wäre denn dieses die unbewegte Ursache aller Bewegung, durch welche alles Folgende erst wirksam werden und seine Bewegung empfangen soll. Das Bewegende muss immer schon sein, was das Bewegte erst wird; Eines und dasselbe kann nicht in einer und derselben Beziehung Bewegendes und Bewegtes sein. Es muss ein erstes Bewegendes geben, das zugleich unbewegt ist. Aristoteles unterscheidet hiernach dreierlei Universalwesenheiten: Solches, das nur bewegt wird, aber nicht bewegt, die Materie; solches, das bewegt und bewegt wird, die Natur; und solches, das nur bewegt, aber nicht bewegt wird, die Gottheit.

6. Diese erste Ursache aller Bewegung kann nur eine sein. Da die Bewegung eine ewig und stetig fortlaufende ist, so ist sie auch nur eine. Die eine Bewegung hat also auch nur eine bewegende Ursache, welche gleich ewig und dabei stetig und unveränderlich ist; da das erste Bewegende unbeweglich ist, kann es sich auch nicht verändern und muss die Möglichkeit des Andersseins von ihm ausgeschlossen werden. Als unveränderliches ist es nothwendig auch ein unkörperliches Wesen; nur das Stoffliche ist dem Wechsel und der Veränderung ausgesetzt und ist ein im Raum Begrenztes; das erste Bewegende dagegen ist schlechthin unkörperlich, untheilbar, ausserhalb des Raumes, ohne Bewegung, Leiden und Veränderung, es ist mit einem Worte die reine Energie und absolute Wirklichkeit. Die Gottheit ist das Princip aller Bewegung. Sie ist das reine Wesen, die absolute Form, die schlechthin unkörperliche Substanz.

Die Gottheit ist nur das reine Denken und nicht wie die Seele an den Leib gebunden, sondern frei von aller Materialität. Nur im Denken ist vollkommene Thätigkeit. Weder die schaffende noch handelnde Thätigkeit ist vollkommen, weil Beide ihren Zweck ausser sich haben und insofern gleichfalls eines Stoffes bedürfen; das höchste Wesen aber hat keinen Zweck ausser sich, weil es selbst der letzte Zweck ist. Gott ist die absolute Denkthätigkeit, ihr Wesen kann nur in unaufhörlicher, nie schlummernder Betrachtung, unveränderlicher, schlechthin vollendeter Thätigkeit bestehen. Jede Veränderung ist für das Vollkommene ein Verlust seiner Vollkommenheit. Wie die absolute Denkthätigkeit ist Gott das absolut Wirkliche und Lebendige, sowie der Urquell alles Lebens. Alles Denken erhält seinen Werth vom Gedachten. Das Denken Gottes kann nur das Beste zum Inhalte haben, kann aber diesen Inhalt von nichts ausser ihm liegenden erhalten, denn das Beste ist nur es selbst. Gott denkt sich selbst, und sein Denken ist das Denken des Denkens, so dass also im göttlichen Denken, wie dies beim reinen Geist nicht anders sein kann, das Denken und sein

Gegenstand schlechthin zusammenfällt. Gott ist der an- und für-sich-seiende, selige, selbstbewusste Geist.

Wenn nun aber Gott das nur sich selbst denkende, weder schaffende noch handelnde Wesen ist, wie kann es irgend eine Einwirkung auf die Welt ausüben? Als die absolute Form bewegt es sie, ohne bewegt zu werden. Sie bewegt sich ihm, aber er nicht ihr entgegen. Durch die Form wird die Materie sollicitirt, sich aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu entwickeln. Gott nun, die Form aller Formen, die Wirklichkeit alles Wirklichen übt auf die Gesammt-Materiatur aller Wesen oder, was dasselbe ist, auf die Möglichkeit alles Möglichen, auf das, was Alles werden kann, ja mit der Zeit Alles werden muss — die Möglichkeit, wenn sie Möglichkeit sein will, muss einmal wirklich werden — denjenigen Einfluss aus, welchen alles Mögliche dazu treibt, wirklich zu werden. Die leiseste Berührung und Beziehung der Wirklichkeit mit der Möglichkeit, welche durch die Existenz schon gegeben ist, genügt, um Veranlassung zu geben, dass das Mögliche sich der Wirklichkeit entgegen bewegt. Gott existirt, seine einfache Existenz schliesst die Nothwendigkeit in sich, das All zu bewegen, allem, was möglich ist, zu seiner Wirklichkeit zu verhelfen.

Man darf sich dadurch nicht irre machen lassen, dass diese Wirksamkeit Gottes, ähnlich wie bei Plato, hie und da in etwas mythischer und mystischer Weise dargestellt wird. Aristoteles war ein zu guter Grieche, als dass er nicht auch alle die geistigen Eigenthümlichkeiten seines Volkes getheilt und von dessen Weltanschauung beherrscht gewesen sein sollte. Die Form, meint er, übt ohne sich selbst zu bewegen, eine Anziehungskraft auf den Stoff aus, dass dieser sich ihr entgegenbewegt. Der Stoff trägt in sich die Sehnsucht, wirklich zu werden, wie die Form das Verlangen, ihm zur Wirklichkeit zu verhelfen. „Gott bewegt die Welt also: was begehrt und was gedacht wird, bewegt, ohne sich zu bewegen. Dieses beides aber ist auf der höchsten Stufe dasselbe (das Begehrte ist auch das Gedachte,

das Gedachte ist auch das Begehrte; der absolute Gegenstand des Denkens ist eben damit das absolut Begehrenswerthe, das Gute schlechthin); das Begehren aber hat in der Vorstellung (vom Werthe des Gegenstandes) seinen Grund, nicht diese in jenem. Das Erste mithin ist der Gedanke. Das Denken aber wird vom Denkbaren bewegt; an und für sich denkbar aber ist nur die eine Reihe, und in dieser ist das Erste das Wesen und zwar das einfache und schlechthin wirkliche.“ „Die Zweckursache bewegt wie das Geliebte, das Bewegte aber bewegt das Uebrige.“ Gott ist also das erste Bewegende, nur sofern er der absolute Zweck der Welt ist, gleichsam der Regent, dessen Willen Alles gehorcht, der aber nicht selbst Hand anlegt. Müssig ist der Streit, ob Gott die Welt vom Centrum oder von der Peripherie aus bewege. Die allbewegende, geistige Kraft ist überall in ihrem Mittelpunkte und überall in ihrem Umkreise und bewegt Alles seiner individuellen Form und dem Wesen und der Natur des bestimmten Gegenstandes und Weltkörpers gemäss.

In dem Begriffe des höchsten Weltprincips und ersten Bewegens erlangt der Idealismus des Aristoteles seine Vollendung. Schwegler fasst den Aristotelischen Gottesbegriff in folgenden Worten kurz zusammen: „Es ist Einer, da der Grund der Vielheit und Mannigfaltigkeit des Seins in der Materie liegt, er selbst aber der Materie untheilhaftig ist; er ist unbeweglich und unveränderlich, weil er sonst nicht der absolute Beweger, die Ursache alles Werdens sein könnte; er ist Leben als thätiger Selbstzweck, als Entellechie; intelligibel und Intelligenz zugleich, weil schlechthin immateriell und naturfrei; thätige, d. h. denkende Intelligenz, weil er seinem Wesen nach reine Actualität ist; sich selbst denkende Intelligenz, weil der göttliche Gedanke seine Wirklichkeit nicht ausser sich selbst haben kann und weil er, wenn er der Gedanke eines andern wäre, als er selbst ist, erst vom Vermögen heraus zur Actualität gelangen müsste. Daher die berühmte Aristotelische Definition

des Absoluten, es ist das Denken des Denkens, die persönliche Einheit des Denkens und des Gedachten, des Erkennenden und des Erkannten, das absolute Subject-Object. Metaph. XII 7 enthält eine Zusammenstellung dieser Attribute des göttlichen Geistes und eine fast hymnische Schilderung des in ewiger Ruhe sich selbst als die absolute Wahrheit wissenden, keines Handelns und mithin auch keiner Tugend bedürftigen, sich selbst geniessenden, ewig seligen Gottes."

7. Dieser Aristotelische Idealismus ist vielleicht die grösste Leistung, welche die Philosophie während des ganzen Verlaufes ihrer Geschichte hervorgebracht hat. An dieser philosophischen Lehrmeinung selbst haben wir vorzugsweise zwei Dinge auszusetzen. Zunächst die Trennung der Principien. Aristoteles ist ein zu kühner und kühler Denker und ein zu gelehrter Mann, der das gesammte Wissen seiner Zeit nicht nur bewältigt sondern auch nach allen Seiten hin wesentlich bereichert hat, — als dass er der Objectivität, dem Sein und Wesen der Dinge ausserhalb der denkenden Betrachtung, nicht auch Gerechtigkeit hätte widerfahren lassen sollen. Allein das objective und das subjective Princip stehen getrennt und unvermittelt einander gegenüber und können nur durch Berührung, durch gegenseitiges, wenn auch von beiden Theilen erwünschtes Zusammenkommen auf einander wirken. Stoff und Form, Materie und Geist, Gott und Welt sind gleich ewige Wesenheiten, haben aber sonst nichts mit einander gemein. — Der Stoff, die Materie, die Welt sind die absolute Starrheit und Trägheit, — die Form, der Geist, der Gott sind die absolute Bewegung, die bewegende Kraft, sind Zweck und Ziel aller Bewegung. Würde der Stoff, die Materie nicht als absolute Dynamis, als die Möglichkeit alles zu werden gefasst, es wäre gar nicht abzusehen, wie Eines auf das Andere überhaupt einzuwirken vermöchte; allein das hindert nicht, dass bei diesem starren Sichgeltendmachen des Einen gegenüber dem Andern, Eines das Andere beschränkt, begrenzt, verendlicht. Wir haben, richtig betrachtet, nunmehr nicht eine

sondern zwei Gottheiten; die eine mit aller Dynamis, die andere mit aller Energie ausgestattet, die eine die Alles werdende, die andere die Alles seiende, die eine die absolute Potentialität, die andere die absolute Actualität. In letzter Beziehung und Consequenz betrachtet, müssen beide völlig gleichbedeutend und in gleichwerthiger Wesenheit einander gegenüberstehen. Die absolute Actualität und Energie ist nicht denkbar ohne stetige und ewige Verwirklichung ihrer Macht und Kraft am Stoffe. Die Dynamis und Potenzialität ist nicht allein das ewig Werdende, sondern gleichzeitig auch das ewig Gewordene, welches jederzeit die volle Actualität und Energie der göttlichen Kraft zum Ausdrucke bringt. Das materielle ist also dasselbe göttliche Wesen wie das geistige auch. Ueber diesen Dualismus kann und kommt die Aristotelische Philosophie nicht hinaus.

Ein anderer Mangel derselben ist ihre Systemlosigkeit. Ob dieser Mangel an der mangelhaften Ueberlieferung, ob an der Darstellungsweise des Mannes selbst liegt, ist nicht mehr so recht festzustellen. Aristoteles, so scheint es, hat auf die philosophische Systematik kein allzugrosses Gewicht gelegt. Er war ein zu grosser Gelehrter, ein zu scharfer Kritiker, und fügen wir hinzu, ein zu übersichtlicher Logiker, um der Systematik überhaupt auch nur zu bedürfen. Gelehrte und Kritiker sind selten grosse Systematiker; die eigne Fülle des Wissens, die stete Polemik gegen die fremde Lehrmeinung stört ihnen durch die Massenhaftigkeit des Stoffes jeden systematischen Aufbau.

Die logische Uebersicht und Anordnung gilt aber in der Philosophie nicht als Systematik. In der Philosophie gilt nicht die Logik der Anordnung des aussenstehenden Denkens sondern die immanente Logik der Idee und der Thatsachen. Die subjective Logik kann ein recht stattliches, wohlgeordnetes und wohleingerichtetes Lehrgebäude aufrichten, allein es ist wie jedes Werk von Menschenhand eine starre, mechanische Einheit voll kalter Ruhe und Leblosigkeit, dessen Form der Meister sich aus tausend andern aus-

gewählt, um seinen Stoff darin und damit zu bekleiden. Ganz anders die Philosophie; sie verlangt eine objective Logik der Thatsachen, einen Organismus der Idee, ein aus sich selbst herauswachsendes und sich aufrichtendes Lehrgebäude, welches sich seine Form mit absoluter Nothwendigkeit giebt; sie verlangt keine nach dem Principe der Angemessenheit gewählte, sondern eine mit seinem Stoffe schon gegebene und mit diesem völlig identische Form. Eine solche Philosophie ist die allein richtige und in ihrer Art vollkommene, insofern sie alles mit Nothwendigkeit aufnehmen muss, was zu ihr gehört, und alles mit Nothwendigkeit ausscheiden muss, was nicht zu ihr gehört. Die Philosophie des Aristoteles ist uns systemlos und als sehr verstümmeltes Ganzes überliefert. Es verhält sich damit durchaus nicht anders als mit den weltberühmten Werken griechischer Bildhauer- und Baukunst — sie sind trotz ihrer Verstümmelung ewig mustergültige Vorbilder des edelsten Styls und der ergreifendsten Schönheit.

Im Allgemeinen trägt auch die Aristotelische Philosophie die Spuren der Einseitigkeit an sich, welche dem Wesen des Idealismus als Art- und Wesensbeschränktheiten nun einmal anhaften. Freilich ist Aristoteles als natur- und lebensfreudiger Grieche, welcher von aller Schönheit und Zweckmässigkeit der Welt auf das lebhafteste erfasst und bewegt wird, von allen den leeren Abstractionen und schattenhaften Abstrusitäten des reinen Denkens und Gedankens, wie die neuere Philosophie sie darbietet, völlig frei: allein auch er ist mit Plato der Meinung, dass die Wirklichkeit dem wahren Ideal nicht entspreche, obschon er dieses Ideal nur in der Wirklichkeit und merkwürdigerweise nur im Einzelwesen sucht und findet. Nur im Einzelwesen erblickt er alle wahre Wirklichkeit und begriffliche Angemessenheit, alle Substanz und alles Ideale; allein im Einzelwesen nur insoweit, als es das Art- und Gattungswesen, welches nur im Begriffe und Ideale lebendig wird, an sich trägt. Das ist jedoch niemals der Fall. So muss denn dem Ideal, der

reinen Form doch wieder ein abgesondertes, ausgewähltes, rein geistiges ausser- und überweltliches Dasein zugebilligt und angewiesen werden.

Merkwürdigerweise hat die Philosophie während des Gesammtverlaufs ihrer Geschichte weder in der alten noch in neuerer Zeit einen reinen, echten Realismus zu Stande bringen können. Die Wahrnehmung und Ueberzeugung, dass die äussere Welt tausendmal besser, schöner und zweckmässiger eingerichtet sei, als sie der Begriff zu fassen und der Gedanke zu denken vermöge, wollte ihr nicht beikommen. Nur von ihren Gedankengebilden gefangen gehalten, konnte sie bis zu der An- und Einsicht, dass alle Schönheit und Zweckmässigkeit nur auf der unbegrenzten Vielartigkeit und Vielgestaltigkeit der Dinge beruhe, dass die Schöpferkraft der Natur sich nur in dieser Weise ein Genüge thun könne, dass das Individuum und die Individualität den Art- und Gattungsbegriff oder aber das Ideal und zwar jedesmal in anderer Weise zu verwirklichen suche, — nicht durchdringen. Die Philosophie wollte sich nicht von der Natur, die Natur sollte sich von der Philosophie belehren und berichtigen lassen. Richtig betrachtet, hat die Philosophie bisher keinen Weltgedanken, sondern immer nur eine Gedankenwelt zu bieten und zu bringen vermocht.

8. Der Idealismus hat seine volle Berechtigung. Wie der Begriff dem Dinge, wie das Allgemeine dem Ganzen, wie die Synthesis der Substanz entspricht, wie alles Aeussere sein analoges Innere, die subjective Welt eine objective Welt sich gegenüber hat — so muss auch alles Reale sich in ein Ideales und der Realismus in Idealismus sich umsetzen und auflösen lassen. Das wahre Reale ist auch das wahre Ideale, wie auch das wahre Ideale das wahre Reale sein muss. Diese Behauptung ist nicht neu, denn im Grunde behaupten das ja alle Philosophen, aber nicht alle sind darum echte Real-Idealisten. Wenn sie diese Behauptung stellen, so wollen sie damit nur gesagt haben,

dass ihre Gedankenwelt auch der wahre Weltgedanke sein müsse. Diesen Weltgedanken haben sie sich aber nicht vorher zur Klarheit gebracht und ihn voll entwickelt vor sich hingestellt, sondern sie behaupten, diese ihre Gedankenwelt sei ja eben der Weltgedanke, ein jeder andere sei eben unrichtig, sei eine Täuschung und müsse nach ihren philosophischen Lehrmeinungen, Constructionen und Speculationen richtig gestellt werden. Der eine sagt, vom Dinge an sich wissen wir nichts, der andere sagt, nur das Ding mit seinen vielen Eigenschaften involvirt einen Widerspruch, einer meint wieder, nur das reine Ich und der andere, nur das reine Sein ist die Wahrheit. Wie der Begriff niemals von dem Dinge, so kann der Gedanke auch niemals von dem Gedachten, das Subjective niemals von dem Objectiven und das Ideale von dem Realen getrennt werden. Nur wenn beide Seiten in vollkommener Uebereinstimmung sich befinden, dürfen wir die Hoffnung hegen, das Richtige getroffen zu haben.

Der Hauptirrthum der Philosophen besteht nun aber nicht sowohl darin, dass sie ihre Gedankenwelt sofort auch als den wahren Weltgedanken verkündeten, nach welchem jede populäre und vulgäre, ja selbst die exact-wissenschaftliche Weltanschauung berichtigt werden müsse, — als vielmehr darin, dass sie die äussere, stoffliche und greifbare Welt mit ihrer Gedankenwelt identificirten. Die Consequenz ihrer Lehre drängte zu dieser Annahme. Sie durften neben ihrer Gedankenwelt nichts weiter anerkennen, ohne in den schwersten Conflict zu gerathen. Ihre Gedankenwelt wurde unmittelbar auch als Weltgedanke gesetzt; der Weltgedanke musste seinerseits, wenn er ein solcher sein wollte, hinwiederum mit der Welt im Einklang sich befinden. Nun schien das aber bei keinem einzigen Philosophen zuzutreffen. Seine Philosophie befand sich stets im Widerstreit mit der vulgären Weltanschauung; jede Berichtigung, welche er dieser Weltanschauung angedeihen liess, musste sofort auch auf die äussere Welt übertragen werden; er sah sich stets zu der

Behauptung hingedrängt: meine Weltanschauung ist die Welt selbst, so ist sie und nicht anders.

Wenn nun aber Gedankenwelt und Weltgedanke zusammenstimmen, die philosophische Weltanschauung mit der vulgären sich deckt, und an der Welt und am Wissen von der Welt keine Correcturen mehr vorgenommen zu werden brauchen, so ändert sich damit wie mit einem Schlage das ganze Verhältniss. Die Welt an sich wird von der philosophischen Weltanschauung gar nicht mehr berührt, die Welt bleibt mit aller ihrer Herrlichkeit, mit allem ihrem Reichthum, der unermesslichen Vielheit ihrer Formen, Wesen und Kräfte, ihrer ungezügelten Lust und Kraft ewig neue Schöpfungen hervorzubringen, ganz ausserhalb aller philosophischen Betrachtung, lediglich als Gegenstand der Bewunderung und Erforschung der Wissenschaft bestehen. Die Philosophie kommt nicht mit ihr in Berührung. Die Philosophie hat nicht nothwendig, die Schwelle ihres Heiligthums zu überschreiten, um noch weiterhin in der Welt Umschau zu halten; sie bleibt in ihrem Heiligthume, worin sie dem Cultus des Gedankens eine Verkehrsstätte errichtet hat; ihr Weltgedanke wie ihre Gedankenwelt sind wohl das getreue Abbild der Welt — die Welt selbst bleibt für sich.

Der wahre Idealismus ist auch der wahre Realismus; die Wahrheit und Richtigkeit dieses Ausspruches fällt zusammen mit dem Beweise, dass Weltgedanke und Gedankenwelt zusammenstimmen, einen analogen Entwicklungsgang nehmen und schliesslich zu einem einzigen Strome sich vereinigen, und dieser Strom in einem Weltmeere der Gedanken mündet. Ding und Begriff müssen einander vollkommen decken; das Ding als das Allgemeine im Besondern, der Begriff als das Besondere im Allgemeinen, beide als reine Gedankenwesenheiten, beide nur, wie sie im Wissen, aber nicht im äussern Sein Existenz gewonnen haben. Dies äussere Ding mit seinen Arten und Gattungen und mit seinen unendlich vielen und vielgestaltigen Exemplaren, wie die gesammte dingliche Welt überlässt die Philosophie ruhig

der Betrachtung und Bewunderung aller Menschen, der Forschung der Wissenschaft und der Nachbildung in der Kunst.

Wie das Ding zu einer Welt der Dinge, der Begriff zu einer Welt der Begriffe sich entwickelt, haben wir während der langen Aus- und Aufführung dieses Lehrgebäudes darzustellen versucht. Beide hatten einen und denselben Ursprung, sie waren aus einem Keime entsprossen, aus einer Wurzel aufgewachsen und waren bei ihrem Ursprunge noch ganz und gar dasselbe, wenigstens gleich Zwillingen zum Verwechseln ähnlich. Innerhalb des Bereiches des Denkens und Wissens angeschaut, war der Unterschied zwischen Ding und Begriff kaum festzustellen gewesen. Ihr gemeinsamer Ursprung aber war das Ding, seine Eigenschaften und Merkmale. Nicht das Ding des Wissens, sondern das Ding des Seins, der äussern Wirklichkeit. Dass die Philosophie beides stets als dasselbe genommen und das Ding, wie es im Wissen, und das Ding, wie es in der Wirklichkeit ist, stets promiscue eines für das andere gehalten und angewandt; — dass sie das Wesen dieses Dinges lediglich im Begriffe, im Gedanken, im Ideale, in der Subjectivität gesucht hat: solche Ungehörigkeit ist zu allen den bekannten und genannten Irrungen und Einseitigkeiten die Veranlassung gewesen.

Wie in der Wirklichkeit also auch im Geiste baut sich das Ding zu einer ganz besondern Welt auf; anstatt der Wirklichkeit haben wir den Weltgedanken, und dieser Weltgedanke ist der wahre Realismus. Dieser Weltgedanke, dieser Realismus unterscheidet sich ganz wesentlich von jener philosophischen Disciplin, wenn es überhaupt eine solche giebt, welche sich Natur- oder Geschichtsphilosophie nennt. Dieser Weltgedanke ist nichts weiter und will nichts weiter sein, als Gedanke — das durch Nachdenken gewonnene Gedankenbild dessen, was die Welt in Wirklichkeit ausdrückt, — der noch einmal gedachte, in der Welt verwirklichte Gedankengehalt. Da kommt nun eine superkluge

Naturphilosophie und will nicht nur das Wie, sondern auch das Warum gedankenmässig darlegen und zwar nicht vermittelst einer an Bestandtheilen und Eigenschaften der Dinge angestellten Untersuchung — das wäre ja gute, exacte Naturwissenschaft — sie will vielmehr, abgesehen von aller Erfahrung und Erforschung, allein aus dem Denken heraus feststellen können, warum die Welt so und nicht anders beschaffen, warum sie nur aus diesen Stoffen besteht und nur von diesen Kräften bewegt und belebt wird. Ja, sie getraut sich sogar, sowohl Natur als auch Geschichte vor aller Erfahrung und abgesehen von aller Erfahrung lediglich durch das Denken sich construiren und dieselben in ihrer Nothwendigkeit rein a priori darstellen zu können. Das ist unter allen Umständen Täuschung. Man glaubt von aller Erfahrung, allem Wissen und Forschen absehen zu können und hat diese doch stets zur Beihülfe im Hintergrunde bereit; wäre das nicht der Fall, so würden wir zu allen dergleichen Constructionen niemals eine Anregung, niemals einen Anfang finden.

Der Naturforscher ist wie der Geschichtsforscher nur ein rückwärts schauender Prophet. Wenn er den in allen Theilen und Beziehungen vollendeten und festgestellten dinglichen Thatbestand vor sich hat, ja dann vermag er den Pragmatismus des Gegenstandes vom Ur- und Anbeginn an darzulegen. Warum so und nicht anders? Weil von allen den unzähligen Möglichkeiten, wie ein Ding sich gestalten, wie eine Thatsache sich vollziehen könne, eine jede das Recht und auch die Macht hat, in die Wirklichkeit zu treten. Zur Nothwendigkeit wird die Möglichkeit erst mit ihrer Verwirklichung; aber auch das nur in Rücksicht auf den factitiven Bestand — Niemand kann das Geschehene ungeschehen machen — allein so lange die einzelne Möglichkeit noch Möglichkeit ist, hat sie keinerlei Anspruch auf Nothwendigkeit, sie steht nur allen andern Möglichkeiten gleichberechtigt gegenüber, welche mit denselben zureichenden Gründen hätten wirklich werden können, wie die riva-

lisirende, zur thatsächlichen Wirklichkeit gewordene Möglichkeit.

Dass Alexander ein Alexander geworden und die Welt erobert hat, lag vorher durchaus nicht im Bereiche der Nothwendigkeit; er hätte ebensogut auch eine Art Diogenes werden können, dann hätte er die Welt wahrscheinlich nicht erobert, und die Weltgeschichte hätte trotzdem, wenn auch mit etwas andern Variationen, ihren Fortgang genommen. Hegel hat ganz recht, wenn er sagt, dass alles Wirkliche ein Nothwendiges und als solches auch ein Vernünftiges sei; er hat aber nicht recht, wenn er behauptet, dass alles Vernünftige wirklich sei. Im Grossen und Ganzen der Welt mag das ja auch zutreffen; wir aber haben stets nur den kleinen Bruchtheil der Welt im Auge, welcher uns zugänglich ist; daselbst ist alles Wirkliche aus einer Möglichkeit hervorgegangen, welcher tausendfach verschiedene, gleich berechtigte und gleich vernünftige Möglichkeiten gegenüberstanden. Alles Wirkliche ist vernünftig, niemals aber kann in diesem kleinen Kreise schon auch alles Vernünftige wirklich sein und werden. Wer darf sich getrauen, bei dieser vieltausendfältigen Möglichkeit und Vernünftigkeit Natur und Geschichte in ihrem Bestande und Verlaufe a priori construiren zu wollen?

Der wahre Idealismus ist auch der wahre Realismus, beide waren Eins bei ihrem Ursprunge, beide nahmen zu ihrer Entwicklung denselben Ausgangspunkt, um schliesslich am Ziele wieder in Eins zusammenzutreffen. Dass sie beide Eins seien, wird schon dadurch angedeutet, dass wir den Realismus als die Einheit der Realität und Idealität, den Idealismus als die Einheit der Subjectivität und Objectivität erfasst und erkannt haben, — das will sagen der Realismus empfängt seine Form aus der Gedankenwelt, der Idealismus aus dem Weltgedanken. Wenn also auch die Materie des Realismus aus dem Weltgedanken und des Idealismus aus der Gedankenwelt stammt, sein formales Wesen empfängt einer vom andern. Man braucht nur das

Verhältniss von Form und Materie in speculativem Sinne in Betracht zu ziehen, um zu wissen, dass beide das Gleiche bedeuten. Der Realismus als die Einheit der Realität und Idealität enthüllt sich uns als die wahre Wirklichkeit, der Idealismus als die Einheit der Subjectivität und Objectivität enthüllt sich uns als wirkliche Wahrheit. Damit sollte angedeutet werden: Ist der Realismus auch Wirklichkeit, so ist er doch nur Gedanke, und ist der Idealismus auch nur Gedanke, so ist er doch auch Wirklichkeit; eben dieses Zusammenstimmen des Idealismus mit der Wirklichkeit characterisirt denselben als die Wahrheit.

Dritter Abschnitt. — Drittes Kapitel.

A. Wahrheit. B. Nothwendigkeit. C. Gedankenwelt.

1. Die Frage, was ist Wahrheit, soll uns nunmehr eine kurze Weile beschäftigen. Ein jeder, welcher diese Frage zu beantworten sich vorlegt, geht mit einer gewissen geheimnissvollen Scheu an's Werk; denn die Wahrheit gilt nun einmal bei aller Welt als der erhabenste, bedeutungsvollste und begehrenswertheste Gegenstand, der verschleiert und verhüllt im tiefsten Gelasse des Welt- und Menschen-innern sich verberge, alle Schätze des Friedens und der Seligkeit, aber auch die Geister des Unfriedens und der Unseligkeit im Gefolge habe. Wenn dem nun wirklich so wäre, so kann die Sache doch nicht so aufregend und bedeutungsvoll sein, als sie ausgegeben wird. Kein Mensch darf und soll sich zutrauen, zu sagen: „Das ist Wahrheit", es gilt immer nur die Frage zu untersuchen: „Was ist Wahrheit?" Es handelt sich also vorzugsweise darum, gewisse Kennzeichen anzugeben, welche die echte und wahre Wahrheit an sich tragen müsse, wenn sie als solche sich geltend machen darf. Unter solchen Umständen können alsdann auch die positiven Bestimmungen, welche die Wahrheit als solche vorstellig machen sollen, diese Wichtigkeit nicht erlangen; sie ist immer nur unsere und diese Wahrheit, aber nicht die Wahrheit schlechthin.

Was ist Wahrheit? Wer der Genesis dieses Lehrganges gefolgt und bis hierher, bis zur Thürschwelle gelangt ist, welche zur Wahrheit selbst den Zutritt eröffnet, der wird nicht lange auf die Beantwortung dieser Frage zu warten brauchen, der wird sie sich selbst und sofort beantworten können. Die Wahrheit ist jener in der Uebereinstimmung des Subjectiven und Objectiven bestehende

Idealismus. Was besagt und bedeutet nun dieser Idealismus? Nur Plato und Aristoteles hatten für die Beantwortung dieser Frage zutreffende, den Kern der Sache berührende Antworten. Nach Plato ist es die Wissenschaft der Idee, jener edlen und erhabenen Form der Dinge, jenes vortrefflichsten Gedankenbildes alles Guten und Schönen, welches nur im Geiste seinen Wohnsitz hat und an dessen Gestalt und Gehalt die äussere Welt nur in sehr geringem Maasse theilnimmt. Die Welt ist das Nichtige, Vergängliche, Unvollkommene und darum Unwirkliche; nur das Ideal ist das Ewige, Vollkommene und darum auch das einzig Wirkliche, und als das Wirkliche ist es auch das Wahre — das Ideal als Welt und Wissenschaft ist Wahrheit.

Aristoteles ist Idealist und kann darum auch nicht anders antworten. Die Wahrheit ist die Wissenschaft der Idee; allein er fasst diese Idee anders als Plato. Die Idee an sich ist nichts ohne Ding und Thatsache, an welchen sie sich darstellt. Ist es nicht das Ding selbst, so ist es doch die Art und Gattung, in welchen die Idee lebt und webt, in aller Reinheit und Vollkommenheit sich verwirklicht, und in welchen sie auch als die wirkende Ursache und bewegende Kraft sich bekundet und bewahrheitet. Die Wahrheit ist nach Aristoteles die Wirklichkeit, freilich auch nicht die Wirklichkeit, wie sie ist, sondern wie sie sein sollte. So hat denn jederzeit ein jeder Philosoph seine Lehrmeinung als das einzig Wahre, als höchste Wahrheit, zumeist mit einer gewissen Unfehlbarkeitsmeinung verkündet, was aber nicht zu verwundern — die Wahrheit kann ja doch nur eine sein, und wer sie hat oder zu haben glaubt, der muss sie als solche dann auch geltend zu machen suchen. So haben auch Fichte als der reine Subjectivitäts-Philosoph ohne Objectivität und Hegel als der reine Objectivitäts-Philosoph ohne Subjectivität ihre Lehrmeinungen für die absolute Wahrheit ausgeben müssen, obschon bei diesen von einer Uebereinstimmung des Subjectiven und Objectiven nicht die

Rede sein konnte. Sie haben beide ihre Philosophie als die „unmittelbare“ und darum um so höhere Wahrheit geschätzt, als die Offenbarung der Wahrheit selbst, die den nicht vorhandenen Gegenstand, mit welchem die Wahrheit als Wahrheit in Uebereinstimmung sich befinden muss, erst schaffe. Der reine subjective Gedanke Fichte's schafft sich seine Objectivität, der reine objective Gedanke Hegel's schafft sich seine Subjectivität, womit alsdann die beiderseitigen Lehrmeinungen als die absolute Wahrheit in unmittelbarer, ursprünglicher und ewiger Uebereinstimmung sich befinden sollen.

2. Die Wahrheit oder concreter ausgedrückt das Wahre als die Uebereinstimmung des Subjectiven und Objectiven hat verschiedene Stufen der Entwicklung. Man berücksichtige wohl, es ist hier nicht von einer Einheit oder Identität des Subjectiven und Objectiven die Rede, sondern nur von einer Uebereinstimmung des subjectiven Begriffs oder Gedankens mit dem Gegenstande in der Objectivität. Zunächst haben wir die sinnliche, autoptische Wahrheit in der Uebereinstimmung des Begriffes mit dem Dinge. Ob das Ding unserer äussern, ob es unserer innern Erfahrung entstammt, ob es nämlich ein Concretum oder ein Abstractum, wie es die Schule nennt, vergegenwärtigt, ob es Natur- oder Seelending ist, kommt dabei nicht in Betracht. Alles Wahre im Einzelnen, welches eine unmittelbare Uebereinstimmung des Begriffes mit seinem Gegenstande bezeichnet, fällt in den Bereich dieser Stufe der Wahrheit oder des Wahren in seiner Einzelheit; nur der Unterschied bleibt bestehen, dass bei dem Abstractum oder Seelending Ding und Begriff nicht allein in Uebereinstimmung sind, sondern völlig in Eins zusammenfallen.

Diese begriffliche, unmittelbare, autoptische Wahrheit ist die Grundlage aller höhern Wahrheit. Sie verlangt und bedarf keines Beweises, denn sie trägt den Beweis der Wahrheit in sich selbst, nämlich die Autopsie, die selbstgemachte Wahrnehmung und Beobachtung, und wird darum

von aller Welt auf Treu und Glauben hingenommen werden müssen. Selbst der zweifelnden Wissenschaft gegenüber kann sie den Beweis der Unmittelbarkeit und Allgemeingültigkeit erbringen. Sie tritt vor uns hin als das, was sie ist, als Wahrheit und erhebt Recht und Anspruch der ursprünglichen Position und Possession. Alle Welt glaubt und traut ihr und findet sich auch nicht getäuscht. Es ist ja möglich, dass im Laufe der Forschung, Untersuchung und Entwicklung Zweifel entstehen, die sich als begründet oder unbegründet erweisen können, — von vorn herein zu zweifeln und Alles zu bezweifeln, hat Niemand ein Recht.

Von dem Grundsatze, an Allem zu zweifeln, ausgehend, müssten wir uns in schwere und unlösbare Widersprüche verwickeln. Woran zu zweifeln, an der Wahrheit des äussern Gegenstandes, der wahrnehmbaren Welt, oder an der Zuverlässigkeit unseres Erkenntnissvermögens? Beides bedeutete eine verhängnissvolle Verirrung des Denkens. Zweifelt man an der Welt, so wird wenigstens das Eine nicht zu bezweifeln sein, dass sie eher da war als der Zweifel, und dass der Zweifel sich nicht auf ihr Vorhandensein im Allgemeinen beziehen könne, sondern nur darauf, ob sie so ist, wie sie uns erscheint, und ob wir überhaupt von dem Dinge, wie es an sich ist, etwas wissen können. Da kommt denn sofort die übereinstimmende Weltmeinung aller lebenden Wesen, der Menschen und Thiere, und straft uns Lügen. Vorzugsweise tritt uns die exacte Wissenschaft entgegen, welche die Welt so nimmt, wie sie ist, den Schein als Sein erklärt, jede Erscheinung auf ihre Ursachen zurückführt und auch nachweist, nicht nur, dass Alles so ist, sondern so sein muss; wir machen uns sofort den consensus gentium zum unversöhnlichen Feinde.

Auch der Verstand sagt uns, die Welt besitzt das Recht der Priorität; sie war vorhanden vor aller Erkenntniss und allem Zweifel, sie ist das eigentliche a priori; alle Erkenntniss, sinnliche wie geistige, und alle die Werkzeuge der Erkenntniss haben sich an ihr und durch sie entwickelt, ge-

bildet und gestaltet, beide müssen also in vollkommener Uebereinstimmung sich befinden.

Wollten wir nun an der Zuverlässigkeit unserer Sinne und Sinneswerkzeuge, an der Zuverlässigkeit unserer Erkenntniss überhaupt zweifeln, so müssten wir auch gleichzeitig an aller und jeder Erkenntniss verzweifeln und alle Bemühungen, die Wahrheit zu ergründen, aufgeben; all' unser Wissen, Erfahrungs- und Verstandeswissen, wäre gleich zweifelhaft, gleich unzuverlässig, wir kämen aus der Möglichkeit des Irrthums niemals heraus; selbst jene triumphirenden Verkündigungen, welche von der Philosophie als Berichtigungen unserer Erkenntniss ausgegeben werden, wären weiter nichts als weitere Irrthümer. Ein Wissen, das stets im Finstern tappt, immer von Zweifel und Ungewissheit verfolgt wird, ist beängstigend, ist nichtig und hinfällig und practisch nicht zu verwerthen. Und was ist das Ende alles Zweifels? Er wendet sich consequenterweise in gleicher Schärfe gegen sich selbst. Er ist die Schlange, die an dem eigenen giftigen Bisse stirbt. Der Zweifel muss schliesslich sich selber bezweifeln und durch diesen Zweifel sich beseitigen. Ist alle Erkenntniss zweifelhaft, so ist es diese auch; wir hätten uns damit nur im Kreise gedreht und wären endlich nach der Behebung alles Zweifels doch wieder bei der ursprünglichen Annahme der Zuverlässigkeit aller Erkenntniss angelangt.

3. Wir haben kein Recht zu bezweifeln, dass die Uebereinstimmung von Ding und Begriff eine „Wahrheit" sei, eine unleugbare und unbestreitbare, autoptische Wahrheit, welche wir der Wahrheit gemäss rechtmässig bezeugen und beschwören können. Indem nun beide, Ding und Begriff, nachdem sie getrennt waren, ein jedes seinen besondern Weg einschlägt, der Begriff als Ding sich zum Weltgedanken, das Ding als Begriff sich zur Gedankenwelt erhebt und erweitert, gelangen wir zu einer zweiten und höhern Stufe der Wahrheit, jene nicht mehr unmittelbare und sinnliche, sondern vermittelte Wahrheit der Erkenntniss, welche in der

Uebereinstimmung des Ganzen mit dem Allgemeinen besteht. War jene erste die Wahrheit der Wahrnehmung oder Perception, so ist diese die Wahrheit des Nachdenkens oder der Reflexion.

Was ist das Ding im Weltgedanken? Das Allgemeine, welches als ein Besonderes sich darstellt; und was ist der Begriff? Das als ein Besonderes erkannte, welches seine Wurzel im Allgemeinen hat. Das Ding ist das Allgemeine im Besondern und der Begriff das Besondere im Allgemeinen; selbst ganz universell gefasst bleibt diese Bestimmung richtig. Das Ding so verstanden ist das Ganze, der Begriff so verstanden ist das Allgemeine. Diese Uebereinstimmung des Ganzen und Allgemeinen ist das Wahre, das Wahre der Erkenntniss und des Nachdenkens, das durch die mannigfaltigste Gegenständlichkeit und Begrifflichkeit vermittelte Wahre. Man betrachte beispielsweise den Baum als Ding und als Begriff. Die Uebereinstimmung des Dinges und des Begriffes im Baume oder dessen Wahrheit ist eine unmittelbare. Indem man den Baum als Ding betrachtet, hat man auch seinen Begriff, und indem wir uns den Begriff ins Gedächtniss rufen, vergegenwärtigen wir uns auch das Ding. Die Vorstellung ist der Ort, woselbst Ding und Begriff sich ein Stelldichein geben und stets in Eins zusammentreffen; von da ab trennen sie sich wieder, um an einem höhern Orte gereifter und vollkommener sich wieder zu begegnen — wenn wir nämlich den Baum nicht mehr als Ding, sondern als ein Ganzes betrachten. Wir haben nun keine solche unmittelbare Uebereinstimmung mehr von Ding und Begriff. Das Ganze ist erst ein Ganzes in seinen Theilen und Beziehungen, Kräften und Thätigkeiten, von welchen ein jeder Bestandtheil in Betracht gezogen werden muss, um den Begriff des Ganzen in seiner Integrität herzustellen. Der Baum als Ganzes ist ein rein Allgemeines, nicht mehr und nicht weniger als jedes andere ähnliche oder unähnliche Ganze; erst durch die Besonderung in seine Theile wird er dieses bestimmte und besondere Ganze.

Dieses also bestimmte Allgemeine befindet sich in Uebereinstimmung mit dem also bestimmten Ganzen, und solche Uebereinstimmung bedeutet die Wahrheit auf einer höhern Stufe. Der Baum als Ganzes stimmt überein mit dem Baum als Allgemeines, aber nicht mehr in der unmittelbaren Weise wie der Baum als Ding und Begriff. In ihren Bestimmungen sind beide Eins und Dasselbe, aber nicht mehr in ihren Beziehungen. Der Baum als Ganzes hat nur Beziehung zu seinen Theilen; ist er aber einmal als Ganzes bestimmt und dadurch ein schlechthin Allgemeines geworden, dann beginnen seine Beziehungen zu allen andern Ganzen ähnlicher und unähnlicher Art wie zur ganzen Natur. Das Ganze als Ganzes hat nur Beziehung zu seinen Theilen und Besonderheiten. Das Ganze als Allgemeines ist aber selbst zur Besonderheit geworden und bezieht sich auf alle andern Besonderheiten und weiterhin zu einem höhern Ganzen. Die Beziehungen des Ganzen sind nur nach innen, die Beziehungen des Allgemeinen nach aussen gerichtet. Dieses Ganze und Allgemeine sind Beide Eins und Dasselbe.

Dass das Ganze auch das Allgemeine sei, tritt unmittelbar nicht hervor, weil beide zu streng geschieden sind. Das Ganze ist ein rein Dingliches, das Allgemeine ein rein Begriffliches und jedes ein Für-sich-seiendes; erst nachdem man sich alle die Beziehungen von Ding und Begriff vergegenwärtigt hat, wird es uns klar, dass wir im Ganzen im Grunde genommen auch das Allgemeine zu erblicken haben, und sind wir erst einmal damit ins Klare gekommen, dann haben wir das Wahre der Erkenntniss entdeckt. Das Ganze ist das Allgemeine, das Allgemeine ist das Ganze, das ist das Wahre, wie es dem eindringenden Forscherauge erscheint. Zuvörderst ist es das Ganze, welches ihm entgegentritt und in allen seinen Theilen und Einzelheiten sich ihm aufschliesst. Hat er nun gefunden, dass das Ganze mit dem Allgemeinen in Uebereinstimmung sich befindet, dann ist ihm der Gegenstand seiner Forschung zur Wahrheit geworden.

Die Philosophie freilich hat es weniger mit diesem oder jenem Ganzen, sondern mit dem Ganzen im Allgemeinen zu thun; ein solches ist aber alles Ganze und in vorzüglichstem Maasse das Allganze. Auf diesem Punkte angelangt ist die Wahrheit doch wieder eine ganz unmittelbare; das All-Ganze ist auch das All-Gemeine in völlig unmittelbarer Weise; wir haben beide Male das Weltganze im Auge, das eine mal als Gegenstand, das andere mal als dessen Begriff. Wir haben vom Weltganzen kaum eine andere Vorstellung, als dass es das Weltallgemeine sei, das was als All ein Gemeinsames und als Gemeinsames das All sei. An dieser Stelle treffen beide Seiten, Subjectives und Objectives, Weltgedanke und Gedankenwelt um die Wahrheit zu bekunden, wieder in Eins zusammen, um sich dann wieder zu trennen und jedes für sich zu einer eignen Welt auszubilden; — das Ganze zu einer Welt der Objectivität, das Allgemeine zu einer Welt der Subjectivität; die Wahrheit ist es, welche sie stets wieder zusammenführt.

4. Es giebt noch eine dritte und höchste Stufe der Wahrheit, das ist die Wahrheit der Speculation. Sie ist nicht die Wahrheit, welche auf Perception (Wahrnehmung), auch nicht die Wahrheit, welche auf Reflexion (Nachdenken) beruht, sondern sie ist beides mit einem male, sie ist die Wahrheit, welche diejenige Wahrheit zum Grunde hat, dass alle Wahrheit der Perception und Reflexion nur eine und dieselbe Wahrheit sei. Die Wahrheit der Perception war auf das Ausser-sich-schauen und Merken, die Wahrheit der Reflexion war auf das innerliche Begreifen und Denken fundirt. Die Wahrheit der Speculation verlangt beides, Schauen und Denken in einer Beziehung. Sie ist also gleich unmittelbar wie die Wahrheit auf der untersten Stufe und gleich vermittelt wie die Wahrheit auf der mittleren Stufe; sie ist die Wahrheit des Denkens, welche sich unmittelbar als Eins mit seinem Gedachten weiss, einem Gedachten jedoch, welches durch alles Denken und Erkennen vermittelt ist.

Die speculative Wahrheit ist die völlige Uebereinstimmung

des Denkens mit dem Gedachten, des Subjectiven mit dem Objectiven, des Erkennens mit der Welt des Erkannten und zwar um deswillen, weil sie ihre Welt schafft, während sie und indem sie sie denkt. Das ist die Eigenthümlichkeit der Speculation, sie schaut das als ein rein Objectives, was doch nur ein Subjectives, und hinwiederum schaut sie als ein rein Subjectives, was ein echt Objectives ist. Das Denken geht zunächst völlig aus sich heraus, um sich in die Objectivität zu versetzen und zu versenken, es erlischt gleichsam, um in der Objectivität um so heller wieder aufzulodern. Das Ich des Denkens ist erstorben, das Sein ist's, welches an seiner Stelle denkt, empfindet, wünscht, will, wirkt und schafft. Alles subjective Vermögen und Vollbringen wird in die Objectivität verlegt; der Gegensatz von Ich und Welt ist ausgelöscht — die Welt der Speculation ist die sich selbst denkende, fühlende und wollende Welt, es ist die Wahrheit des Weltbewusstseins.

Die im Denken zu Bewusstsein gekommene objective Welt hat damit die Fähigkeit erlangt, sich in einem Gedanken zusammenzufassen und diesen Gedanken ganz abgelöst von aller subjectiven Denkthätigkeit sich selbst entwickeln zu lassen. Es ist das weder etwas Wunderbares noch Widersprechliches. Dieses objective Weltbewusstsein ist nicht die Welt selbst — die Welt wird von unserem Philosophiren nicht berührt und afficirt — sondern es ist der Weltgedanke, welcher nicht nur alles Sein, sondern auch alles Denken in sich befasst und umschliesst.

Die im objectiven Weltgedanken miteingeschlossene Denkthätigkeit hat durch dieses Ausser-sich-kommen ihre Fähigkeiten nicht verloren; sie will im Gegentheil in diesem Stande der reinen Objectivität ihre Capacität erst recht documentiren und ihre höchste Macht und Kraft bethätigen und bestätigen. Sie will zeigen, dass sie nicht lediglich an diese Subjectivität und ihre Schranken geknüpft sei, dass sie nicht ewig bei sich und in sich selbst bleiben und warten müsse, bis man ihr das Object vorgeführt, welches

sie zu betrachten und zu beurtheilen habe, dass diese Trennung von Subject und Object, Denken und Gedachtem kein unüberschreitbares Naturgesetz sei, dem sie gehorchen und sich fügen müsse, um ewig in der Zweiheit und Entzweiung, in dem Gegensatze und Widerspruche von Welt und Ich, Denken und Sein, Subject und Object zu verharren und zu erstarren. Die Denkthätigkeit will zeigen, dass sie auch aus sich heraus ganz und gar in das Object sich versenken und versetzen, so zu sagen in ihm aufgehen könne, um in Einheit und Einigkeit mit demselben den Inhalt des Weltgedankens sich selbst entwickeln zu lassen. Darin eben besteht die Macht des speculativen Gedankens, dass er als Universalgedanke den Unterschied zwischen Denken und Gedachtem aufzuheben, das Denken als Gedachtes, das Gedachte als Denken zu setzen und auf diese Weise dasselbe aus und durch sich selbst in allen seinen Stufen und Phasen klar- und darzulegen vermag.

Die Speculation ist das Selbstdenken des Weltgedankens. Freilich nicht das gleichfertige, in aller seiner Kraft und Gewalt gerüstete und thatbereite, wie die Athene aus dem Haupte des Zeus, aus der Capacität des Philosophen hervorgesprungene — sondern das durch Perception und Reflexion gut vorgebildete und vorbereitete Selbstdenken. Die Speculation ist darum eben das Denken der Wahrheit; nicht der Wahrheit als das Resultat des Denkens, sondern die sich selbst denkende Wahrheit. Sie ist die Wahrheit, welche nicht mehr gesucht und nicht mehr als ein Erfolg des Denkens gewonnen zu werden braucht; sondern die bereits durch Perception und Reflexion gewonnene und dargestellte Wahrheit, welche sich anschickt, nunmehr sich selbst denkend zu gewinnen und darzulegen; es ist die Wahrheit in ihrer Selbstenthüllung und Selbsterfüllung.

5. Die Speculation ist übrigens doppelter Art wie die speculative Wahrheit eine doppelte ist. Von diesen beiden Arten der Wahrheit wird stets eine in der andern sich selbst wiederfinden und wiedererkennen und dadurch eine die

andere als die Wahrheit der Wahrheit bestätigen und bethätigen können; — diese beiden Arten sind die Wahrheit des Weltgedankens und der Gedankenwelt. Wie die Wahrheit nun eine doppelte ist, so auch die Speculation; es ist die Speculation des Weltgedankens und der Gedankenwelt. Der Weltgedanke kehrt ein in das Innere der Gedankenwelt und wird von einem rein Objectiven zu einem rein Subjectiven. War er vorhin der gedachte Gedanke, so wird er nunmehr der sich selbst denkende Gedanke; die so ins Innere zurückgekehrte Speculation wird zur Intuition. Die Intuition ist nichts anders als die in sich selbst eingekehrte Speculation; beide Male haben wir ein unmittelbares Schauen der Wahrheit und Wahrheit des Schauens; das will sagen eine Wahrheit, die zugleich Schauen und ein Schauen, das zugleich Wahrheit ist — das eine mal haben wir die im Aeussern, das andere mal die im Innern sich schauende Wahrheit, das eine mal den in die reine Objectivität, das andere mal den in die reine Subjectivität aufgelösten, unmittelbar sie selbst schauenden Gedanken, welcher beide Male die Wahrheit und beide Male dieselbe Wahrheit ausdrückt; hier die subjective Wahrheit in Form der Objectivität, dort die objective Wahrheit in Form der Subjectivität; hier die Wahrheit des Weltgedankens, dort die Wahrheit der Gedankenwelt; hier die Gedankenwelt in Form des Weltgedankens, dort den Weltgedanken in Form der Gedankenwelt. Der Weltgedanke in Form der Gedankenwelt ist Speculation; die Gedankenwelt in Form des Weltgedankens ist Intuition. Das Endergebniss aller Speculationen und Intuition ist Wahrheit und zwar eine und dieselbe, nur formell unterschiedene Wahrheit.

6. Was ist Wahrheit? Die Frage kann nur allgemeingültig und allgemeinüberzeugend nach ihrer formellen Seite beantwortet werden. Was als materielle Wahrheit ausgegeben wird, ist immer nur Einzelwahrheit und Wahrheit des Einzelnen, welche von jedem Andern, wenn überhaupt als solche, dann doch fast nie aus denselben Motiven und mit denselben

Modificationen als Wahrheit geglaubt und anerkannt werden wird. Die einzige Ausnahme bezeichnet diejenige Wahrheit, bei welcher, wie in der Mathematik, das Materielle und das Formelle der Wahrheit als ein Untrennbares, als Eins und Dasselbe sich kundgiebt, das Formelle zugleich das Materielle ist. Wahrheit ist die Uebereinstimmung alles Erkennens mit seinem Gegenstande. Wir haben eine Wahrheit der Perception als Uebereinstimmung des rein Subjectiven mit dem rein Objectiven, wie die Uebereinstimmung von dem Dinge mit seinem Begriffe, der Wahrnehmung und Vorstellung mit den Stoffen und Formen der Dinge. Wir haben eine Wahrheit der Reflexion in der Uebereinstimmung des Denkenden mit dem Seienden, wie etwa die Uebereinstimmung des Allgemeinen und des Ganzen, — des Allgemeinen, welches sich in alles Besondere theilt des Ganzen, welches sich in seine Theile besondert.

Diese Reflexionswahrheit zeigt ganz besondere Eigenthümlichkeiten. Das Subjective und Objective oder besser das Denkende und das Seiende haben formell nichts mit einander gemein; ein jedes ist formell etwas ganz Apartes; ihre Uebereinstimmung ist nur in ihrem materiellen Wesen zu suchen. Was das Ganze zum Ganzen macht — von dem äussern bestimmten Ganzen muss dabei abstrahirt werden — ist materiell das Allgemeine, was das Allgemeine zum Allgemeinen macht, ist materiell das Ganze. Das Ganze und das Allgemeine sind in ihrer erkenntnissgemässen Materiatur dasselbe. Alle Materiatur des Ganzen ist ein Allgemeines, und lediglich nach dem Allgemeinen wird die Integrität des Ganzen festgestellt; alle Materiatur des Allgemeinen ist in der Ganzheit zu suchen und wird in der Vollständigkeit ihres Wesens nach dem Ganzen zu beurtheilen sein. So sind beide materiell Eines und bleiben doch formell ewig von einander geschieden. Das Ganze hat sein formales Wesen in der Objectivität, das Allgemeine hat sein formales Wesen in der Subjectivität. Dass man Ganzes und Allgemeines nicht in das richtige Verhältniss zu bringen ge-

wusst, dass man beide bald zu eng verbunden, bald zu streng geschieden, hat in der Philosophie zu vielen Irrthümern und unrichtigen Darstellungen Veranlassung gegeben. Ueber die dritte Art, die Wahrheit der Speculation, welche in der Uebereinstimmung des Realen und Idealen beruht, brauchen wir uns nicht weiter mehr auszulassen.

7. Aus diesen logisch geschiedenen und gesondert dargestellten drei Elementen setzt sich alles Wahre und alle Wahrheit im Leben und in der Wissenschaft zusammen. Wir reden zunächst von der empirischen oder der Wahrheit der Erfahrung. Diese beruht vorzugsweise auf der Wahrheit der Perception, der Wahrnehmung und Beobachtung; allein ohne Reflexion, ja selbst ohne Speculation wäre sie zu finden nicht möglich. Jeder Mensch hat seine Erfahrung, er hat Augen zum Sehen und Ohren zum Hören, und sieht darum und hört gar Vieles im Leben; käme ihm jedoch dabei nicht die Reflexion und Speculation zu Hülfe, so würde er schliesslich doch den Mond so gross wie einen „Teller" ansehen und die weibliche Figur am Schiffsschnabel nicht von der Venus von Milo unterscheiden können. Die Erfahrung hat ihre Wahrheit allerdings unmittelbar; hier das Ding und hier der Begriff und dazwischen kein vermittelndes Etwas, welches ihr die Wahrheit begreiflich machen könnte. Allein müsste und wollte sich der Mensch nur auf diese Sinneswahrnehmung beschränken, so wäre er heute noch nicht viel weiter und viel klüger als das Thier, welches er zu bändigen und für seine Zwecke zu benutzen gelernt hat.

Der Mensch muss lernen und gelernt haben, um die Wahrheit aus allen Erfahrungen eruiren zu können. „Es ist nicht Alles Gold, was glänzt". Zunächst lehrt die Erfahrung, dass es ja nicht das Gold allein ist, welches einen gewissen Glanz mit sich führt, auch ist es eben nicht das Metall mit Goldglanz, welches über die Qualität entscheidet, — hier muss man gelernt haben, Begriff mit Ding in Uebereinstimmung zu bringen, um Wahres vom Falschen unterscheiden zu können. Lernen aber ist die Erfahrung vermehren und das Wissen bereichern; Lernen ist Nachdenken und zum Nachdenken geleitet und angeregt werden, derart, dass das Wissen und die Erfahrung Anderer uns zur eigenen Erfahrungs- und Wissensbereicherung dient; Lernen ist, alles Wissen und alle Erfahrung, welche uns von aussen zukommt, unserm Geiste zu assimiliren, damit es ein unveräusserliches Eigenthum, ein integrirender Theil des eigenen Geistes werde, dessen wir uns in jedem Augenblicke bedienen und darüber wir ganz nach Belieben schalten und walten können; Lernen ist, den Schatz des Wahren vermehren aus dem unerschöpflichen und unergründlichen Aerar des Wissens und der Erfahrung, welche die Menschheit im Laufe der Zeit durch Perception, Reflexion und Speculation angesammelt und aufgehäuft hat.

Lernen ist Percipiren und durch Perception uns die Wahrheit aneignen, ganz einerlei unmittelbar durch sinnliche Wahrnehmung oder vermittelst des Lehrers, der uns von seiner Wahrheit und Weisheit, welche er besitzt und worüber er verfügt, das Nöthige mittheilt; einerlei auch, ob es Perceptions- oder ob es Reflexions- und Speculations-Wahrheit ist. Alle erlernte Wahrheit ist nicht eher Wahrheit, bis sich die drei Elemente und Momente einer jeden Wahrheit — Perception, Reflexion und Speculation — in ihr vereinigt haben, oder aber bis sie diese drei Stadien als Läuterungsarten und Stufenfolgen durchlaufen hat. — Wir begegnen in unserer Erfahrung irgend einem Gegenstande, der sich der Betrachtung in den mannigfaltigsten Theilen und Eigenschaften darstellt. Wir kennen den Gegenstand sehr gut, es ist ein Baum. Diese Bekanntschaft haben wir nicht allein durch die einfache, sinnliche Wahrnehmung gemacht, durch welche wir nur Eindrücke erfahren, wie wir sie auch von andern Gegenständen zu empfangen pflegen, und welche für sich allein unqualificirbar wären; den Baum als Baum zu erkennen und zu benennen, muss die Reflexion in Thätigkeit gesetzt werden, welche denselben von allen

andern in der Erfahrung vorkommenden Gewächsen und Wesenheiten unterscheidet, seine besondern Merkmale fixirt und ihm den Namen verleiht, welcher in allen Menschen und zu allen Zeiten die Vorsellungen, Merkmale, Theile und Einzelheiten des Baumes ins Gedächtniss ruft. Die Reflexion hat gar viel zu thun, zu unterscheiden, nachzudenken, zu bejahen und zu verneinen, bis Begriff und Name einer Sache vollkommen und endgültig festgestellt ist.

8. Das gewöhnliche Bewusstsein zweifelt nicht, dass seine Begriffe von den Dingen und Thatsachen und demgemäss auch deren Bezeichnungen richtig seien. Das tiefere, speculative Nachdenken hat sich jedoch zu keiner Zeit bei dieser populären Volksmeinung beruhigen können. „Alles fliesst", sagt der erste uns bekannte, speculative Philosoph; es giebt nur ein ewiges, nie ruhendes Werden, welches weder eine bestimmte Auffassung noch Bezeichnung der Dinge zulässt. Nicht das Werden, sagt ein Anderer, sondern das Sein ist die Wahrheit, selbstverständlich jedoch kein bestimmtes Sein — jede Bestimmung ist Verneinung — nur das Sein ist, das Nichtsein aber ist nicht. Die Welt als Sein ist aber eben so gut wie die Welt als Werden bestimmungs- und beziehungslos. Wer hat nun das Wahre? Alle beide haben das Wahre, oder auch keiner hat das Wahre; wie ein Jeder die Sache nimmt, so ist sie, nur die individuelle Meinung, wie sie auch ausfallen möge, selbst wenn sie das Weisse schwarz und das Schwarze weiss nennt, hat recht; eine allgemeingültige Wahrheit ausser dieser sophistischen Weltanschauung giebt's gar nicht. Suchst du nach Wahrheit, so meinen die grössten und edelsten Philosophen des Alterthums, so suche sie nicht in der Aussenwelt, sondern in der Innenwelt. Nur das begriffliche Wesen der Dinge ist das wahre Wesen derselben. Allein auch in Bezug auf diese Auffassung gehen die Meinungen auseinander. Die eine Meinung geht dahin, nur der reine, dem Geiste ursprüngliche Idealbegriff der Dinge, welcher seine Bestätigung nur in sich selbst findet, ist der wahre

Begriff; die andere Meinung macht geltend, ja der reine Idealbegriff ist die Wahrheit, allein seinen Ursprung und seine Bestätigung hat er an dem Dinge oder den Thatsachen, welche dem Begriffe entsprechen und mit demselben in Conformität sich befinden.

Die Philosophie des Alterthums und der neuern Zeit unterscheidet sich sehr wesentlich von einander, in dem einen Punkte treffen sie jedoch zusammen: Alle Wahrheit ist nur zu suchen in dem begrifflichen Wesen der Dinge, welches erst durch Nachdenken, richtiger durch die Speculation des denkenden Geistes zu eruiren und richtig zu stellen ist. Die alte Philosophie war vom Sein ausgegangen, um alles Wahre mit dem Denken zu vermitteln. Die neue Philosophie wendet sich sofort an das Denken, um aus und durch sich selbst das Wahre an's Licht zu bringen. Alle Wahrheit des Seins, lehrt sie zunächst, beruht nur auf dem Denken. An Allem kann gezweifelt werden, nur an dem Denken nicht. Und im Anschlusse hieran meint ein anderer Philosoph, nur jene Substanz, welche als Denken zugleich Sein und als Sein zugleich Denken, ist das einzige und alleinige Wahre. Die Wahrheit des Dinges und seines Begriffes kommt bei diesen Meinungen schlecht fort. Die erste Meinung will nur daran glauben, weil Gott den Menschen doch durch solche Vorspiegelungen von Dingen unmöglich täuschen könne; nach der andern Meinung sind Dinge und Begriffe nur Modificationen und Notificationen der denkenden Substanz, welche als Augenblickszustände der ewigen und unendlichen Substanz nicht in Betracht kommen. Eine philosophische Lehrmeinung will sogar geltend machen, dass alle Wahrheit nur in dem denkenden Subjecte beruhe, welches, indem es zur Selbsterkenntniss zu gelangen sucht, ein Object in Gestalt einer äussern Welt sich gegenübersetzte, von welcher Welt wir nicht wissen können, ob sie ist oder ob sie nicht ist. Demgegenüber stellt ein andrer Philosoph die Meinung auf, alles Wahre könne nur im Objectiven angeschaut werden; die objective Welt-

substanz sei auch gleichzeitig das denkende Subject, dessen Object stets es selbst sei, aber in seinem Anderssein angeschaut. Indem dieses Subject in seinem Anderssein stets sich selbst wiedererkenne, sei es ja die ursprüngliche, an- und für-sich-seiende Wahrheit, welche stets in ihr Negatives umschlägt, allein in dieser Negation sich selbst wiederfindet. Die Philosophie meint er, ist die Wahrheit, welche mit immanenter Dialektik ohne weitere Beihülfe des Nachdenkens sich selbst aus- und darlege. Wahrheit seien aber auch nur diese reinen Gedanken des sich selbst denkenden Weltgedankens.

Bei diesen so unendlich verschiedenen Auffassungen dessen, was wir unter der Wahrheit zu verstehen haben, konnte es nicht fehlen, dass es sowohl bei den Alten als auch in der Neuzeit Viele gegeben, welche an der Erkenntniss der Wahrheit gänzlich verzweifelten; die, ausgehend von der Unzuverlässigkeit menschlicher Erkenntniss, lieber auf alles Wissen und Streben nach Wahrheit verzichten wollten, als mit zweifelhaften Erkenntnissen und Speculationen sich selbst und Andere zu täuschen. Es giebt ganze und halbe Skeptiker. Zu den letzteren möchten wir alle diejenigen rechnen, welche die Wahrheit nur als etwas Subjectives betrachten und etwas nur deshalb für wahr halten wollen, weil es nun einmal als wahr betrachtet wird; wahr sei Alles, was ein Jeder als wahr ausgebe. Ferner können wir zu den halben Skeptikern die Philosophen zählen, welche von dem, was das Ding an sich sei, gar nichts wissen zu können vorgeben, weil alle Formen der Erkenntniss sowohl der percipirten als der reflectirten lediglich subjectiver Art und Natur seien. Ding und dingliche Welt hätten nur Wahrheit und Bedeutung in Bezug auf unser praktisches Verhalten als Gegenstände und Werkplätze unseres anlage- und pflichtgemässen Handelns. Ein halber Skeptiker ist auch derjenige Philosoph, welcher die Einheit des Dinges wegen seiner vielen Eigenschaften und Theile leugnet und erst in Folge Bearbeitung unserer Begriffe in

dieser Vielheit der Eigenschaften der Dinge ebenso viele besondere und selbstständige Wesenheiten erblicken zu müssen glaubt.

Die gesammte Philosophie, besonders aber die Philosophie der Neuzeit, ist skeptisch angehaucht. Sie verleugnet an keinem Punkte das Princip, von welchem ihr Stifter ausgegangen war, „an Allem zu zweifeln“. Die Spätern setzen, was jedoch im Grunde dasselbe ist, an Stelle dieses allgemeinen Zweifels das voraussetzungslose Verfahren. Nichts vorauszusetzen, bis es sich als wahr erwiesen hat, ist nichts weiter als das „an Allem zu zweifeln“. Da jedoch die durch ein solches Verfahren erworbenen positiven Errungenschaften auf dem Gebiete des Wahren mit der Wirklichkeit selten in Uebereinstimmung sich befinden, so muss alles Dogmatische skeptisch angezweifelt oder gar positiv verneint werden. Welcher von allen den bis heute in der Geschichte bekannt gewordenen Philosophen wäre nicht ein Stück Skeptiker?

9. So hat denn und vielleicht auch mit Recht, der Skepticismus in der Philosophie jederzeit in weit höherm Ansehen gestanden als der Dogmatismus. Hat man doch den letzteren als die reine Willkür und Anmassung bezeichnet und als den Tod aller Philosophie betrachtet. So schlimm ist die Sache freilich nicht. Die Philosophen mit ihren rein voraussetzungslosen Speculationen, die Realisten, Idealisten, selbst die kritischen und skeptischen Philosophen sind meist weit willkürlicher und anmassender verfahren — ihren Dogmatismus hat ja jede Philosophie — sowohl jeder andern philosophischen Lehrmeinung wie auch der allgemeinen Volksmeinung gegenüber als der philosophische Dogmatismus. Die Philosophie, sagt man, darf nicht auf willkürliche, unbewiesene Thatsachen sich aufbauen, sonst ist ihr gesammtes Lehrgebäude, so viel Folgerichtigkeit und innern Zusammenhang ein solches System auch aufzuweisen vermag, hinfällig. Das mag seine Richtigkeit haben; es eignet sich durchaus nicht jeder Satz zum Fundamente, um darauf ein philo-

sophisches Lehrgebäude aufzubauen. Allein wollten wir so ganz voraussetzungslos verfahren, so würden wir nie einen Anfang gewinnen.

Es hat mit dieser Voraussetzungslosigkeit in der Philosophie seine ganz eigene Bewandtniss. Man will einen an und durch sich selbst sicheren und bewiesenen Grundsatz zum Anfange haben, der doch gar nicht vorhanden sein kann. So was giebts wohl in der Mathematik, aber nicht in der Philosophie, die nicht mit Grössen, sondern nur mit Gedanken arbeitet; von diesen bedarf jeder eines Beweises, der Beweis aber wieder eines Beweises und so fort bis ins Unendliche. Wo ist da der Anfang? Cartesius hat die Denkthatsache als allein unbestreitbar vorausgesetzt, hat aber einen Uebergang von dieser zur dinglichen Welt nicht zu finden vermocht. Fichte genügt der Satz der Identität A=A, wofür er alsdann, ob mit Recht oder Unrecht soll dahingestellt bleiben, das Ich substituirt. Wie weit er damit gekommen, mag der Umstand lehren, dass er später seinem eigenen Systeme untreu geworden ist. Hegel meint das reine dem Nichts gleiche Sein als den keines Beweises bedürfenden Anfang in der Philosophie setzen zu müssen. Ob auf diese Weise ein System der reinen Gedankenwelt aufzustellen die Möglichkeit erlangt ist, ohne geheime Rücksichtnahme auf den Weltgedanken, wird allgemein bezweifelt. Voraussetzungslosigkeit ist gar keine Vorbedingung der Wahrheit. Die reine Voraussetzungslosigkeit wäre das pure und absolute Nichts. Aus Nichts wird Nichts, aber kein System wahrer Philosophie und philosophischer Wahrheit Eine solche leere Voraussetzungslosigkeit ist der schlechteste und unfruchtbarste Boden für Wachsen und Gedeihen der Wahrheit.

Die Wahrheit aber hat einen überaus fruchtbaren und ergiebigen, vieltausendfältige Keime des Wahren verhüllenden Boden und das ist die Erfahrung und zwar die Erfahrung des Wissens und des Lebens. Alle die reichen Schätze, welche Wissenschaft und Leben dem Lernenden bieten, müssen wir nothwendig zu den Erfahrungen der Menschheit

zählen. Alles Erfahrungswissen ist ein wahres Wissen, mindestens eben so wahr als das mathematische Wissen. Jener intuitiven Construction, worauf sich die Wahrheit der mathematischen Begriffe stützt, stellt sich in der Erfahrung jene contemplative Construction als gleichberechtigt gegenüber; dies ist jene auf Wirklichkeit und Thatsächlichkeit gestützte Vorstellung, Betrachtung und Beschauung des Begriffes und Gegenstandes, so wie derselbe durch Natur und Geschichte in allen seinen Liniamenten und Figuren vorgezeichnet ist.

Das eigentliche Correctiv und Regulativ aller Erfahrung ist der Gemeinsinn der „common sense“ oder die Art und Weise, wie die bestimmte Erfahrung in Gegenwart und Vergangenheit von allen Menschen aufgenommen und angeschaut worden ist. Manche Lebenserfahrung ist durch die Wissenschaft und manche wissenschaftliche Erfahrung ist aber auch durch das Leben corrigirt und richtig gestellt worden; imgleichen aber hat auch der Fortschritt der Zeit sowohl im Leben als auch in der Wissenschaft die vorhergehenden Erfahrungen corrigirt und vermehrt. Alle diese Correcturen und Fortschritte im Leben und in der Wissenschaft gehören mit zur Erfahrung. Da ist auch kein einziges Moment, und wenn es selbst längst als unrichtig widerlegt worden wäre, welches zur Erfahrung nicht mitgerechnet zu werden brauchte.

Das als solches gewusste Falsche ist gerade der allerbeste Beweis für die Richtigkeit des Wahren. Das Falsche in unserer Erfahrung ist auch kein Falsches, sondern nur ein relativ Wahres, welches durch Wissenschaft und Erfahrung richtig gestellt worden ist. Wenn der unwissende Bauer behauptet, der Mond sei nicht grösser als ein Teller, so hat er von seinem Standpunkte aus Recht; alle Menschen sehen ihn nicht anders und haben ihn nie anders gesehen. Dass der Mond nicht grösser sei als ein Teller, ist eine relativ wahre Erfahrung, die jedoch durch die Wissenschaft, welche berechnet hat, wie weit der Mond von uns entfernt

ist und dass derselbe im Verhältniss zu seiner Entfernung an Grösse zunehmend, schon ein recht ansehnlicher Weltkörper sein müsse, berichtigt wird. Von einer Sinnestäuschung und dergleichen Beschränkungen, Beeinträchtigungen und Bezweifelungen der Wahrheit kann nirgends die Rede sein. Wir können das Verhältniss von der scheinbaren zur wirklichen Grösse, von der scheinbaren und wirklichen Wahrheit ganz genau bemessen, und gerade der Schein dient uns zum Medium und Kriterium der Wirklichkeit und damit auch der Wahrheit. Die Annahme, dass der Schein trüge, ist durchaus falsch, man muss nur den Schein in das Sein umzusetzen verstehen.

10. So viel über die Elemente der Wahrheit, welche wir aus der Erfahrung gewonnen haben. Nach allen diesen Auseinandersetzungen, welche Vieles, was zur exact wissenschaftlichen und philosophischen Wahrheit gehört, vorausgenommen haben, können wir uns in Bezug auf die letztgenannte kürzer fassen. Die Vorausnahme war durchaus am Platze, als eine ohne die andere nicht bestehen und gedeihen kann. Wie die Erfahrungswahrheit auf der Perception, so beruht die exact wissenschaftliche Wahrheit auf der Reflexion, kann jedoch weder der Perception noch der Speculation entbehren.

Die wissenschaftliche Wahrheit ist zum Zwecke eines systematischen Aufbaues des Wissens gesuchte und gewonnene Wahrheit. Von der Erfahrungswahrheit unterscheidet sie sich dadurch, dass diese nur passive, geistige Aufnahme und Auffassung erfordert, selbst da, wo sie auf Belehrung und Aufklärung ausgeht — jene jedoch active Forschung, geistige Produktion verlangt; diese bezweckt Vermehrung des subjectiven Wissens, jene Vermehrung der objectiven Wissenschaft. Die exact wissenschaftliche ist die Wahrheit der Reflexion oder die Wahrheit, welche nicht allein aufgenommen, sondern welche dadurch gewonnen worden ist, dass man über den Gegenstand nachgedacht und ihm neue Seiten abzugewinnen gesucht hat. Die Perception nimmt den Gegenstand und das Wissen auf, und damit ist sie fertig; die Reflexion stellt sich den Gegenstand gegenüber, um ihn so recht von allen Seiten betrachten und beleuchten und bis in das innerste Mark hinein untersuchen und erforschen zu können. Die Reflexion ist Objection. Ob nun der Gegenstand thatsächlich vorliegt oder ob er aus der Masse bereits vorhandenen geistigen Eigenthums herausgehoben wird — jederzeit muss er objectivirt und gegenständlich isolirt werden, um betrachten zu können, wie er im Spiegel des Geistes sich reflectirt.

Erst in der Reflexion zeigt sich der Geist als Geist. So lange sich der Geist nur aufnehmend verhält wie in der Perception, ist der Geist noch von seinen Organen abhängig und noch in den Organismus versenkt, ist nur erst die Seele eines Leibes, die erkennt, fühlt und will. In der Reflexion aber geht der Geist aus sich heraus, versetzt und versenkt sich in den Gegenstand und führt ein vom Leibe völlig unabhängiges Leben, das seinen Schau- und Tummelplatz möglicherweise in den unermesslichen Fernen des Fixsternnebels haben kann. Wo der Geist seine wissenschaftliche Reflexionen betreibt, da hat er zeitweilig sein Zelt aufgeschlagen und Wohnung genommen.

Es wird auf den ersten Blick klar, dass die Reflexion der Perception, dass die Reflexionswahrheit der Perceptionswahrheit nicht entbehren könne, dass eine Wissenschaft ohne Erfahrung unmöglich wäre. Alle Reflexionsthätigkeit des Geistes — erst mit dem Augenblicke begonnener Reflexionsthätigkeit können wir vom Geiste reden — vollzieht sich über und innerhalb des percipirten und innerlich aufgenommenen, selbstverständlich aber wieder objectivirten, in die Aeusserlichkeit und das Ausser-sich-sein verlegten Wissensmaterials. Ohne Perception keine Reflexion. Reflectire einmal Einer, wenn er nichts hat, worüber er reflectiren kann. Allerdings lässt sich auch über das Nichts reflectiren, allein damit wird alsdann auch das Nichts zum

Etwas, zu einem realen Betrachtungs-Gegenstande des Ausser-sich-seins gemacht und genommen.

Alle Reflexion bezieht sich auf einen Gegenstand der Perception, sei dieser Gegenstand nun rein concreter oder rein abstracter Natur; die Perception muss darum aller Reflexion vorausgehen. Die Reflexion objectivirt und isolirt den Gegenstand zu Betrachtung und Erkenntniss der wissenschaftlichen Wahrheit; allein diese Wahrheit muss doch wieder aller Erfahrungs-Wahrheit gemäss und genehm sein und sich passend und mühelos in deren Bestand und Gehalt einfügen. So wird die Reflexions-Wahrheit wieder zur Perceptions-Wahrheit, und wir erfahren mit einem Male, dass zwischen der Reflexions-Wahrheit und Perceptions-Wahrheit, zwischen der wissenschaftlichen und der Erfahrungs-Wahrheit materiell gar kein Unterschied besteht, dass beide, von dieser Seite aus betrachtet, völlig identisch seien. Alles was zur Erfahrung gehört, wird auch zum Gegenstand der Wissenschaft; alles was zur Wissenschaft gehört, wird auch Gegenstand der Erfahrung.

11. Formell ist jedoch zwischen dem erfahrungsmässigen und dem wissenschaftlichen Wissen ein grosser Unterschied. Das formale Wesen alles Wissens besteht in der Wahrheit. Die Wahrheit hat an und für sich noch keine Wirklichkeit; sie ist ein blosses Abstractum, welches sich als die Signatur alles echten Wissens zu erkennen giebt. Das Wissen muss stets in der Form des Wahren auftreten, sonst kann es den Anspruch nicht erheben, Wissen zu werden und muss wieder in sein Nichts zurücksinken. Das Wissen im Allgemeinen ist das Wahre und das Wahre ist das Wissen, und dieses Wahre so im Allgemeinen an und für sich, das heisst abstract genommen, ist eben die Wahrheit. Es erhebt sich nun die Frage: Hat das Erfahrungswissen schon diese Wahrheit? Gewiss, wenn es ein Wissen ist, so hat es auch die Wahrheit; kein Wissen ohne Wahrheit, wie auch keine Wahrheit ohne Wissen. Allein die Wahrheit ist in der Erfahrung noch nicht hervorgetreten, noch nicht bekannt, noch nicht

zu Bewusstsein gelangt; sie ist vorhanden, allein erst in latenter Form vorhanden; sie ist im Wissen mitbegriffen, aber hat sich als solche noch nicht hervorgethan. Wenn sich auch die Erfahrung hundert- und tausendmal „bewährt" hätte, — dass sie in der That das wahrhaft Wahre sei, weiss sie noch nicht; sie hat das, was sich ihr bewährt hat, einfach aufgenommen, sei es aus der eignen Wahrnehmung, sei es durch Belehrung Anderer: dass dieses auch das Wahre sei, dessen wird sie erst inne, wenn sie darüber nachzudenken, zu reflectiren beginnt; erst in der Reflexion und durch die Reflexion kommt die Wahrheit zu Bewusstsein, erst in der Reflexion tritt sie als solche hervor, erlangt sie Beweiseskraft und bestünde der Beweis auch nur in der bewährten Erfahrung.

Das erste was die Reflexion dem Wissen bringt, ist das Bewusstsein der Wahrheit; die Reflexion ist das Vermögen die Wahrheit zu Bewusstsein kommen zu lassen und ihr dadurch erst die wahre Qualität als Wissen, als gewusstes und bewusstes Wissen, als wissenschaftliches Wissen zu verleihen. Das Erfahrungswissen ist also nicht das Wissen ohne Wahrheit, allein es ist das Wissen ohne bewusste und bewiesene Wahrheit. Bewusstsein und Beweis erlangt das Wissen erst in und durch die Reflexion. Das Erfahrungswissen ist das Wissen mit unerkannter, das wissenschaftliche Wissen ist das Wissen mit erkannter Wahrheit. In der Erfahrung haben wir die Wahrheit nur als Wissen, in der Wissenschaft haben wir das Wissen auch als Wahrheit.

Das Wissen ist also nichts weiter als die Bewahrheitung der Erfahrung. In der Erfahrung ist das Wissen grundlos, in der Wissenschaft begegnet es uns wieder aber mit zureichenden Gründen belegt, wie sie die Reflexion mit und ohne Experiment hat zu erkunden und auszuerklügeln vermocht. Die wissenschaftliche Wahrheit basirt auf der Erfahrungswahrheit, dass das Wissen jedoch zur Wissenschaft sich gestalte, haben wir nur der Speculation zu verdanken.

Der Geist, welcher die Wissenschaft durchweht und dieselbe zu einem wohlgeordneten Ganzen in sich und aus sich selbst hervorbringt und gestaltet, ist der Geist der Speculation. Erst in der Wissenschaft erfahren wir, was Speculation ist. Die Allheit in der Einheit und Ganzheit schauen und gestalten, das ist Speculation. Das Material der Wissenschaft, welches durch die Reflexion herbeigeschafft wird, ist ein unbegrenztes, ungeheuerliches und trotzdem ein noch ins Unendliche zu vermehrendes; das hindert jedoch nicht, dass dieses gesammte Material als die Theile eines einzigen wohlgestalteten Baumes der Erkenntniss betrachtet wird und betrachtet werden muss, indem wir ihn aus seinem Grund und Boden hervorwachsen sehen und beobachten können, wie er erstarkt, grünt, blüht und in allen seinen Theilen und Einzelheiten als ein organisches Ganzes sich kundgiebt.

12. Das Wissen wird durch die Reflexion vorbereitet und durch Speculation zur Wissenschaft erhoben. Diese Speculation kann auch nicht sofort an die Arbeit gehen, sie bedarf einer Vorbildung und hat ihre Vorstufen. Die Wissenschaft ist die grosse und allgemeine Synthesis, und wie das Wissen als Synthesis auch seine Analysis hat, also auch die Wissenschaft. Diese Vorstufen der speculativen Wissenschaft beruhen zunächst auf dem sichtenden und ordnenden Verstande und sodann auf der productiven und deductiven Vernunft. Die Reflexion war Synthese und Analyse in einer und derselben Beziehung. In ihrer Richtung auf das einzelne Wissensmoment musste sie sich dasselbe sowohl als synthetische Einheit vergegenständlichen als auch in analytischer Weise alle seine Theile und Merkmale sich zu Bewusstsein kommen lassen. Erst durch solchen Vorgang wurde das Erfahrungswissen zum wissenschaftlichen Wissen. Bei dem Wissen als solchem konnte nun aber der seine Synthesis immer weiter ausdehnende Geist nicht stehen bleiben — da kam denn der sichtende und ordnende Verstand, um Wissen von Wissen genau zu unterscheiden und

einem jeden Momente innerhalb eines logisch geordneten Ganzen seine bestimmte Stelle anzuweisen.

Auf diese Weise kommt schon eine logisch gegliederte analytische, mit den zuständigen Materialien erfüllte Wissenschaft zu Stande. Viele Wissenschaften kommen über diesen Stand einfach logischer Anordnung und Eintheilung des Wissensstoffes gar nicht hinaus. Ueberhaupt hat man ja erst in der neuesten Zeit angefangen, die Wissenschaften nicht nach einer äussern Logik sondern mehr nach vernünftiger Production und Deduction ein- und aufzurichten. Dieses vernünftige oder was dasselbe besagt, natürliche System der Wissenschaften sieht nicht auf die lediglich logische Anordnung und Eintheilung, sondern auf die vernünftig-natürliche Gliederung und Anordnung der Wissenschaften. Es geht aus von einem einzigen, aus der Natur der Sache entnommenen, das gesammte Material beherrschenden Principe und strebt und sucht den Stoff, obgleich er schon vorhanden ist, aus diesem Principe heraus zu deduciren und zu produciren. Die Eintheilung vollzieht sich auf Grund der gleichen und gleichzeitigen Genesis, welche Begriff aus Begriff, Satz aus Satz, Theil aus Theil hervorbringen und hervorspriessen lässt. Sie beginnt mit dem elementaren und grundstützenden Wissen oder dessen Daseinsformen und sucht stufenweise, das Eine aus dem Andern ableitend, die Wissenschaft bis zu ihrem Gipfelpunkte zu führen, von wo aus man nicht allein alle Theile, sondern auch den ganzen Weg mit allen seinen Stationen und Ruhepunkten, welche den Gang, den man gemacht, in verschiedene, möglichst gleich grosse Längen scheiden, übersieht. Die nur logische Eintheilung des Verstandes hat ihr Eintheilungsprincip in sich selbst, in dem logischen Verstande; die productive und deductive Eintheilung der Vernunft sucht das Eintheilungsprincip ausser sich im Gegenstande. Die moderne Wissenschaft bietet zahlreiche Beispiele für die eine und für die andere Verfahrungs- und Darstellungsweise.

Die Wissenschaft, welche es auch sein möge, ist nie-

mals ohne speculative Construction. Selbst die Wissenschaft mit rein logisch-divisivem und distinctivem Verfahren kann dieser speculativen Construction nicht entrathen. Ein jegliches Grund- und Eintheilungsprincip ist solch ein speculatives Moment. Ein solches lässt sich weder auffinden noch aufstellen ohne Ueber- und Einblick in das Wesen und Material des wissenschaftlichen Gegenstandes in Anfang, Fortgang und Ende der Darstellung, derart dass dasjenige, was im Werke das Endziel, in Gedanken schon der Beginn gewesen. Das aber ist speculative Thätigkeit des Geistes, welche jederzeit Alles in Einem und Eines in Allem schaut und mittelst dieses Ueberblickes aus diesem All-Eins und Eins-All das Princip zu erkennen und zu extrahiren weiss, welches das All, seine Theile und die Elemente seiner Theile durchdringt und belebt, das Element zum Theil, das Theil zum Ganzen sich gestalten und im Anfang auch schon Fortgang und Ende erkennen lässt.

Und wenn man auch nur unterscheidet und eintheilt, so ist das Unterscheidungs- und Eintheilungsprincip rein speculativer Art. Ein solches Princip kann nicht erfahren werden, weil es ein erdachtes ist, es kann nicht einmal deducirt und producirt werden, weil Deduction und Production eine mittelst Nachdenken und Schlussfolgerung bewirkte Vermehrung des Materials bezeichnen. Alle Eintheilung ist eine Construction und alle Construction ist Speculation. Daran eben sollt ihr sie erkennen; die Signatur aller Speculation ist die Construction. Sie kann weder der Erfahrung, noch der Deduction und Production entbehren, weil sie sich darauf stützen muss, allein sie ist diese doch nicht selbst. Sie stellt das Lehrgebäude dar, indem sie das Ganze in seinen Theilen, die Theile im Ganzen erschaut und erschauen lässt. Durch dieses constitutive und constructive Verfahren hat die Wahrheit des wissenschaftlichen Wissens eine neue Bestätigung und Bethätigung erfahren. Die Zugehörigkeit zum Ganzen ist das beste Zeugniss für die Wahrheit des Einzelnen.

13. Mittelst dieser Darlegung sind wir zur dritten Art der philosophischen Wahrheit, welche ganz besonders auf Speculation beruht, gelangt. Alle speculative Wahrheit ist Philosophie und alle Philosophie ist speculative Wahrheit. Welche wohl bestehen wird von allen den Philosophien? Sie werden alle bestehen und als Wahrheit angesehen werden müssen, denn sie bilden alle zusammen nur eine einzige Philosophie und eine einzige Wahrheit, und eine jede neue Philosophie bildet ein neues Glied in der Kette des grossen historischen Zusammenhanges der Philosophie, einen Baustein in dem grossen Lehrgebäude aller philosophischen Systeme. Philosophie ist Speculation, Wahrheit der denkenden Betrachtung, Wahrheit des vernünftigen Schauens und der schauenden Vernunft. Wir haben eine Wahrheit der Perception, welche nur als wahr in das Wissen aufnimmt, was ihr als solches geboten wird. Wir haben eine Wahrheit der Reflexion, welche aus dem Wahren der Erfahrung heraus neues Wahre producirt und deducirt, überhaupt das Wahre als Wahres zu Bewusstsein bringt. Wir haben eine Wahrheit der Speculation, welche die sich selbst schauende und als solche sich erkennende Wahrheit ausdrückt. Wir können das Gesagte aber auch noch anders ausdrücken. Wir haben eine Wahrheit der Erfahrung, die auf guten Glauben aufgenommen, durch Lehre und Leben in unser Wissen übergegangen ist. Wir haben eine wissenschaftliche Wahrheit, welche rein objectiv auf Grund der Erfahrung ganz um ihrer selbst willen erforscht und ergründet worden und mit allen andern zuständigen und gleichartigen Wissensthatsachen in ein gemeinschaftliches System gebracht worden ist. Wir haben endlich eine philosophische Wahrheit, die nichts weiter ist und nichts weiter sein will, als die Wahrheit selbst, wie sie vor und nach aller Erfahrung und aller Wissenschaft rein auf sich selbst beruht und als die Wahrheit der Wahrheit ihren Gegenstand nur in sich selbst hat.

Die rein speculative oder philosophische Wahrheit ist

die Wahrheit der Wahrheit, die sich selbst denkende und darstellende Wahrheit, die Wahrheit, wie sie abgesehen von aller äussern Gegenständlichkeit nur im Aether des Gedankens lebt und webt; es ist die „reine Wahrheit", wie sie nicht nur in und an allem Wirklichen, sondern über allem Wirklichen als der gedankenmässige Inhalt alles Wirklichen für sich und auf sich selbst besteht. Wie die Wahrheit der Wahrheit, so ist die philosophische Wahrheit aber auch die Wahrheit aller Wirklichkeit; nur auf diese Wahrheit gestützt kann sie sich als Wahrheit dargeben, als Uebereinstimmung mit dem Objecte. Als Wahrheit der Wahrheit allein, als das rein speculative gedankenmässige, nur in sich nie ausser sich schauende, völlig voraussetzungslose, allem Wirklichen abgewandte Element, konnte sie auf Wahrheit noch keinen vollen Anspruch erheben.

Alle Wahrheit bedarf der Uebereinstimmung mit einem Gegenstande, der nicht sie selbst ist — ihre Wahrheit also beruht nicht in der Uebereinstimmung mit ihr selbst, sondern in der Uebereinstimmung mit aller Wirklichkeit. Die Zeiten sind vorüber, da man wähnen konnte, die Welt der Wirklichkeit müsse sich nach der rein gedankenmässigen Construction des Philosophen richten und sei nicht in der Weise wahr, wie sie wahrgenommen wird, sondern wie der Philosoph sie sich denkt und in Consequenz seiner Lehrmeinungen sie sich denken musste. Vorzugsweise ist es die exacte, wissenschaftliche und vor Allem die naturwissenschaftliche Wahrheit, welche vermöge ihrer erstaunlichen Erfolge allzugebieterisch und überzeugungskräftig Anerkennung fordert. Will die Philosophie ihr ehemaliges Ansehen wiedergewinnen, so darf sie ihre Wahrheit nicht lediglich in Uebereinstimmung mit sich selbst geben, sondern sie muss gleichzeitig in Uebereinstimmung mit aller Wirklichkeit sich befinden.

Wenn dagegen die Wissenschaft wähnt, man habe mit der exacten Wahrheit genug, man könne sich vollkommen dabei beruhigen und habe die philosophisch-constructive und

speculative Wahrheit gar nicht nöthig, so befindet auch sie sich gleichfalls in einem schweren Irrthume befangen. Dass auch die exact wissenschaftliche, ja selbst die Erfahrungs-Wahrheit niemals ohne Speculation ist, dass alle ihre Grund- und Eintheilungsprincipien auf Speculation beruhen, haben wir schon ausgeführt. Die Lehre vom Atom, die Lehre vom Kampf ums Dasein sind rein speculative Momente, wenn man sie heutzutage auch durch Tausende von Beispielen und Erforschungsthatsachen aus der Wirklichkeit heraus zu belegen weiss. Ebenso ist die genetische Methode, durch welche man von diesen Principien ausgehend alles Bestehende sich zu erklären sucht, rein speculativer Art. Jedermann hält es für vollkommen gerechtfertigt, dass das Schöne in der Welt zu einer reinen Wissenschaft des Schönen, das Gute zu einer reinen Wissenschaft des Guten übersichtlich und lehrfähig gefasst und ausgebildet werde und dem Wahren sollte man diese Berechtigung absprechen dürfen?

Freilich war es nicht sowohl der Inhalt als vielmehr das selbstständige, eigenmächtige Verfahren der Philosophie, woran man billig Anstand nehmen zu müssen geglaubt hat. Die Philosophie hat stets auf eigne Hand gewirthschaftet, hat stets nur in sich und fast niemals nach aussen, oder erst dann nach aussen geschaut, wenn sie mit ihren speculativen Betrachtungen und Anschauungen schon im Klaren war und mit fertiger Weltanschauung hervortreten konnte. Ob diese Weltanschauung sich mit der Aussenwelt im Einklang befand oder nicht, bekümmerte sie wenig. Was man so unmittelbar durch sinnliche Wahrnehmung von der Welt wusste, das wurde eben als unwahr, unwirklich, als Irrthum bezeichnet. — Wer will es jedoch der Philosophie verdenken, wenn sie die Wahrheit, welche als solche doch nur Gegenstand der Gedankenwelt und nicht des Weltgedankens ist, nicht ausserhalb, sondern nur innerhalb des denkenden Geistes stets gesucht und gefunden hat? Wer will es ihr verdenken, dass sie sich nicht nach aussen wandte, wenn sie sich mächtig genug erkannte und fühlte, die ganze Wahr-

heit in sich selbst finden und aus sich selbst heraus entwickeln zu können? Wer will es ihr verdenken, wenn sie völlig bei sich verblieb, da sie das Stückwerk, die Unvollkommenheit des exacten Wissens übersehen, ja durch das rein speculative Wissen ergänzen und vervollständigen zu können sich in den Stand gesetzt sah? — Ueberhaupt Alles in Allem genommen, zu welchem Resultate die philosophische Speculation auch jemals gekommen sein mag, sie wird stets nur als Kind ihrer Zeit, als historische Consequenz der Weltanschauung früherer Zeit angesehen werden und hervortreten müssen.

14. Eine andere Frage wird jedoch die sein: Ist es denn durchaus geboten, dass die Philosophie rein speculativ und constructiv verfahre, und wird denn durch solches Verfahren auch echte, philosophische, mit aller Wirklichkeit stimmende Wahrheit stets zu gewinnen sein? Welches Verfahren soll aber die Philosophie wenn nicht dieses, überhaupt einschlagen, etwa das inductiv-analytische der Wissenschaften, wodurch diese alle ihre Deductionen und Productionen zu Wege bringen? Die Wissenschaften haben ihre Erfahrungsgegenstände, worauf sie fussen, fertige Begriffe oder Dinge, welche die Objecte ihrer Inductionen und Analysen ausmachen, die Philosophie aber will ja durch ihr wissenschaftliches Verfahren gleichzeitig auch den Gegenstand hervorbringen, — da wird doch wohl ein solches Verfahren kaum angänglich sein.

Die Philosophie will und soll doch nun einmal nicht verfahren wie etwa Kant, der in seiner transcendentalen Analytik eine ganze Wissenschaft, nämlich die Logik voraussetzt, sondern will und soll, so gut es geht, voraussetzungslos ans Werk schreiten, womöglich aus einem Grundprincip heraus ihr Wissen hervorgehen und zur Wissenschaft sich ausbilden lassen. Setzen doch auch die exacten Wissenschaften heutzutage ihren Stolz darein, ganz ebenso constructiv sich auszulegen und zu entwickeln. Sie wollen womöglich aus einem einzigen und einfachen Princip die gesammte Wissenschaft mit allem ihrem unbegrenzten, niemals sich erschöpfenden Erfahrungsmaterial gleichsam sich selbst schaffen und entwickeln, sich hinbreiten und aufbauen lassen, — wie etwa der Astronom, der seine gesammte Wissenschaft auf die Schwerkraft zurückführt, der Naturforscher, der vom Atom, vom Kampf ums Dasein, vom Gesetze der Erhaltung der Kraft ausgeht. Mit dem einzigen, freilich fundamentalen Unterschiede, dass die exacte Wissenschaft ihren Stoff der äussern Welt entnimmt, während die rein speculative Wissenschaft ihren Stoff aus dem Innern heraus sich erst schaffen will.

Die philosophische Wahrheit und Wissenschaft also ist speculativer Art, sowohl was ihren Stoff, als auch was ihre Form, ihren wissenschaftlichen Aufbau betrifft. Das will sagen Stoff und Form durchdringen sich derart, dass sie gar nicht mehr zu trennen und zu unterscheiden sind; was in einer Beziehung der Stoff, das ist in andrer Beziehung die Form der Wissenschaft. Mit dem Stoff ist gleichzeitig die Form mitgesetzt und mit der Form zugleich der Stoff hingebreitet. Stoff und Form sind völlig identisch. Mit dem Stoff ist auch die Form und mit der Form auch der Stoff gegeben; Eines kann ohne das Andere weder bestehen noch gedacht werden. So enge verbunden nun auch Stoff und Form in der exacten Wissenschaft sich zeigen mögen, so enge fast — wenn man zum Stoffe die richtige Form gefunden hat, — wie Stoff und Form am Dinge: so werden beide Theile doch niemals derart sich mit miteinander verschmelzen und in einander verschwinden, dass sie gar nicht mehr zu unterscheiden und mit voller Existenz in einander aufgegangen wären. Man betrachte nur den Stammbaum, welchen Häckel für die Wesen und die Wissenschaft der Organismen aufgestellt hat. Dieser Baum soll selbst wieder einen einzigen mächtigen und gewaltigen Organismus darstellen; allein ein jedes einzelne organische Wesen von der Monere bis herauf zum homo sapiens bleibt mit allen seinen Racen, Arten und Gattungen doch auch noch etwas

für sich ausser und neben aller organischen Wissenschaft. Die philosophischen Begriffs- und Entwicklungsformen sind dagegen mit dem System völlig verwachsen, stehen und fallen mit dem System und das System mit ihnen.

15. Hat nun aber diese rein speculative Wissenschaft und Wahrheit gar keine Beziehung und Voraussetzung mit und an der wirklichen Welt? Es giebt keine beziehungs- und voraussetzungslose Wissenschaft, wie es kein beziehungs- und voraussetzungsloses Wissen giebt. Alles Wissen ist Wissen von Etwas, und in der Uebereinstimmung mit diesem Etwas, wovon es weiss, liegt seine Wahrheit. Die Philosophie ist freilich eine ganz besondere Wissenschaft, eine Wissenschaft reiner Gedanken, aber immerhin der Gedanken von Etwas, nämlich einer Wissenschaft reiner und allgemeiner Weltgedanken. Jeder Gedanke ist rein, der nicht unmittelbar an eine Sinneswahrnehmung oder an einen Gegenstand aus der wirklichen Welt sich anlehnt. So giebt es wohl eine Wissenschaft der reinen Gedanken, aber nicht des reinen Denkens. Das Denken muss immer ein Object haben, worauf es sich bezieht, der Gedanke ist sich selbst Object. Der Gedanke schwebt darum nicht frei in der Luft, denn er ist das Resultat des Denkens.

Philosophie ist Nachdenken, das Denken des gedachten Gedankens, dieses mal aber in methodischem und systematischem Verlaufe des wissenschaftlichen Zusammenhangs. Daraus dürfen wir entnehmen, dass auch die speculative oder philosophische Wahrheit nicht ohne Perception und Reflexion bestehen und gedeihen kann. Die Reflexion hat über das Perceptions- oder Erfahrungswissen nachgedacht und damit gleichzeitig eine Summe reiner und allgemeiner Gedanken producirt und deducirt. Dieser bemächtigt sich die Speculation, um dieselben in systematischer Ordnung als Wissenschaft der Weltgedanken und der Gedankenwelt in den Kreis der Wissenschaften einzuführen. Diese Gedanken sind vorhanden, jeder kennt und gebraucht sie; der gesammte Inhalt der Welt bildet und gestaltet sich zur Wissenschaft, warum nicht auch ihr Bestes und Edelstes, ihr Gedankeninhalt? Der muss wahrlich an Gedanken sehr arm und verlassen dastehen, wer dieser Gedankenwissenschaft die Berechtigung abstreitet.

Welch ein Reichthum von Gedanken und rein rationellen Bestandtheilen unseres Wissens die Reflexion erzeugt, muss demjenigen klar geworden sein, welcher uns bis dahin durch die Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt, überhaupt dem Geschichtsverlaufe der gesammten Philosophie gefolgt ist. Ein solcher Gedanke, eine solche rein rationelle Wesenheit ist, atomistisch oder continuirlich gefasst, der Stoff. Was dieser Stoff bedeute, muss doch der schon wissen, der sich einen guten Stoff zum Beinkleid wählt oder einen guten Stoff beim Trinkgelage zu schätzen weiss. Nun ja, wer das Wort anwendet, der muss doch auch wissen, was dasselbe zu bedeuten hat; und er weiss es auch, wenn er auch nicht in jedem Augenblicke sich darüber Rechenschaft geben kann. Er weiss es, dass es das feste, beharrliche, undurchdringliche, wenn auch bis ins Unendliche theilbare Material ist, woraus die Körper bestehen. Er weiss auch, dass dieser Stoff der Träger der Form ist, zumal beide getrennt, jedes für sich allein, so weit unsere Erfahrung reicht, niemals anzutreffen sind. Er kennt auch die innige, realiter untrennbare Vereinigung beider im Dinge. Er weiss das Alles nicht aus unmittelbarer Erfahrung, nicht weil er weiss, was das Ding an sich ist — weder Stoff, noch Form, noch Ding sind Gegenstände unmittelbarer Erfahrung, wohl aber die Dinge; von den Dingen her kennt er das Ding und von dem Dinge Stoff und Form. Weiss man aber einmal, was ein Ding ist, so weiss man auch, was Art und Gattung ist, und andrerseits weiss man auch vom Dinge her, was dessen Begriff bedeutet. Eines Mehreren aber hat es nicht bedurft, um daraus das ganze System der Weltgedanken und der Gedankenwelt auf rein genetischem Wege abzuleiten. Wir haben mit diesen Darlegungen nur andeuten wollen, dass

die Wahrheit in ihrer perceptionellen und rationellen, reflectiven und speculativen Art oder aber die Wahrheit der Erfahrung, der Wissenschaft und der Philosophie eine auf der andern beruhe, eine ohne die andere nicht bestehen könne; dass die Wahrheit alle Wahrheit umfasst, weil alle Wahrheit rein rationeller Art ist, ob sie nun erfahrungsmässig erworben, durch Nachdenken eruirt oder speculativ construirt worden ist.

Die Nothwendigkeit.

1. Die Wahrheit hat ihre Form, in welcher sie stets aufzutreten und jederzeit sich kennbar zu machen pflegt. Die Form der Wahrheit ist die Nothwendigkeit. Alles was wahr ist, das ist in der einen oder der andern Weise auch ein Nothwendiges; es ist ja nur wahr, weil es nothwendig und ist ja nur nothwendig, weil es wahr ist. Das heisst mit andern Worten: Alles ist nur dann wahr, wenn es sich als solches erweisen oder wenn es als solches bewiesen werden kann. Dieser Beweis der Wahrheit ist eben seine Nothwendigkeit; die Nothwendigkeit ist ja gar nichts anderes als der Beweis, die Nothwendigkeit ist die bewiesene Wahrheit. Die Wahrheit ist die nothwendige Uebereinstimmung einer Annahme, Aussage oder Behauptung, eines Begriffes oder Wissens mit irgend einer Thatsache oder einem Gegenstande, welche sich mit der Wahrheit in Congruenz befinden. „Die Summe aller Winkel eines Dreiecks stimmt überein mit der Summe zweier rechten Winkel.“ Dass dem nothwendig so sein müsse, kann erwiesen werden; ist der Beweis erbracht, so ist die Nothwendigkeit festgestellt. Die Wahrheit des Satzes ist eine bewiesene Wahrheit oder eine Nothwendigkeit. Alle Wahrheit ist nur Wahrheit wegen ihrer Nothwendigkeit, wie alle Nothwendigkeit nur Nothwendigkeit ist vermöge ihrer Wahrheit. Was nothwendig ist und nothwendig heisst, kann nur an demjenigen, was wahr ist, begriffen und bewiesen werden. Alle Nothwendigkeit hat ihren Grund, — Real- und Erkenntnissgrund — in der Wahrheit.

2. Nach Kant'scher Anschauungsweise verhält es sich hiermit ganz anders. Nach Kant ist die Nothwendigkeit ja keine Realität, sondern lediglich eine Modalität. Da er uns diese Materie sehr tief und eingehend dargelegt hat, dürfen wir ihm, an dieser Stelle angelangt, nicht vorübergehen. Kant unterscheidet, wie bereits oben angegeben worden ist, drei Arten der Nothwendigkeit, die logische auch formale, die reale (selbstverständlich „real“ in seinem Sinne und Verstande genommen) und die moralische auch praktische Nothwendigkeit. Unter der logischen oder formalen Nothwendigkeit versteht Kant die Nothwendigkeit im Urtheile, die Nothwendigkeit, nach welcher zu einem gewissen Subjecte gewisse Prädikate mit Nothwendigkeit gehören, jene Apodixis nach Kant'scher Auffassung in den Sätzen: „Jede Wirkung hat ihre Ursache,“ „das Ganze ist grösser als seine Theile,“ „Gleiches zu Gleichem hinzugethan giebt Gleiches“ u. s. w. Das analytische Urtheil ist nach Kant ein Urtheil der Nothwendigkeit, denn es ist ein solches, bei welchem das Prädicat mit dem Subject in nothwendiger Weise verknüpft gedacht wird, wie es im Begriffe des Kreises liegt, dass er rund sei. Das analytische Urtheil ob in bejahendem oder verneinendem Sinne ist nach Kant stets ein Urtheil a priori, weil hierzu eine besondere Wahrnehmung oder Anschauung nicht weiter gehört, sondern schon mit dem blossen Begriffe selbst durch Anwendung des Satzes der Identität oder des Widerspruches gleichzeitig auch das Urtheil gegeben ist. „Jedes Dreieck hat drei Winkel; kein Dreieck hat weniger als drei Winkel.“ — Unter der realen Nothwendigkeit versteht Kant die Nothwendigkeit des Daseins als der Unmöglichkeit des Nichtseins. „Was weiss ist, das ist nicht schwarz; was kalt ist, das ist nicht warm, was reich ist, das ist nicht arm.“ Diese Nothwendigkeit ist entweder eine hypothetische,

eine bedingte Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit eines nach dem Causalitätsgesetze erfolgenden Bestehens und Geschehens, oder sie ist eine absolute, eine unbedingte, eine vermöge ihrer innern Natur an- und für-sich-selbst-seiende Nothwendigkeit. Unter der erstern versteht Kant die in der Sinnenwelt hervortretende sowie eine jede auf mechanische Ursachen zurückzuführende Nothwendigkeit. Alles in der Natur wie die Natur selbst besteht und geschieht nach hypothetisch nothwendigen Gesetzen. „Nichts geschieht nach blindem Ohngefähr, (in mundo non datur casus") und „keine Nothwendigkeit in der Natur ist eine blinde sondern bedingte, mithin verständige Nothwendigkeit (non datur fatum)." „Beide sind solche Gesetze, durch welche das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge (als Erscheinungen, schaltet Kant ein) unterworfen wird, oder (bezeichnend für die Kant'sche Weltanschauung), welches einerlei ist, die Einheit des Verstandes, in welchem sie allein zu einer Erfahrung als der synthetischen Einheit der Erscheinungen gehören können;" denn von dem Ding an sich will Kant nun einmal nichts wissen.

3. Kant rechnet zur realen auch die absolute Nothwendigkeit, jene Nothwendigkeit, die nicht anders sein kann, als wie sie ist, die aus der Nothwendigkeit des eigenen Wesens folgende Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit, welche durch nichts bedingt ist, durch welche vielmehr Alles andere bedingt wird, die Nothwendigkeit, wie wir dieselbe in Gott oder auch in der Natur anzuschauen vermögen. Nach Kant ist diese Nothwendigkeit eine blosse Vernunftidee, für welche es in allem, was ausser uns ist, gar kein Analogon giebt. Sie ist in der Sinnenwelt unmöglich anzutreffen, auch sonsthin weder aus dem selbst nur erst problematischen Begriffe des allerrealsten Wesen, der höchsten Realität, noch auch aus der Existenz des Zufälligen in der Welt erweislich. Wir werden zu dieser Idee durch das dringende Bedürfniss der Vernunft geleitet, um daraus ein Regulativ für unsern Weltgedanken zu entnehmen. Gegen diese absolute Nothwendigkeit wendet sich im Besondern die ganze Schärfe der Kant'schen Kritik. Er kommt auf dieselbe bei der Kritik des kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes zu sprechen und findet darin ein „ganzes Nest von dialectischen Anmassungen."

Der kosmologische Beweis vom Dasein Gottes vermeinte von der Reihe des bedingten und zufälligen auf das unbedingte und nothwendige Wesen schliessen zu können, welches nur als das allerrealste Wesen oder die Gottheit zu fassen und zu begreifen sei. Der Beweis schliesst also von einem gegebenen auf nicht gegebenes, nicht in der Erfahrung vorkommendes Dasein. Das Dasein, worauf der Schluss hinzielt, ist gar kein erreichbares Object, sondern eine Idee und als solche nur durch die Vernunft gegeben. Die Reihe des Bedingten und Verursachten ist in der Erfahrung eine unendliche, es ist keine Veranlassung vorhanden, sie abzureissen und an den Endpunkt ein Unbedingtes und Nothwendiges hinzustellen, am allerwenigsten ein solches Wesen, welches ganz ausserhalb der Reihe sich befindet, das mit den Erfahrungswesen nichts gemein hat und durch eine unübersteigliche Kluft davon getrennt ist. Dass ein absolut nothwendiges Wesen im Begriffe existirt, ist doch noch kein Beweis für sein Dasein. Wenn man sagt, das absolut nothwendige Wesen ist das allerrealste, zu welchem als solches nothwendig auch das Dasein gehört, so hat man stillschweigend schon vorausgesetzt, was doch erst bewiesen werden sollte; solches ist jedoch nach Kant nur eine dialectische Anmassung. „Die unbedingte Nothwendigkeit", sagt Kant, „die wir als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit macht lange den schwindelnden Eindruck nicht auf das Gemüth; denn sie misst nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, dass ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleich-

sam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, ausser mir ist nichts, ohne das, was bloss durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns und die grösste Vollkommenheit wie die kleinste schwebt ohne Haltung vor der speculativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine sowohl wie die andere, ohne das mindeste Hinderniss verschwinden zu lassen."

Es ist wohl etwas Merkwürdiges aber durchaus nichts Sicheres, meint Kant, dass man stets aus der zufälligen die nothwendige Existenz zu folgern sich gedrungen fühle, wiewohl es kein nothwendiges Dasein giebt, dessen Nichtsein ich nicht mit demselben Rechte zu denken und zu setzen vermöchte; das heisst das Nothwendige ist wohl das Ende, aber nie der Anfang der Existenzbedingungen. Was ist nothwendig, was ist zufällig? „Wenn ich zu existirenden Dingen überhaupt etwas Nothwendiges denken muss, kein Ding aber an sich selbst als nothwendig zu denken befugt bin, so folgt daraus unvermeidlich, dass Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge selbst angehen und treffen müssen, weil sonst ein Widerspruch vorgehen würde;" mithin, meint Kant, ist die Nothwendigkeit nichts Objectives, sondern nur ein subjectives Princip der Vernunft, und Nothwendigkeit sowohl als auch Zufälligkeit sind nichts weiter als ein das formale Interesse der Vernunft besorgendes Regulativ, welches beides man ganz wohl neben einander bestehen lassen kann. Die Nothwendigkeit müssen wir zum eingebildeten, obersten Grundsatze haben, um systematische Einheit in unsere Erkenntniss zu bringen; die Zufälligkeit ist nothwendig, um uns den Weg zur fernern Ableitung offen zu halten und diese jederzeit noch als bedingt zu behandeln. Also, es giebt eine Nothwendigkeit, aber immer nur eine bedingte, kein Ding aber kann als absolut nothwendig angesehen werden. — Alles echt Kantisch. Von dem, was das Ding an sich ist, wissen wir nichts, alle Nothwendigkeit ist darum nur eine transcendente aber keine immanente. Die Sache gestaltet sich sofort ganz anders,

wenn man die Vorstellung des Dinges an sich als wahr gelten lässt, dann müssen uns sofort alle die Zufälligkeiten des Bestehens und Geschehens auf einen absolut nothwendigen Grund hinführen, von welchem Alles aus- und auf welchen Alles zurückgeht. Diesen aufzusuchen und aufzuzeigen, ist jedoch nicht Sache der Gedankenwelt sondern des Weltgedankens.

4. Die Bedeutung, welche Kant der Nothwendigkeit in der Theorie genommen hatte, will er ihr in der Praxis wieder ohne jeglichen Abzug zurückerstatten. Jedes Ding wirkt oder handelt nach bestimmten Gesetzen, das Gesetz aber ist der Ausdruck der Nothwendigkeit. Das was man als nothwendig erkannt hat, macht man zum Princip, zur Maxime, zum Gesetz des Willens, um darnach zu handeln; in wahrhaft gesetzlichem Willen sehen wir Freiheit und Nothwendigkeit in schönster Vereinigung. Das Gesetz des Willens sagt „du sollst", es ist eine Nothwendigkeit, welche jeden Zwang ausschliesst, entgegengesetzt dem Naturgesetz, welches kein Sollen sondern ein Müssen ausdrückt. Die Natur muss, der Wille soll; eine Nothwendigkeit ist beides, das erste eine mechanische (physische), das zweite eine moralische Nothwendigkeit. Das Gesetz des Willens bezeichnet einen Imperativ und hat die Form eines Gebotes; überhaupt sind alle praktischen Gesetze solche Gebote und beruhen auf der Einsicht, dass solche Handlungen nützlich oder gut sind, das Nützliche kann man verrichten, das Gute muss man verrichten. Die Form des Gebotes, welches auf Verrichtung des Guten hinzielt, ist ein „kategorisches". Dieser kategorische Imperativ ist nichts anderes als die Pflicht, und alle Pflicht kann nur ein kategorischer Imperativ sein.

Dieser kategorische Imperativ gilt als apodictisch; er ist ein nothwendiges Gesetz des Willens, beruhend auf der Einsicht in die Idee des Guten. Dieses praktische Gesetz ist der Ausdruck ausnahmsloser Nothwendigkeit; es soll so beschaffen sein, dass es allgemeines Gesetz, also Welt- und Naturgesetz werden kann. Sein Zweck ist die Verwirk-

lichung des höchsten Gutes nicht als Mittel zum Zwecke, sondern als Selbstzweck, als der höchste und unbedingte Vernunftzweck. Es ist unbedingt nothwendig, dass dieser Zweck ausgeführt werde. Das höchste Gute besteht in der vollendeten Sittlichkeit bei vollendeter Glückseligkeit und kann nicht erreicht werden ohne Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Lösung der sittlichen Aufgabe ist nur im Verlaufe der Ewigkeit möglich, also verlangt das höchste Gut die ewige Fortdauer des menschlichen Daseins oder die Unsterblichkeit. Das höchste Gut verlangt vollendete Seligkeit als eine Folge der vollendeten Sittlichkeit oder Heiligkeit. Diese Seligkeit kann jedoch nur dann erreicht werden, wenn der gesammte Lebenszustand in Harmonie mit dem gesammten Weltzustande sich befindet. Gesinnung und Weltordnung müssen übereinstimmen, wenn die Glückseligkeit ermöglicht werden soll. Das Weltgesetz kümmert sich jedoch um das Sittengesetz garnicht; eine Harmonie zwischen Würdigkeit und Glücklichkeit, vermöge welcher der Welt- und Lebenszustand nach der moralischen Gesinnung sich richtet, liegt nur dann im Bereiche der Möglichkeit, wenn eine Weltursache vorhanden ist, die gemäss der moralischen Gesinnung handelt, ein sittlicher Welturheber, ein Gott der Weisheit, Heiligkeit und Seligkeit. Ohne Freiheit ist überhaupt keine Sittlichkeit, ohne Unsterblichkeit keine sittliche Vollendung und ohne Gott ist eine Weltordnung unmöglich, in welcher Sittlichkeit und Seligkeit im Einklange sich befinden. Die absolute Nothwendigkeit der Moral ist auch die absolute Nothwendigkeit Gottes und der Welt.

So lange man den Kant'schen Standpunkt theilt, dass man vom Dinge an sich nichts wissen könne, dass alle Bestimmungen und Beziehungen des Dinges in Quantität und Qualität, Relation und Modalität nur Zuthat menschlicher Erkenntniss seien, kann man sich mit solchen Deductionen der Nothwendigkeit von Gott und Welt lediglich aus dem moralischen Willen des Menschen noch befreunden. Versuchte doch Schopenhauer nach Kant'schem Vorgange

aus Willen und Vorstellung alles Bestehen und Geschehen in der Welt herzuleiten. Nimmt man jedoch Ding und dingliche Welt als eine Wirklichkeit und Ursprünglichkeit, dann erscheinen uns diese Kant'schen Deductionen als die reinen Sophismen. Ich habe Gott nothwendig, darum muss er Dasein haben — das ist ein schlechtes Argument. Denn erstlich ist es durchaus keine bewiesene Thatsache, dass Gott so absolut nothwendig sei, dass nicht auch schon die Gesetze der menschlichen und äussern Natur genügen sollten, um alle die von der moralischen und physischen Wesenheit des Menschen geforderten Ausgleiche herbeizuführen. Dann aber auch, — wer giebt denn dem Menschen ein Recht, zu verlangen, dass Gott seinetwegen sich ganz besonders bemühe, die Naturordnung seinetwegen ändere, eine ganz besondere, jenseitige Welt für ihn bereit halte und stets um ihn besorgt sei, als ob Gott allein des Menschen wegen vorhanden wäre. Ja, es giebt einen Gott, es giebt vielleicht weiter gar nichts als Gott; allein das ist kein Gott lediglich für den Menschen, sondern ein Gott für die ganze Welt.

5. Wer an die Wirklichkeit glaubt, der hat in ihr auch die Wahrheit, und wer die Wahrheit, der hat auch die Nothwendigkeit; die Nothwendigkeit ist ja die Form der Wahrheit. Wahr ist Alles, was sich als nothwendig erweist und darstellt. Hier decken sich Stoff und Form vollkommen. Wissen wir einmal, was wahr ist, so wissen wir auch, was nothwendig ist. Wie und wo die Wahrheit, da ist auch die Nothwendigkeit, wollen wir nunmehr in das Wesen der Nothwendigkeit eindringen und ihren Bestand vorbringen, so werden wir stets von dem Wahren den Ausgangspunkt zu nehmen haben. Schon die Wahrheit oder was dasselbe ist, das Wahre auf der ersten und untersten Stufe des Wissens, des Wissens der Perception oder der Erfahrung, hat seine Beziehung auf die Nothwendigkeit. Es darf keinen Widerspruch an sich und in sich haben und tragen, sonst ist es von aller Perception und Erfahrung ausgeschlossen. — Alles was uns gelehrt wird, und was wir

durch eigne Wahrnehmung wissen, das muss nothwendig so sein können, wie es sich uns darbietet, oder wie es uns dargeboten wird, es muss sich als glaubwürdig, accommodations- und assimilationsfähig in unsere bereits vorhandene Erfahrung einführen und an dieselbe anschliessen, sonst können wir keinen Gebrauch davon machen und müssen es von der Schwelle der Erfahrung zurückweisen. Alles Erfahrungswissen muss, wenn auch nicht als wahr bewiesen, so doch durchaus wahrscheinlich sein, — gegen seine Möglichkeit dürfen keine Verdachtsgründe vorliegen. Das Erfahrungswissen ist ein mögliches Wissen. Diese Möglichkeit ist aber auch eine Art Nothwendigkeit; es ist die nur formale, die Vorstufe der Nothwendigkeit. Alles Erfahrungswissen wird auf Treu und Glauben angenommen; möglich, dass es so ist, wer aber kann's wissen, vielleicht verhält es sich damit auch ganz anders. Allein da sich keinerlei Widerspruch dagegen erhebt, weil es allgemein als wahr angenommen wird, hat es schon einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, gewonnen. Es scheint uns nicht, als ob es so sein könne sondern als ob es so sein müsse. Alles Wissen stellt sich uns als ein Nothwendiges dar, welches so und nicht anders sein muss, wir behalten uns nur die Möglichkeit, an Allem zu zweifeln, vor. Alles ist ein bloss Mögliches, bis es sich als ein Nothwendiges erwiesen hat.

Diese Art der Möglichkeit muss von jener Aristotelischen, dynamischen und factitiven Möglichkeit genau unterschieden werden. Gemeint ist die Möglichkeit des Stoffes, welcher alle möglichen Formen anzunehmen vermag; die Möglichkeit des Atoms, der Moleküle, der Zelle, des Keimes, des Embrio, welche durch mechanische Verbindung und organische Gestaltung zu allen denkbaren Wesenheiten sich ausbilden können; die Möglichkeit des thatsächlichen Bestandes, welcher Dinge und Ereignisse unzähliger Art zulässt. Diese Möglichkeit, soweit sie nicht schon an sich als eine gewisse Wirklichkeit betrachtet werden muss, bleibt stets nur Möglichkeit, weil sie dieses und auch noch manches andere oder

auch gar nichts anderes weiter hätte werden können. Das verhält sich nun mit der Möglichkeit erfahrungsmässigen Wissens ganz anders. Als ein wahrscheinliches ist es zugleich ein nothwendiges, wir können es uns nicht anders und müssen es uns so denken, wie es sich giebt und wie es uns dargeboten wird.

Diese können wir als die eigentliche, metaphysische oder philosophische Möglichkeit bezeichnen, auch als die Möglichkeit, welche nicht allein für die Philosophie, sondern für alle Wissenschaft von der grössten und erfolgreichsten Bedeutung ist. Mit der Voraussetzung der blossen Möglichkeit des Erfahrungswissens, oder was dasselbe bedeutet „an allem zu zweifeln", hat die neuere Philosophie, hat richtig betrachtet eine jede Philosophie begonnen. Die ruhige, kritik- und forschungslose Hinnahme des Erfahrungswissens als solchem, wäre der Stillstand aller Philosophie wie aller übrigen Wissenschaft; erst dadurch, dass Alles vorerst nur als ein Mögliches hingenommen wird, vor Allem als eine Möglichkeit, welche im Hintergrunde noch eine reiche Wirklichkeit verbirgt und verbergen könnte, wird das menschliche Gemüth zum Denken und Forschen angeregt, und die Möglichkeit zur Wirklichkeit und Nothwendigkeit hingeleitet.

6. Im Erfahrungswissen ist die Möglichkeit schon die Nothwendigkeit, weil die Nothwendigkeit nur erst Möglichkeit ist. Noch steht Alles in Frage, ist es wirklich so, wie es sich dargiebt und dargegeben wird? Wir müssen das vorerst allesammt auf Treu und Glauben hinnehmen, wie es uns geboten, weil wir es uns nicht anders denken können, und weil es in der That, so wie es sich bietet, ein Mögliches ist und ganz gut so sein kann. Da kommt nun aber die Reflexion und sagt, es kann nicht nur so sein, nein, es ist wirklich so, weil es eben nicht anders sein kann. Die Wirklichkeit ist die Grundform- und -Farbe der Wahrheit. Die Definition ist durchaus richtig. Was ist wahr? Alles was wirklich ist. Die Wirklichkeit ist das Kennzeichen der Wahrheit. Wir haben also nur nöthig anzugeben, was

wirklich ist, und wir wissen auch was wahr ist. Wirklich ist, was thatsächlich so ist, wie in Wahrheit von demselben behauptet und ausgesagt wird. Dieses Wirkliche ist dasselbe, was im Weltgedanken als Wirklichkeit bezeichnet wird. Wirklich ist Alles, was in Wahrheit in der Welt besteht und geschieht. Wirklichkeit und Wahrheit decken, ergänzen und erklären einander. Alle Wahrheit ist Wahrheit der Wirklichkeit, alle Wirklichkeit ist Wirklichkeit der Wahrheit. Die Wahrheit wäre niemals Wahrheit ohne die Wirklichkeit, die Wirklichkeit niemals Wirklichkeit ohne die Wahrheit. Etwas ist wirklich wahr, wenn es wahrhaft wirklich ist, und Etwas wahrhaft wirklich, wenn sein Bestand volle Wahrheit hat. Ob das Wahre wirklich, ob das Wirkliche wahr sei, das zu bestimmen ist eben Sache der Reflexion.

Ob das Wirkliche wahr, ob das Wahre wirklich sei, das wird Alles davon abhängen, dass Perception und Reflexion sich in Uebereinstimmung befinden. Die Philosophen haben seit den ältesten Zeiten an dieser Uebereinstimmung gezweifelt. Ganz in Denken und in Gedanken vertieft hat besonders die neue Philosophie auf das durch blosse Perception erworbene Erfahrungswissen gar kein Gewicht mehr gelegt. Man hat sich von der Erfahrung ganz und gar abgewendet und glaubt, das Denken und den Gedanken zu verunreinigen, indem man ihn mit der Erfahrung in Verbindung brachte. Lediglich die formale Seite der Wahrheit wollte man nur noch gelten lassen: Uebereinstimmung mit den Denkgesetzen, und alle Nothwendigkeit der Wahrheit fand man nur noch in der Consequenz der logischen Schlussfolgerung. Eine materielle Wahrheit: Uebereinstimmung mit dem Objecte zu verlangen, erschien gleichsam als ein Majestätsverbrechen an der Souverainetät der Vernunft. Von einer Uebereinstimmung des Reflexions- und Perceptionswissens konnte also in der neuen Philosophie schon gar nicht mehr die Rede sein.

Consequenz des Denkens allein ergiebt aber noch keine

Wahrheit und Nothwendigkeit, das beweisen uns die unzähligen Gegensätze und Widersprüche in den verschiedenen Lehrmeinungen der Philosophen, welche von einem jeden dieser Philosophen als die absolute Wahrheit hingestellt werden. Je nach dem Grundprincip, von welchem ausgegangen wird, führt die Consequenz des Denkens zu den verschiedensten Anschauungen von Wesen und Wirklichkeit der Welt. Das ist mit der Perception ganz anders, die war zu allen Zeiten und an allen Orten bei Mensch und Thier stets dieselbe. Sie ist der Berichtigung fähig. Allein diese Berichtigungen bezwecken nur die örtliche und zeitliche Einheit und Gleichmässigkeit der Perception zu integriren und zu rectificiren. Hieran hat alle Reflexion in alle Ewigkeit einen festen Halt und alle Wahrheit eine materielle und unerschütterliche Basis.

Die Erfahrung ist die Grundlage alles Wissens und alles Denkens. Schon das Bewusstsein, dass dem so ist, dass die Erfahrung vermöge ihrer Stetigkeit und Festigkeit allem Wissen und Denken zur Basis dienen muss, lässt uns die Möglichkeit derselben als Wirklichkeit erscheinen. Allein die Reflexion beruhigt sich hierbei nicht. Sie prüft und untersucht die Organe aller Erfahrung und Perceptions-Erkenntniss, die Sinne und Sinneswerkzeuge, die Wahrnehmung und Vorstellung. Sie prüft eine jede Erfahrungsthatsache, selbst Ding und Begriff, Bestehen und Geschehen. Die Resultate ihrer Prüfung und deren systematische Zusammenstellung bedeuten eben das Material und Lehrgebäude der exacten Wissenschaften. Dass diese jemals der Erfahrung widersprochen, haben wir nie gehört. Sie haben die Erfahrung ganz wesentlich ergänzt und berichtigt, aber immer ausgehend von der Erfahrung, welche eben durch ihren Schein, durch ihre Möglichkeit zur Wirklichkeit hinleitete. Dieser Schein, diese Möglichkeit der Erfahrung ist ebenso nothwendig wie die Wirklichkeit und Wahrheit; ohne diese Möglichkeit keine Wirklichkeit, ohne diesen Schein kein Sein. Alles Wissen geht aus von Erfahrung und bezweckt

nur die Vermehrung und Berichtigung der Erfahrung, und ihr Schein hat dieselbe Berechtigung wie ihr Sein, ihre Möglichkeit wie ihre Wirklichkeit. Alle die wissenschaftliche Ergänzung und Berichtigung kann diesen Schein, diese Möglichkeit nicht aufheben und beseitigen. Den Menschen erscheint die Welt heute noch ganz ebenso wie in der Zeit vor Kopernikus, wenn unsere Weltanschauung durch diesen auch eine ganz wesentliche Umgestaltung erfahren hat.

Die Perception führt zur Reflexion, die Erfahrung zur Wissenschaft, die Möglichkeit zur Wirklichkeit, die Wirklichkeit aber ist die Wahrheit, und das Wahre hat die Nothwendigkeit. Alles Wirkliche ist ein Nothwendiges, sonst wäre es kein Wirkliches. Dass ein Ding wirklich ist, erweist durch diese seine Wirklichkeit an und durch sich selbst auch seine Nothwendigkeit. Es muss wohl so sein, denn es ist so; die Wirklichkeit lässt auch nicht das kleinste Jota von ihrem Bestande und Inhalte sich abdisputiren. Die Wirklichkeit ist die Nothwendigkeit, nicht weil sie so sein muss, sondern weil sie so ist und von ihrem Sein nichts nachlassen will und nichts nachlassen kann. Das So-seinmüssen ist gar nicht die echte und rechte Nothwendigkeit; es ist die bloss logische Form der Nothwendigkeit, welche erst beweisen will, dass das Wirkliche auch ein Nothwendiges sei. Das Wirkliche aber bedarf dieses Beweises gar nicht, weil es das Nothwendige an und durch sich selbst ist. Es ist ja möglich, dass das Wirkliche auch hätte anders sein können; einer jeden Wirklichkeit steht nicht nur eine einfache, sondern eine vieltausendfache Möglichkeit des Andersseins gegenüber; allein das kann seiner Nothwendigkeit keinen Abtrag thun. Gerade im Gegentheil! Darin erblicken wir erst recht den augenscheinlichen Beweis seiner Nothwendigkeit. Wäre das Wirkliche anders, so wäre eben dieses Andere die Nothwendigkeit. Es ist aber nicht anders, es ist so, wie es ist, darum ist es selbst die Nothwendigkeit, welche von tausendfältigen Möglichkeiten des Andersseins gerade diese Form der Wirklichkeit empfangen hat; ergo

muss sie so sein, wie sie ist; ergo ist sie nothwendig. Jede Nothwendigkeit, die sich nicht auf die Wirklichkeit stützen und berufen kann, ist keine Nothwendigkeit; aus der Wirklichkeit schöpft alle Nothwendigkeit ihre Beweiseskraft. Die Wirklichkeit ist allein die Wahrheit und die Wahrheit ist die Nothwendigkeit. So urtheilt die Reflexion.

7. Die Nothwendigkeit der Perception und Reflexion, die Nothwendigkeit des möglichen und wirklichen Seins führt zur Nothwendigkeit der Speculation oder zu jener absoluten Nothwendigkeit des Seins, welche mehr keine Möglichkeit des Andersseins sich gegenüberstehen hat. Das Mögliche, welches zugleich wirklich und das Wirkliche, welches zugleich möglich ist, ist das Nothwendige. Hauptbedingung für die Nothwendigkeit der Wirklichkeit ist ihre Möglichkeit. In Wirklichkeit scheint die Erde stille zu stehen; allein das ist nicht möglich, darum ist es auch nicht wirklich; weil es nicht wirklich, so ist es auch nicht nothwendig. Jene sich als wirklich erweisende Möglichkeit und möglich sich erweisende Wirklichkeit, dass sie sich bewegt, ist die Nothwendigkeit.

Ist diese Nothwendigkeit nun eine absolute? Fast scheint es so, da eine Möglichkeit des Andersseins gar nicht vorhanden ist; allein alle exact wissenschaftliche, nur auf Perception und Reflexion beruhende Erkenntniss geht zwar auch auf Nothwendigkeit aus, aber nur auf Nothwendigkeit, soweit sie mit der Wirklichkeit verbunden ist; sie ist nicht auf Erforschung der Nothwendigkeit, sondern auf Erforschung der Wirklichkeit gerichtet. Die wahre Wirklichkeit ist ihr auch die wahre Nothwendigkeit. Auch die wahre Wirklichkeit schliesst die Möglichkeit des Andersseins aus. So ist es und nicht anders; das ist das specifische Merkmal der Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit ist seine Nothwendigkeit. Allein wenn auch die Wirklichkeit die Möglichkeit des Andersseins ausschliesst, so doch nicht das Anderssein der Möglichkeit. Ausser dieser wirklich gewordenen Möglichkeit liegen noch gar mannigfaltige, anderweite Möglich-

keiten vor, wie das Ding hätte werden, wie die Thatsachen sich hätten gestalten können. Das verhält sich bei der absoluten oder speculativen Nothwendigkeit des Wahren anders; diese ist nicht nur die Möglichkeit des Andersseins sondern auch das Anderssein der Möglichkeit. Es ist so, es muss so sein und kann garnicht anders sein.

8. Giebt es eine solche absolute Nothwendigkeit? Soweit die Reflexion, soweit das Gebiet der exacten Forschung und Wissenschaft reicht — nicht. Die Reflexion hat stets neben der einen sogleich noch hundert andere Möglichkeiten von grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit bei der Hand und bescheidet sich damit, das Mögliche bis zu seiner Verwirklichung zu verfolgen und das Wirkliche auf seine Möglichkeit zurückzuführen. Mit dem Postulate der absoluten Wahrheit und Nothwendigkeit betreten wir das Gebiet der Construction und Speculation. Die eigentliche von aller Welt zugestandene absolute Wahrheit und Nothwendigkeit hat die Construction, wir meinen die mathematisch-intuitive Construction, welche sich der reinsten und allgemeinsten Weltformen in Raum und Zeit bemächtigt, ihre Continuitäten und Discretionen zu Figuren und Zahlen umwandelt, daran ihre Messungen und Rechnungen, mathematische Form- und Begriffsbestimmungen vornimmt und daraus ihre Schlussfolgerungen mit absoluter Nothwendigkeit ziehet. „Die Wahrheit der Sache tritt einem Jeden derart vor Augen, dass er apagogisch einen Jeden ad absurdum führen kann, welcher das Gegentheil behaupten wollte, da die Behauptung nicht nur evident dargestellt sondern auch direct und indirect bewiesen werden kann.“ Die mathematische Wissenschaft hat jedoch mit der philosophischen nichts gemein und nichts zu thun, wenigstens nicht mehr und nicht weniger als jede andere exacte Wissenschaft auch. Die Mathematik beschäftigt sich mit reinen Formen, die Philosophie mit reinen Gedanken, welche nicht bloss die äussern Raum- und Zeitverhältnisse, sondern das ganze Wesen der Dinge und der Welt im Ganzen zum Ausdrucke bringen wollen.

Die Philosophie beansprucht für die Wahrheit ihrer Gedanken dieselbe Nothwendigkeit wie die Mathematik für die Wahrheit ihrer Formen und Zahlen. Doch sind diese Gedanken nicht constructiver sondern speculativer Art. Die Philosophie will nicht Form und Verlauf von Dingen und Thatsachen in ihrer äussern Erscheinung begrifflich fixiren, sondern sie will durch alle Wände und Verhüllungen hindurch schauen, was hinter den Dingen und Thatsachen, was in ihrem Innern liegt; die ersten Gründe und letzten Zwecke, die innere Wesenheit derselben ist es, welche sie erforschen und ans Licht bringen möchte. Sie nimmt alle Kraft der Erkenntniss, allen Reichthum der Erfahrung zusammen und fragt: Was ist das Urwesen und die Urkraft, mit einem Worte, was ist die Substanz der Welt, welche vor allem Sein war und nach allem Sein sein wird als der ewige und unvergängliche Bestand desselben, — die Substanz, welche alles Sein zum Werden treibt und aus dem Werden in seinem unermesslichen Reichthum von Gestaltungen, Waltungen und Entfaltungen heraus sich wieder in sich selbst zurücknimmt?

Und damit noch nicht befriedigt, fragt die philosophische Speculation weiter: Was ist die Substanz nicht nur dieses Seins und Werdens sondern auch des Erkennens und Wissens? Was ist diese geistige Kraft und Wesenheit, welche sich selbst in ihrem Erkennen und Wissen zu ergründen und zu erfassen und diesen einheitlichen Weltgedanken zur einheitlichen Gedankenwelt zu gestalten und darzustellen vermag? Die Philosophie ist Speculation aber nicht Abstraction von allem äussern Sein und aller innern Denkkraft und Thätigkeit, sondern vielmehr anknüpfend an alle diese Voraussetzungen hat sie nur die Wahrheit und Einheit derselben zu ergründen und wissenschaftlich darzustellen; — freilich in freier Waltung des speculativen Gedankens, der, wenn er einmal seinen Schwung zum Fluge genommen hat, sich um die reale Welt nicht mehr zu kümmern braucht, sein eigener innerer Gehalt muss ihm genügen. Der denkende

Mensch hat selbstverständlich auch Gedanken, und der über die Welt denkende Mensch hat sicher auch einen Weltgedanken. Dem in seinem Weltgedanken sich auf sich selbst besinnenden Menschen enthüllt sich schliesslich aber auch der Weltgedanke als Gedankenwelt. Diese beiden: Weltgedanken und Gedankenwelt aus sich selbst und durch sich selbst zu entwickeln und darzustellen ist die Aufgabe der philosophischen Speculation.

Diese philosophische Speculation beansprucht für ihre Gedankenconstructionen dieselbe absolute Nothwendigkeit wie die Mathematik für ihre Figuren und Zahlenconstructionen. Eine Philosophie, die nicht gemeint und gewillt wäre absolute, das ist nothwendige Wahrheit geben zu können, müsste ihr Geschäft von vornherein aufgeben. Sie ist ja beflissen, nicht etwa diese oder jene Wahrheit sondern die Wahrheit im Allgemeinen, die Wahrheit par excellence, die Wahrheit katexogen ans Tageslicht zu bringen. Sobald auch nur der geringste Zweifel obwaltete, ihre Wahrheit könne nicht die absolut nothwendige sein, fände sie in sich keine Beruhigung mehr; sie würde alsdann sich wieder sofort auf die Suche nach der absoluten Wahrheit begeben oder ganz davon ablassen. Dieser Unfehlbarkeitsglaube liegt im Wesen der Philosophie, wie es im Wesen des religiösen Gemüthes liegt, seinen Glauben als den einzig wahren und richtigen zu betrachten.

Hier und dort wird man sich jedoch gleichzeitig bewusst werden müssen, dass sowohl die philosophische Lehrmeinung als auch der Glaube bei Verschiedenen verschieden ist und dass ein Jeder mit demselben Rechte die absolute Wahrheit und Nothwendigkeit für sich in Anspruch nimmt und nehmen darf; und dieses Bewusstsein dürfte sowohl den Philosophen als auch den Theologen veranlassen, gegen Andersdenkende und Andersglaubende toleranter zu werden. Die Philosophie sucht Wahrheit, allgemeine, absolute Wahrheit und zweifelt keinen Augenblick daran, dass sie im Besitze derselben sei und wäre es selbst die Philosophie des absoluten Zweifels der

skeptischen oder des relativen Zweifels der kritischen Philosophie; — sie zweifelt trotzdem nicht, dass sie in ihrem Zweifel die absolute Wahrheit besitze. Nicht alle Philosophen sind so bescheiden wie Kant, der am Schlusse seines geistesgewaltigen Werkes, „Kritik der reinen Vernunft", sagt: „Wenn der Leser diesen (den kritischen Weg) in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, so mag er jetzt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fusssteig zur Heerstrasse zu machen, dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen (1781) erreicht werden möge: nämlich, die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wissbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich, beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen". Das ist ein sehr bescheidenes Wort, welches jedoch von dem Bewusstsein getragen wird, die Wahrheit in ihrer absoluten Nothwendigkeit entdeckt und aufgezeigt zu haben.

Jede Philosophie giebt ihre Wahrheit mit dem Anspruch auf absolute Nothwendigkeit. So ist es, so muss es sein, es kann gar nicht anders sein, und dafür werden die bündigsten, überzeugendsten und unwiderlegbarsten Beweise beigebracht. Wenn nun aber doch ein System dem andern widerspricht und vielleicht gerade das diametrale Gegentheil behauptet als das andere und seine Wahrheit für die einzig nothwendige und absolute ausgiebt, so ist damit weder diesem noch irgend einem andern System an seiner Wahrheit und Nothwendigkeit irgend ein Eintrag geschehen. Dieses und Jenes sind die Worte des lebendigen Geistes der Wahrheit. Es war eben nicht die volle und ganze Wahrheit, sondern nur eine Seite derselben, welche das System zu erfassen im Stande war und zeigte sich damit in seinem Rechte nicht nur in der Begründung des eigenen, sondern auch in der Widerlegung des gegnerischen Systems. Es hat nur darin geirrt — und der Irrthum ist natürlich und verzeihlich — das eigene System für die volle und ganze Wahrheit zu nehmen und dem gegnerischen,

welches dieselbe Berechtigung hat, alle und jede Berechtigung abzustreiten. Jedes Original- und Universalsystem hat mit Recht zahlreiche Anhänger gefunden, und selbst das überwundene und längst antiquirt geglaubte System wird oft nach Jahrhunderten, vielleicht Jahrtausenden, von neuen Anhängern wieder aufgefrischt und mit neuem zeitgemässem Rüstzeug ausgestattet.

Jedes neue System steht, wie man zu sagen pflegt, auf den Schultern der vorhergehenden; es hat von demselben gelernt, materialiter und formaliter, in der Einrichtung sowohl wie in der Ausstattung, und je schärfer bisweilen der Gegensatz zwischen einem und dem andern, um so mehr hat eines vom Lehrgehalte des andern übernommen. Die Gegensätze sind keine Widersprüche; es heisst da nicht das Eine oder das Andere, sondern das Eine und das Andere. Sie verhalten sich beide wie das Gepräge auf beiden Seiten einer Münze, wie Tag und Nacht in Bezug auf den Kalendertag. So hängt ein System am andern, und steht eines dem andern gegenüber, und alle zusammen bilden erst das Ganze der philosophischen Wahrheit, welche uns die Wahrheit im Ganzen und Allgemeinen von allen Seiten und in allen Gestalten aufzuzeigen berufen ist.

9. Worin besteht nun aber die Nothwendigkeit der philosophischen Wahrheit, vermöge welcher sie sich als die absolute, einzig mögliche ausgeben darf? Diese Nothwendigkeit besteht in ihrer logischen Folgerichtigkeit, vermöge welcher sie ein ganzes System aus wenigen mit der Trieb- und Strebekraft zu folgerichtigem Aufbau ausgerüsteten, principiellen Sätzen aufzustellen vermag. Wenn diese Nothwendigkeit aber weiter nichts ist als Consequenz, logische Folgerichtigkeit, wenn das ganze System sich auf Grundlagen aufbaut, die selbst wieder der Begründung bedürfen, wenn nur unbewiesene Ausdrücke individueller Meinung und Weltanschauung Keim und Kern bilden, aus welchen sich das Lehrgebäude entwickelt: so ist es, sollte man meinen, mit der Nothwendigkeit philosophischer Wahrheit schlecht bestellt. Consequenz, dieser starre Eigensinn des Denkens, ist noch lange keine der Wahrheit eigenthümliche, absolute Nothwendigkeit. Und wenn sie es wäre, wer sagt uns denn, dass das Grundprincip, auf welchem dieser folgerichtige Aufbau des Systems beruht, auf Wahrheit und Nothwendigkeit sich stützt?

So begründet diese Einwürfe auch sein mögen, müssen wir doch zugestehen, dass der Philosophie in der That andere Mittel und Materialien als ihre Principien und deren consequente Entwicklung nicht zu Gebote stehen. Es kann überhaupt keine Wissenschaft — und darum ist sie ja eben Wissenschaft — ein Mehr oder ein Anderes leisten, als ihre Materien aus deren Principien heraus in logischer Folgerichtigkeit zum Systeme entwickeln. Die exacten Wissenschaften haben dabei den Vortheil, dass ihre Principien thatsächlichem Bestehen und Geschehen entnommen sind, und dass ihr Inhalt thatsächlichem Bestehen und Geschehen entspricht und entsprechen muss. Die Mathematik hat den Vortheil, dass sie nur ein einziges Princip für einen jeden ihrer Wissenszweige hat, den Begriff der continuirlichen und discreten Grösse, und dass alle ihre mit strenger Consequenz, einer aus dem andern hervorgehenden Sätze in Anschaulichkeit hin- und dargestellt sind. Die aller Thatsächlichkeit und Anschaulichkeit abgewandte Philosophie hat diese Vortheile nicht.

Die Philosophie theilt mit allen den übrigen Wissenschaften nur den einen auf Nothwendigkeit der Wahrheit hindeutenden Vortheil der strengen Consequenz. Was nun aber ihre Principien und Materien betrifft, so vermeidet sie ja absichtlich alle unmittelbare Berührung mit der Thatsächlichkeit des Bestehens und Geschehens und will, dass diese sich nach ihr, aber sie nicht nach diesen richten solle. Ihre Principien will sie nur aus sich selbst, d. h. lediglich dem denkenden Geiste entnehmen. Was die bisherige Philosophie, besonders die Philosophie der Neuzeit so halt- und marklos, so schatten- und traumhaft erscheinen liess, besteht

in dem Umstand, dass sie nicht die Gedanken, sondern nur das Denken principiell zu verwerthen sich berufen und beberechtigt hielt. Aus der blossen Fähigkeit des Denkens, Weltprincipien abzuleiten und daraus Weltgedanken zu entwickeln, kann nur mittelst eines Sprunges, einer optischen Täuschung, einer geheimen, vielleicht unerkannten und unbewussten Einschmuggelei von Thatsachen geschehen, welche der Gedankenwelt entnommen und als Consequenzen des Denkprincips hingestellt worden sind. „Aus Nichts wird Nichts", dieser Satz gilt sowohl von der innern wie auch von der äussern Welt. Das Denken ist aber lediglich Form und Vermögen und in Bezug auf die Welt der Gedanken so gut wie nichts; nicht einmal so viel wie die Form für das flüssige Material zur Herstellung einer plastischen Figur. Das Denken ist weiter nichts als das Aufnehmen und Bewusstwerden der Gedanken, die als geistige Wesenheiten so gut reale an- und für-sich-seiende Existenz haben wie Ding und Thatsache. Nicht aus dem Denken, sondern aus den Gedanken, welche als solche eine Welt für sich ausmachen, müssen die Principien hervorgehen, aus denen sich jenes System realer, exacter, thatsächlicher und nothwendiger Wahrheit errichten lässt.

Wenn wir uns nun alle die Einzelsysteme der Philosophie, wie die Philosophie im allgemeinen anschauen, so müssen wir bald gewahr werden, dass allesammt thatsächlich auf solche Principien sich stützen und aufbauen. Von der antiken Philosophie wird das ein Jeder auf den ersten Blick erkennen können und zugestehen müssen. Allein auch den Systemen der neuern Philosophie, obschon sie nicht auf Gedanken und nicht auf Thatsachen sich stützen und nichts weiter als das Denkvermögen voraussetzen zu wollen vorgeben, ist es doch in letzter Beziehung um eine Wissenschaft nicht des Denkens sondern der Gedanken zu thun, welche die Welt bedeuten und der Wahrheit zum Ausdrucke verhelfen sollen. „Denk ich, so bin ich", sagt der Vater der neuern Philosophie. Es giebt ein Denken, folglich giebt

es auch ein Sein; nicht um das Denken, sondern um das Sein ist es ihm zu thun; das Denken wird nur herbeigezogen, um das Sein zu begreifen; und so ein jedes System von Cartesius bis Hegel, — alle haben einen unmittelbar aus dem Denken aufgenommenen Gedanken zum Principe, aus welchem sie, ein jedes auf seine Weise, in eigenthümlicher, zum Interum des Systems gehörigen Methode eine Welt der Gedanken hervorgehen lassen. Das ist ja eben der Unterschied der alten Philosophie von der neuern — dort handelt es sich um den Weltgedanken, hier um die Gedankenwelt.

Die Principien der Philosophie sind nicht von der Willkür statuirt, in unbegrenzter Anzahl vorhanden — der Unterschied der alten und der neuern Philosophie zeigt nur auf zwei Hauptprincipien hin, aus welchen alle übrigen Principien der Einzelsysteme hervorgegangen sind. Die Alten sagten, es giebt eine äussere Welt — was ist das Grundwesen, was ist Wahres an derselben? Die Neuen sagen, es giebt eine innere Gedankenwelt, welche die äussere Welt, die an sich doch nur ein finsteres, unbewusstes Ding sein kann, zum Ausdrucke bringen will — was ist das Grundwesen, was ist Wahres an derselben? Sowohl die alte wie auch die neue Philosophie wird durch eine sehr grosse Zahl von Philosophen und Systemen repräsentirt, allesammt aber variiren sie nur den einen Gedanken, welcher der allgemeinen derzeitigen Weltanschauung zu Grunde liegt: Was ist das Wesen des Weltgedankens, was ist das Wesen der Gedankenwelt?

Was ist das Wahre, welches dem Weltgedanken zu Grunde liegt? (Alte Philosophie.) Es ist ein bestimmter Stoff, es ist die reine Form; es ist das Werden; es ist das Sein; es ist das Atom; es ist der Nous; es ist die Idee; es ist das Ding; es ist das Eine oder das Andere; es ist das Eine und das Anere; — dass übrigens schliesslich der Weltgedanke auch schon im Alterthum in der Gedankenwelt sich verlieren musste, liegt in der Natur der Entwicklung; aber selbst die Gedankenwelt der Alten verleugnet keinen Augen-

blick den Weltgedanken, aus welchem ihre Gedankenwelt hervorgegangen ist.

Was ist das Wahre, welches der Gedankenwelt zu Grunde liegt? (Neuere Philosophie.) Es ist die denkende Substanz; es ist die Substanz des Denkens; es ist die Monade als denkendes, vorstellendes Wesen; es ist nur das formale Wesen der Anschauung und des Denkens, welches uns nach kritischer Sichtung alles Gedankeninhalts übrig bleibt; es ist allein das Ich, dessen eigenste Thathandlung darin besteht, sich selbst und das Nicht-Ich zu setzen; es ist das Denken als Sein, welches als seine Bestimmtheit seine Negation unmittelbar mit sich vereinigt, in diese sich besondert, mit dieser zu immer neuern und höhern Bestimmungen sich wieder zusammenschliesst, bis das Höchste erreicht ist und das System sich schliesst, indem es zu seinem Ursprung wieder zurückgekehrt ist.

Ein jedes dieser Principien hat, wie auf den ersten Blick klar werden muss, seine volle Berechtigung; allesammt sind, von einer gewissen Seite genommen, zureichende Beantwortungen der Frage, was ist das Wahre oder die Wahrheit der Welt? Je nach dem Entwicklungsgang und Stand des Bewusstseins musste die Antwort sehr verschieden ausfallen. Von dem kindlich naiven Glauben an die Wahrheit des Wahrgenommenen bis zur subtilsten Kritik alles Denkens und aller Gedanken und bis zu der bewussten, von allem Gedankeninhalte abgezogenen, intellectuellen Anschauung ist ein sehr weiter Weg. Die unzähligen Systeme der Philosophie bezeichnen nur die verschiedenen Stationen auf diesem Wege. Weder das eine noch das andere, sondern sie allesammt sind die Antwort auf die Frage: Was ist Wahrheit und Nothwendigkeit.

10. Ist nun ein jedes Princip an sich richtig, entspringt es aus dem Grundgedanken dessen, was in der Welt als wahr betrachtet werden muss, so bedarf es nur noch der consequenten Entwicklung, und seine Wahrheit wird zur Nothwendigkeit. Alle Nothwendigkeit der Wahrheit besteht in

ihrer Consequenz oder logischen Folgerichtigkeit. Mehr vermag in Bezug auf Nothwendigkeit überhaupt keine Wahrheit zu leisten. Jede nothwendige Wahrheit ist aber auch eine absolute Wahrheit. Das Absolute, das ist das einzig Wahre. Jede folgerichtige Entwicklung bildet eine Kette, deren Anfang eben das Princip ist, jede etwaige andere Entwicklung dieser Art müsste auch ein anderes Princip haben, jedes einzelne Princip ist auch nur einer einzigen, folgerichtigen Entwicklung fähig. Verschiedene folgerichtige Systeme der Entwicklung erfordern auch verschiedene Principien. Man darf sich nicht durch grundverschiedene Systeme täuschen lassen, welche dem Namen nach von denselben Principien ihren Anfangs- und Ausgangspunkt genommen haben. Das Sein Hegels und das Sein des Parmenides, die Substanz Spinozas und die Ousia des Aristoteles sind trotz der gleichen Namen grundverschieden, so verschieden wie alte und neue Philosophie.

Trotz aller Nothwendigkeit und Absolutheit kann ein jedes System der Kritik unterzogen werden. Diese Kritik richtet sich gegen die Einseitigkeit des Princips, gegen die Unvollkommenheit und Inconsequenz der Ausführung, gegen die Disharmonie mit der vulgären Weltanschauung u. dgl. Wir unterscheiden dabei noch ausdrücklich zwischen der historischen und der philosophischen Kritik. Die historische Kritik, welche die gesammte Philosophie von der ältesten bis zur neuesten Zeit gleichsam wie ein einziges System aufzufassen und darzustellen sucht, bezieht sich vorzugsweise auf die Stellung und Berechtigung eines jeden einzelnen Systems zu seiner Zeit und in der Reihenfolge, welche es im Zusammenhange mit den andern Systemen einnimmt; bezieht sich ferner auf seinen Werth und seine Bedeutung vermittelst derjenigen Kriterien beurtheilt, welche dem Begriffe und dem Wesen der Philosophie im allgemeinen entnommen sind. Die philosophische Kritik ist jene Kritik, welche ein jedes neue System an allen übrigen, vorzugsweise an den unmittelbar vorhergehenden Systemen übt, und dieses

neue System veranlasst hat, sich neben die alten zu stellen und über die unmittelbar vorhergehenden hinauszugehen. Als Beispiel hierfür bezeichnen wir die überaus scharfsinnige und meisterhafte Kritik, womit Aristoteles die platonische Philosophie zu überwinden und seine Ansicht an deren Stelle zu setzen sucht.

Hegel sagt von dem Principe seines Vorgängers, dem Absoluten Schelling's, es sei wie aus der Pistole geschossen; das will bedeuten, dieser Gedanke sei ohne Vermittlung und ohne Entwicklung aus der intellectuellen Betrachtung aufgenommen. Von der Substanz Spinozas sagt er, sie sei der Löwenhöhle ähnlich, in welche eine jede Spur hinein und keine wieder herausführe. Er konnte einen Substanzbegriff nicht billigen, gegen welchen die unendliche Mannigfaltigkeit des Daseienden nur verschwindende Momente bildeten und von welcher aus ein Verbindungsweg mit der wirklichen Welt nicht zu finden war. So verhält sich ein jedes neue System kritisch gegen alles Vorhergehende und zwar nicht allein in negativer, sondern auch in positiver Weise, indem es etwas Anderes und Neues an seine Stelle setzt. Diese Kritik thut der Wahrheit und Nothwendigkeit der vorhergehenden philosophischen Lehre keinen Eintrag; die historische wie die philosophische Kritik beweist nur, dass ein jedes System der Philosophie im Ganzen seine Stellung und Berechtigung hat. Die philosophische Kritik führt den Beweis der Nothwendigkeit nur zu Gunsten des eignen Systems; die historische Kritik führt den Beweis der Nothwendigkeit und Zusammengehörigkeit aller Systeme.

11. Der Hauptbeweis für die Wahrheit und Nothwendigkeit des Einzelnen wie des Ganzen der philosophischen Doctrin wird jedoch erst durch das System selbst erbracht. Das System ist das Ganze des philosophischen Lehrgebäudes, welches vermittelst irgend einer in der Natur der Sache liegenden Methode zu Stande gebracht wird und den gesammten Lehrgehalt eines Weltprincips in gedankenmässiger

Weise und streng consequenter Entwicklung zur Darstellung bringt. Die Gedankenwissenschaft der Philosophie, besonders aber als Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt, erfordert irgend einen dementsprechenden, principiellen Gedanken, aus welchem das System mit strengster Folgerichtigkeit entwickelt wird. Das Princip ist seine Wahrheit, die folgerichtige Entwicklung seine Nothwendigkeit. So lange ein jedes Princip und ein jeder sonstige Gedanke noch vereinzelt dasteht, kann er wahr oder auch nicht wahr sein; er bildet einfach eine Behauptung, welcher sich die Gegenbehauptung mit demselben Rechte und demselben Anspruche auf Wahrheit gegenüberstellt. Das wird anders, sobald ein fertiges System sich vor uns ausbreitet, und das Ganze für alles Einzelne und das Einzelne für das Ganze Zeugniss ablegt.

Die Wissenschaft unterscheidet zweierlei Systeme, Systeme der Anordnung und Systeme der Entwicklung. Selbst in den Systemen blosser Anordnung wird das Ganze für die Wahrheit alles Einzelnen einstehen müssen, um wie viel mehr erst bei den Systemen der Entwicklung. Das Ganze ist ja nicht allein die Summe sondern die Einheit, die Harmonie, das Lehrgebäude, der Mechanismus und Organismus alles Einzelnen. Wenn darin etwas falsch ist oder nicht hineingehört, so muss es ja die Einheit unterbrechen, die Harmonie stören, das Gebäude verunzieren, den Mechanismus hemmen, den Organismus verletzen, und es kann nicht fehlen, dass sich nicht schon an und durch sich selbst der Läuterungs- und Ausscheidungsprozess in Bezug auf Falsches und Unzugehöriges vollziehe, um ein System reinster Wahrheit und folgerichtiger Nothwendigkeit herzustellen.

Der Geist, welcher stets auf das Eine und Ganze gerichtet ist, sorgt dafür, dass diese Einheit und Ganzheit an keiner Stelle verletzt und durchbrochen werde, weil damit das ganze System, die Wahrheit und Nothwendigkeit aller Theile und Einzelheiten desselben in Frage gestellt würden.

Die Einheit und Ganzheit ist das Haupt-Kriterium aller Wahrheit und Nothwendigkeit. Mag das Gebäude auch diesem und jenem nicht gefallen, mag es bei aller Welt den heftigsten Widerspruch erregen — es ist ein einheitliches Gebäude, das kann Niemand hinwegdemonstriren und -disputiren, und seine Ganzheit bedingt die Nothwendigkeit aller Einzelheit wie das Zusammenwirken und Zusammenstimmen alles Einzelnen auf die Nothwendigkeit des Ganzen hindeutet.

Ein jedes aus der innern Wirksamkeit und Regsamkeit des Weltgedankens und der Gedankenwelt heraus sich aufdrängende Weltprincip bildet ein Centrum, um welches aller analoge Gedankeninhalt sich lagert, derart, dass auch das Entlegenste nicht absplittern, auch das Allernächste nicht in einander aufgehen kann, und das Ganze als ein einheitliches, homogenes und zusammengehöriges, in allen Theilen und Gliedern vollkommen unverletzliches, im Ganzen vom Einzelnen und im Einzelnen vom Ganzen gehaltenes und getragenes Wissensgebäude sich vor uns aufrichtet. Diese Einheit und Ganzheit ist nicht nur die Abwesenheit alles Widerspruchs, wodurch in apagogischer und indirekter Form der Wahrheitsbeweis erbracht wird, sondern es ist die Uebereinstimmung des Denkenden und Gedachten, des Wissens und des Seins, welche als das Erkennungszeichen aller Wahrheit gelten kann.

Das System ist weiter nichts als das aufgeschlossene, entwickelte, in seinem reichen Inhalte hingebreitete und in seiner vollen Energie dargestellte Princip; das Princip aber ist der Weltgedanke und die Gedankenwelt noch im Keime, in nuce, in seiner Dynamität. Das Princip soll aller Möglichkeit, das System aller Wirklichkeit des Weltseins und Wesens entsprechen, — und diese Möglichkeit als Wirklichkeit dargestellt und diese Wirklichkeit als Möglichkeit erkannt, ergiebt die Nothwendigkeit und Wahrheit des Systems, welches als ein geistiges Abbild des Weltganzen gelten soll. Von diesem Weltganzen wissen wir ja im Grossen

und Ganzen nur sehr wenig, überall wohin wir auch auf das Wissen den Blick richten mögen, starren uns ungeheure Lücken entgegen, die auszufüllen, Klüfte, die zu überbrücken, Bruchtheile, die zu ergänzen und zu vervollständigen sind. Und wenn wir es auch thatsächlich in manchen Wissenszweigen und vorzugsweise im Naturwissen „so herrlich weit gebracht", so ist und bleibt unser Wissen doch nur Stückwerk. Allein der Geist hat sich darum stets nur sehr wenig gekümmert; er hatte seine durch mehr oder weniger Wissen genährte und erleuchtete Weltanschauung, innerhalb derselben er jederzeit das Princip fand, aus welchem er sich einen Weltgedanken oder eine Gedankenwelt construiren konnte.

Mit seinem Denken überflog der Mensch jederzeit den Kreis seiner Erfahrung. Der in der Einheit lebende, strebende und webende Geist fühlte sich innerhalb dieses unvollkommenen, fragmentarischen Wissens bis zur Verzweiflung unbehaglich; durch einen unwiderstehlichen Zug getrieben, strebte er stets das Ganze zu erfassen, und fand sich erst beruhigt, wenn er für dieses Ganze den einheitlichen Gedankenausdruck gefunden zu haben glaubte. Was die Wirklichkeit des exacten Wissens niemals zu bieten vermag — einmal weil es stets unvollkommen und lückenhaft bleiben wird, und dann, weil ja der Einzelne auch nicht den kleinsten Zweig des Wissens zu erschöpfen im Stande ist — das weiss der Raum und Zeit überwindende Geist durch den kühnen Flug seiner Ideen und Ideale zu erlangen und zu gewähren. Und er darf diesen kühnen Flug schon wagen; denn die Welt zeigt einem Jeden, wer nur Augen hat zum Sehen und Ohren zum Hören, so viel von ihrem Werthe und Wesen, von ihrer Güte und Grösse, dass er sich, wenn er nicht gar zu geistesverlassen und einfältig ist, ein der Zeit und Individualität entsprechendes Weltbild in seinen Hauptzügen zu entwerfen vermag.

12. Als Hauptgewähr für die Wahrheit und Nothwendigkeit des Weltgedankens betrachten wir das System; kein System aber ohne Methode, durch welche das System

erst zu Stande kommt. Die Methode ist die mitgehende Wegweiserin, die Führerin und Geleiterin auf dem Wege zum Ziele der Wissenschaft. Die Wissenschaft besteht freilich nicht lediglich in diesem Ziele, sondern noch weit mehr in dem Wege und in allem demjenigen, was auf demselben vollbracht und aufgezeigt worden ist. Dieser Weg, das ist das System. Ohne diese Führerin würden wir stets in der Irre schweifen, bald hier, bald dorthin ablenken und das Ziel vielleicht nie erreichen.

Diese Methode ist bald Anordnung, bald Entwicklung; eine Einheit in der Vielheit, — ein System wird durch beide Methoden bezweckt. Die erstere beabsichtigt nur den bereits fertigen, — erdachten oder empirisch gegebenen Stoff nach irgend einem Eintheilungsgrunde aneinanderzureihen; die andere dagegen ist die lebendige Erzeugung des gesammten Lehrinhalts aus dem Grund-Principe heraus. Wenn es gelingt, den Urgrund zu finden, die Triebkraft zu erkennen und allen den Entwicklungsphasen zu folgen, wovon ein im Aeusseren empirisch gegebenes Material getragen und beherrscht ist, so wird es dadurch möglich gemacht, die Methode der Entwicklung auch in die Wissenschaft der Natur und Geschichte, überhaupt in Alles, was sich Wissenschaft nennt, einzuführen.

Die Anordnung wird stets der Entwicklung vorausgehen müssen. Aus dem Leeren und Blauen heraus wird keiner ein Gelehrter, am wenigsten noch ein Philosoph. Um ein Gelehrter zu werden muss man lernen, muss sammeln und sichten, studiren und forschen, vergleichen und ordnen. Gelingt es dann mit universell veranlagtem und gebildetem Geiste den bereits in logische Ordnung gebrachten Stoff nunmehr in genetischer Form aus seinen Uranfängen heraus zu entwickeln, das Folgende aus dem Vorhergehenden, das Höhere aus dem Niedern abzuleiten und den Entwicklungsgang durch alle Stufen und Phasen bis zur höchsten Spitze zu lenken, dann ist erst das System fertig. Das weithin zerstreute, in unübersehbaren Massen vorhandene Material

ist in seinem bestconstruirten, festgefügten, stolz aufgerichteten Gebäude untergebracht; es hat sich wie von selbst zu diesem einheitlichen Ganzen gestaltet.

Eintheilung und Entwicklung müssen einander ergänzen und vervollständigen. Wenn der Philosoph glaubt, er könne auch ohne die Eintheilung fertig werden, die Entwicklung allein genüge auch für die Eintheilung, so ist er in einer Täuschung befangen. Die Entwicklung wird erst dann begonnen, wenn der Stoff bereits durch Eintheilung geordnet und gefestigt vorliegt. Selbst der in starrster und unverbrüchlichster Entwicklungsmethode sich bewegende Philosoph hat doch erst seinen Stoff, den er sich mühsam zusammengetragen und für sein System zurechtgelegt hatte, anordnen müssen, bevor er der Genesis desselben nahe treten konnte. Der Irrthum, ganz unabhängig von der Eintheilung des gewonnenen Stoffes verfahren zu wollen, konnte nur dadurch entstehen, dass die Entwicklung oft von der vulgären Anschauungsweise der Dinge, wie auch von der hergebrachten philosophischen Schulmeinung weit abgelenkt worden und weit abgekommen war.

Es könnte vielleicht die Frage aufgeworfen werden: Wenn die Philosophie der consequenten und unbeugsamen Entwicklung folgt und folgen muss, wird alsdann nicht diese Nothwendigkeit der Form die Wahrheit des Inhalts alteriren und beeinträchtigen müssen? Diese Schwierigkeit findet ihre Lösung in der Erkenntniss, dass in der Philosophie Form und Inhalt, Methode und System aus einem Gusse stammen, und ein Jedes als nothwendiger, integrirender Theil und Glied eines und desselben harmonischen Ganzen sich erweist; sie findet ihre Lösung in der Erkenntniss, dass mit dem Princip auch schon Methode und System gegeben und so gut als fertig hingestellt werden. Methode und System können Wahrheit und Nothwendigkeit nur erweisen, nicht aber beeinträchtigen.

Je nach dem Princip oder dem Grundgedanken des Systems wird auch die Methode und zwar nicht allein die

Anordnungs-, sondern selbst die Entwicklungsmethode eine andere sein können oder aber sein müssen. Mit dem Grundbegriffe der Philosophie des Spinoza, der ewigen und unendlichen, in sich seienden und durch sich selbst begriffenen Substanz war für den Philosophen auch die zur Entwicklung des Systems, sobald das Material seine richtige Anordnung gefunden hatte, die einzig richtige Methode mitgesetzt, nämlich die mathematisch-demonstrative Methode. Wer sich hierüber genauer informiren will, der darf nur die diesbetreffenden Artikel in der „Geschichte der neuern Philosophie" von Kuno Fischer I. Bd. II. Abth. S. 215 ff. nachlesen.

Was nun gar das Hegelsche System betrifft, so steht das und fällt mit seiner Methode. Bei Hegel ist Form und Inhalt, ist Entwicklung und Entwickeltes, ist Lehrgang, Lehrinhalt und Lehrgebäude derart verwebt und verwachsen wie Stoff und Form in der Welt der Mechanismen und Organismen, der natürlichen und künstlichen Gebilde. Hegel hat das Kunststück fertig gebracht, selbst in der Gedankenwelt, — in welcher sich Form und Inhalt doch meist zu verhalten pflegen wie das Wasser im Glase, — eine derartig verbundene Einheit der beiden Momente aufzuzeigen, dass beide gar nicht mehr zu trennen sind, dass man eines für das andere substituiren kann, und es völlig gleichbedeutend sein wird, ob wir den Inhalt als die Form oder die Form als den Inhalt betrachten. Darum ist es auch ganz einerlei, ob man gegen seine Methode, die Hegelsche Dialektik, sich wendet oder gegen seine gesammte Philosophie. Nach unserm Dafürhalten ist beides, wenn die an der Hegelschen Dialektik geübte Kritik nicht sowohl eine historische, als vielmehr eine sachliche, auf Anullirung des ganzen Systems hinzielende sein soll — und solcher Kritiken besitzen wir eine ganze Anzahl, — eine rein vergebliche Arbeit. Das Hegelsche System hat nach Form und Inhalt seine Berechtigung so gut wie jedes andere und ist dabei von ganz unvergleichlicher Gedankentiefe

und Gedankenfülle wie weder ein System vor noch nach ihm.

13. Hegel nennt seine Methode die dialektische; er hätte ihr auch jeden andern beliebigen, auf die Methode der Entwicklung bezüglichen Namen geben können, denn mit dem hergebrachten Begriffe der Dialektik, wie uns derselbe aus dem Alterthume überliefert worden ist, stimmt derselbe nicht im Entferntesten überein. Ja, unter den Philosophen des Alterthums selbst herrscht durchaus keine Einigkeit in Bezug auf den Begriff der Dialektik. Plato versteht darunter die richtige Begriffsbildung und Eintheilung, welche bezwecken, aus allem Einzelnen heraus den Gattungsbegriff abzuleiten und aus diesem Allgemeinbegriffe alles Einzelne in seinen Unterabtheilungen hervorgehen zu lassen. Da nun Plato das Wesen seiner Ideen in dem Gattungsbegriffe sieht und sucht, so ist ihm die Dialektik auch die Wissenschaft von allem Seienden und Wahrhaften. — Aristoteles versteht unter der Dialektik den blossen Wahrscheinlichkeitsbeweis, welcher die unvollständige Erfahrung zu ergänzen berufen ist, indem sie die verschiedenen Seiten, von denen ein Gegenstand betrachtet werden kann, aufsuchen und erwägen lehrt. — Die Stoiker halten sich an den Wortlaut und verstehen unter Dialektik die Kunst gut zu reden, freilich auch durch das Wort der Rede, was wahr oder falsch oder keines von beiden genau zu unterscheiden. Was versteht nun Hegel unter der Dialektik? Ganz einfach die eigenthümliche Methode seiner eigenthümlichen Philosophie, die aber eher alles Andere ist, als die Dialektik im Sinne der vorgenannten classischen Philosophen. Die Hegelsche Methode ist eine eigenthümliche Form der Entwicklung, welche mit der Weise seines Philosophirens und seiner Philosophie zugleich mitgesetzt ist; sie ist die naturgemässe Form seines philosophischen Stoffes — und so wird es sich und muss es sich mit einer jeden echten, methodischen und systematischen Philosophie verhalten. Eine solche Philosophie hat für ihre Methode nicht weiter

zu sorgen. Diese Methode sowie das ganze System machen sich gleichsam von selbst als die sinn- und sachgemässe Form eines bestimmten, gegebenen Inhalts. Der in der Anordnung bereits zurechtgelegte Stoff verknüpft sich so leicht und so unmittelbar mit seiner eigenthümlichen Methode der Entwicklung sowie mit dem gesammten System, dass wie etwa bei Hegel der Schein erweckt werden konnte, das persönliche Denken könne sich gänzlich zur Ruhe setzen und auf seinen Altentheil zurückziehen; bei diesem Entwicklungsprocess des philosophischen Weltsystems habe das Denken doch nur noch das Zuschauen.

Den Beweis der Wahrheit in Form der Nothwendigkeit hat das System vollkommen erbracht.' Die Wahrheit steckt im Princip, die Nothwendigkeit in der logisch-consequenten, methodisch-angepassten, im System vollendeten Entwicklung. Im System empfängt die Wahrheit des Princips seine Nothwendigkeit, im Princip hat die Nothwendigkeit des Systems seine Wahrheit. Wir haben hier ein System, ein sowohl den Weltgedanken als auch die Gedankenwelt vorstellendes Lehrgebäude, welches Wahrheit und Nothwendigkeit haben muss, so gewiss als es ein Lehrgebäude ist, welches auf dem festen Grunde eines Princips beruht und als ein Ganzes, von der Nothwendigkeit aller seiner Theile getragen, sich darstellt. Nur möge kein System sich beikommen lassen, als das einzig wahre, absolut nothwendige sich zu betrachten, als den Abschluss und die Vollendung aller Wahrheit und Nothwendigkeit, als das System, welches alle Wahrheiten früherer Systeme in sich aufgenommen und alle spätern Systeme als überflüssig erscheinen lasse; oder gar als das System der einzig selig machenden Wahrheit und Nothwendigkeit, dem gegenüber andere Systeme nur die Ausgeburten des Irrthums und des Falschen bieten könnten. Nichts falscher und irrthümlicher als gerade diese Behauptung. Die Philosophie schreitet fort so gut wie jede andere Wissenschaft und macht sich dabei die Wahrheiten aller früheren Systeme wie überhaupt den Fortschritt aller

Erkenntniss zu Nutze. Als System jedoch ist das eine Lehrgebäude der Philosophie so gut wie das andere, und alle zusammen bilden erst die Weltstadt der reinen Vernunft, in welcher die philosophische Wahrheit aller Zeiten sich Häuser gebaut und darin ein Unterkommen gefunden hat. Da treffen wir denn Gebäude aller Art, bescheidene Land- und Bürgerhäuser und stolze, kunstreiche Königspaläste, auch überaus zahlreiche Hütten der Kärrner, „welche zu thun haben, wenn die Könige bauen." Wir durchwandern und durchforschen diese Weltstadt des reinen und freien Geistes und finden Alles schön und gut, Alles wahr und nothwendig.

Die Gedankenwelt.

1. In dem Bewusstsein, dass das Wahre zugleich das Nothwendige und das Nothwendige zugleich das Wahre sei, findet die Gedankenwelt ihren Abschluss. Es kann unsere Absicht nicht sein, absolute Wahrheit und absolute Nothwendigkeit geben zu wollen — ein einfacher Blick auf das Schicksal aller bisherigen, philosophischen Systeme genügt, um uns von diesem vermessenen Gedanken abzulenken: wir werden uns damit begnügen müssen, eine eigenthümliche Welt als wahr erkannter Gedanken in einer der Nothwendigkeit entsprechenden Form dem denkenden und kundigen Leser darzubieten, — ein Lehrgebäude, ein geschlossenes System, welches alle in anderen Systemen erkannten Wahrheiten sich anzueignen, ihre Einseitigkeiten zu vermeiden und dabei der durch den mächtigen Fortschritt der Zeit und der Wissenschaften gebildeten und vervollkommneten, allgemeinen Weltanschauung sich zu accommodiren und conformiren das Bestreben zeigt. Zunächst war unser Blick, wie das ja von Ewigkeit her in der Natur des Menschen liegt, auf die Aussenwelt gerichtet. Zunächst

denkt der Mensch nach über Alles, was er sieht und hört, was ihm in der Welt und im Leben, ohne sich abweisen zu lassen, aufdrängt; über sein Nachdenken nachzudenken ist weit schwieriger, darauf verfällt der Mensch zu allerletzt. Zunächst also sucht er einen vernünftigen Weltgedanken zu erlangen, ehe er der Gedankenwelt sich zuwendet; dieser Geschichtsthatsache entsprechend hatten denn auch wir den Gedankengang unserer Weltbetrachtung eingerichtet.

Was erblickten wir nun zu allererst? Eine grosse Masse von Dingen am Himmel und auf Erden, welche wir mit einem gemeinsamen Namen Welt zusammenfassten. Jedes Ding bildete ein Ganzes, so konnten wir uns denn auch nicht entbrechen, zumal uns Erfahrung und Wissen darin Recht gaben, auch die Welt als solch ein einheitliches Ganzes, als Weltding zu betrachten. Die Betrachtung fortführend mussten wir weiter fragen: Was gehört denn nun zu so einem Dinge, um als Ding vor den Augen der Welt bestehen und sich ausweisen zu können? So sehr wir uns auch müheten, unser Nachdenken anstrengten, unsere Erfahrung, ja selbst alle Wissenschaft und Kunst zu Rathe zogen — mehr als die zweierlei Bestandtheile des Dinges vermochten wir nicht zu entdecken: Stoff und Form. Also Stoff und Form in ihrer unlösbaren Verbindung bilden das Ding. Nun wollte es uns aber fast scheinen, als ob wir mit dieser Betrachtung bereits an das Ende alles gedankenmässigen Wissens von den Dingen angelangt wären. Allein da erinnerten wir uns denn zur rechten Zeit, dass wir die erlangte Erkenntniss nach zwei Seiten flüssig machen und weiter führen könnten, nach der Seite des objectiven Wesens und nach der Seite der subjectiven Betrachtung der Dinge. Das objective Wesen zeigte drei Momente: Stoff, Form, Ding. Welch eine Gedankenfülle liegt nicht schon in einem jeden einzelnen dieser Momente. Man hätte nur nöthig gehabt, die Geschichte der Philosophie zu durchlaufen und würde eine ganze Anzahl von Systemen, an jedes einzelne dieser Momente geknüpft, entdeckt haben. Allein wir mussten logisch und methodisch verfahren. Logisch betrachtet hatten wir kein Recht, die Momente getrennt darzustellen, welche immer und überall nur auf das innigste verbunden sich verwirklicht zeigen. Wir konnten ein jedes einzelne nur im Zusammenhange mit den beiden andern und lediglich zum Zwecke dieses Zusammenhangs betrachten und darstellen. Eben dieser innige Zusammenhang gab uns denn auch die richtige genetische oder Methode der Ableitung und Entwicklung an die Hand, um das gewonnene Resultat weiter und bis an's Ende zu führen.

Was auf der ersten und untersten Stufe gewonnen worden, war ein aus Stoff geformtes, oder isolirt betrachtet, ein aus Stoff und Form zusammengesetztes Ding. Dieses Ding, welches nun schon keine unfertige Wesenheit mehr, sondern eine vollendete Thatsache bezeichnete, musste zu einem Momente einer weitern Thatsächlichkeit auf höherer Stufe und zwar dadurch umgeschaffen werden, dass man dasselbe zum Stoffe der nächstfolgenden Stufe umbildete. Mit diesem Stoffe war alsdann auch schon die Form dazu gewonnen, indem Stoff und Form stets ungetrennt eins auf das andere in ganz unmittelbarer Weise hinwies. Auch die Vereinigung dieses weitern Stoffes und dieser weitern Form zu einer weitern Thatsache ergab sich auf ganz eben solch unmittelbare Weise. Dieses Verfahren musste so lange fortgesetzt werden, bis man am Ziele angelangt war, über welches ein Hinausgehen und Hinauskommen nicht mehr möglich war. Dieses Ziel wurde nun durch die zweite Art der methodischen Weiterführung des Systems, nämlich nicht mehr durch das objective Wesen, sondern die subjective Betrachtungsweise der Dinge angedeutet.

2. Das Ding konnte in dreifacher Weise betrachtet und angeschaut werden. Erstens, wie es unmittelbar in der Wahrnehmung oder aber der Perception sich darstellte als ein Einzelwesen, welches aus Stoff und Form entsteht. Dieses percipirten Dinges bemächtigt sich sodann das

Nachdenken oder aber die Reflexion, indem sie bald auf die Gleichheit, bald auf die Verschiedenheit rücksichtigte und die Dinge nach Arten und Gattungen zu sondern trachtete. Die intuitive Vernunft konnte sich ihrerseits auch hierbei noch nicht beruhigen. Sie erblickte zunächst in jedem Dinge und in jeder Gattung einen ganz bestimmten für-sich-seienden Bestand; allein in allen diesen Bestimmungen und Thatsachen des Für-sich-seins musste sie eben so viele Momente der für-einander-seienden, gemeinsamen Existenz wahrnehmen; weder war Eins ohne das Andere zu erkennen, noch konnte Eins ohne das Andere bestehen — alle Dinge bildeten nur ein Ding, nur eine einzige, allumfassende Natur.

Bis dahin zeigten sich Reflexion und Speculation nur im Dienste der Perception, um derselben behülflich zu sein, alle ihre auf das Ding bezüglichen Wahrnehmungen zusammenzufassen und daraus eine Welt der sinnlichen Erfahrung, das gedankenmässige Bild der Natur, hervorgehen zu lassen. Reflexion und Speculation konnten sich dabei nicht beruhigen; sie hielten sich für vollkommen berechtigt, auch mächtig genug, dem Dienste der Perception sich zu entziehen und selbstständig in eigner Werkstätte das erfahrungsmässig gewonnene Weltding wie vorher das Einzelding zu einem weitern und höhern Weltgedanken fortzubilden. Zunächst trat die Reflexion in ihre Rechte. Perception und Speculation zu Hülfe nehmend und bei der einmal eingeschlagenen Methode verharrend, schuf sie einen Weltgedanken, der an Grösse, Pracht und Herrlichkeit den vorhinnigen bei weitem überragte. Diesmal war es ein obzwar noch auf Erfahruug beruhender aber sonst echt intellectueller Gedankenaufbau, welchen sie bieten wollte.

Zunächst reflectirte sich die Natur in der wissenschaftlichen Betrachtung als ein Ganzes mit unendlich verschiedenen und verschiedenartigen Theilen, deren genaues Ineinanderpassen und Ineinanderwirken sich als ein überaus künstlicher, die grösstmögliche Stetigkeit und Genauigkeit

bekundender Mechanismus darstellte. Dieser Mechanismus wurde in steter Bewegung gehalten nicht von aussen her, denn er hatte ja nichts ausser sich, sondern durch die reine Innerlichkeit Diese Innerlichkeit des Weltmechanismus und aller der unzähligen Mechanismen dieses Mechanismus offenbarte sich jedoch eben so gut als ihre Aeusserlichkeit, denn sie hatte nur eben so viel inneres Vermögen, als sie nach aussen hin auszugeben vermochte — und diese in der Aeusserlichkeit sich producirende Innerlichkeit war offenbar kein Mechanismus mehr, sondern ein Organismus. Was war denn nun aber in der That diese sich äussernde Innerlichkeit des Organismus? Diese war das Leben, welches sich wirklich und wirksam zeigte, und als die reale und thatsächliche Wirklichkeit bezeichnet werden konnte. Dieses Leben der Wirklichkeit und diese Wirklichkeit des Lebens im Mechanismus und Organismus der Natur in aller Schönheit und Güte sich offenbarend, ist der Kosmos.

Der Kosmos war der höchste Gedanke der Reflexion, denn er war ihr Allgedanke. Wie die Natur der Allgedanke der Perception, so war der Kosmos der Allgedanke der Reflexion. Nunmehr erst trat die eigentliche, philosophische Speculation in alle ihre Rechte, und auf den gewonnenen Thatsachen fussend, errichtete sie ihr Gebäude reiner, nothwendiger und absoluter Gedanken, welche, obzwar nur Gedanken, die innere, bleibende und wandellose Weltwesenheit treffen und bieten sollten. Der Kosmos war nur Leben und Bewegung, fortwährende Unruhe und Veränderung; es fragte sich nun, was ist das Bleibende in diesen Veränderungen, die Dauer im Wechsel, das Gleiche im Ungleichen, das Eine im Vielen? Es konnte weder ein Räumliches, das heisst Theilbares, noch Zeitliches, das heisst Veränderliches, noch ein irgendwie anderweitig Bestimmtes, das heisst Begrenztes und Verneintes sein. Man konnte dasselbe nur, wie von Alters her, als Ousia, als Substanz bezeichnen, an welche Alles in der Welt, das Räumliche und Zeitliche, das

Bestehende und das Geschehende, das Seiende und das Denkende als ihre Accidenzen sich anlehnten. Die Substanz war nichts ohne ihre Accidenzen, die Offenbarung und Verwirklichung der Substanz; die Accidenzen waren nichts ohne die Substanz, die Begründung und Verursachung der Accidenz. Die Accidenzen, obschon ein minutiöses, punktuelles, verschwindendes Etwas der Substanz gegenüber, waren doch eben so reell wie die Substanz selbst, sie waren eben das in der Einzelheit, was die Substanz in der Allheit, das in der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, was die Substanz in der Ewigkeit und Unendlichkeit, das im Punktuellen, was die Substanz im Universellen, und beide zusammen bildeten eben jenes Sein, welchem die wahre und einzige Realität innewohnt. Die wahre Realität ist aber auch die wahre Idealität, da jene ja auf dem Kosmos beruht und mit aller Güte, Schönheit und Zweckmässigkeit ausgestattet ist. Eine solche Einheit von Realität und Idealität bildet den Realismus, welcher das System des Wissens und der Wissenschaft von allem Real-Idealen und Ideal-Realen zu bieten trachtet. Dieser Realismus bezeichnet den Gedankengehalt der Wirklichkeit, welcher als alles Wahre, Gute und Schöne auf die Form der Vollkommenheit Anspruch erhebt. Diese Wirklichkeit, welche zugleich die Vollkommenheit, und diese Vollkommenheit, welche sich zugleich als Wirklichkeit darstellt, ist die wahre Signatur des höchsten Weltgedankens.

3. Damit schien das Werk vollbracht, der Entwicklungsgang durchlaufen und der „über Zeit und Raum schwebende höchste Gedanke“ erreicht zu sein. Doch in dieser Meinung waren wir nur so lange befangen, als noch der Blick lediglich nach aussen hin gekehrt und der Gedanke noch völlig auf die Betrachtung der Aussenwerke des Seins gerichtet war. Allein der Gedanke strebte und rang von der Aussenwelt völlig loszukommen, von welcher er selbst in seinen höchsten Reflexionen und Speculationen gefangen und gefesselt gehalten wurde, um endlich den höchsten

Gipfel der Betrachtung zu erreichen, wo der reinste Hauch der Freiheit weht, nämlich jenen Gedanken, „der nur noch in sich ist und durch sich selbst begriffen wird“, jenen Gedanken, in welchem Spinoza allein leben und Wahrheit und Wirklichkeit alles Seins erblicken zu können geglaubt hat.

Der Gedanke gelangt zur Selbstbesinnung, er wird sich bewusst, dass es nur mit seiner Kraft und Macht möglich geworden, einen Weltgedanken zu fassen und sich anzueignen. Mit dem Entstehen und Erwachsen dieses Weltgedankens war der subjectiv-thätige Gedanke mit entstanden und erwachsen und schliesslich derart vorgebildet, dass er seine Perception, Reflexion und Speculation auf sich selbst richten und Feld und Frucht seiner Thätigkeit bei sich selbst suchen und finden konnte — dass er die lediglich in sich selbst beruhende, dem Weltgedanken conforme und analoge Welt klarzulegen und auszubilden sich geeignet und berufen fühlte.

Nach der Entdeckung des Gedankens, dass er die gesammte dingliche Welt, soweit ihm bekannt, in Form von Begriffen in sich selbst trage, konnte er das Geschäft wieder von vorn anfangen und nach derselben Methode der Entwicklung in dreifacher Gestalt der Perception, Reflexion und Speculation eine eigne Gedankenwelt neu- und selbstschöpferisch hervorzubringen versuchen. Wie der Weltgedanke vom Dinge, so begann jetzt die Entwicklung der Gedankenwelt vom gedanklichen Gegenbild des Dinges, vom Begriffe. Es fragte sich nun hier wie dort, welches sind die stofflichen und formlichen Elemente des Begriffes? Diese Frage ist gleichbedeutend mit der andern, wie ist dieses begriffliche Abbild des Dinges in das Innere der Gedankenwelt hineingekommen? Die Antwort lautet: durch Wahrnehmung und Vorstellung. Man sieht gleich an diesem ersten und Fundamentalsatze, aus welchem die gesammte Gedankenwelt hervorgehen soll, dass von etwaigen, angebornen Begriffen und Ideen nirgends die Rede sein kann. Man sieht auch ganz klar an dem Zusammenhange und an

dieser genauen Beziehung von Ding und Begriff, dass die Frage, wie man von den Aussendingen etwas wissen, wie das äussere, aus Stoff und Form bestehende Ding in eine geistige Welt hineingelangen könne, eine Frage, welche frühern Philosophen so viel zu schaffen gemacht hat, von vornherein eine müssige und vergebliche war. Das Ding stellt sich der Wahrnehmung dar, die jederzeit eine sinnliche ist und sein wird; fast in demselben Augenblicke tritt auch schon die Vorstellung in Function und bringt zur geistigen Anschauung und Betrachtung Alles, was wir sinnlich wahrgenommen haben, damit ist der Begriff seinen äussern Umrissen nach, soweit er von der momentanen Wahrnehmung erfasst und vorgestellt wird, bereits fertig. Allein wenn wir mit dem Begriffe gleichzeitig auch die tausendfältigen Bestimmungen und Beziehungen verbinden wollten, welche wir sonst noch zu dem begrifflichen Wesen eines jeden Dinges hinzuzurechnen pflegen, so werden sich, auf den Ursprung zurückgehend, auch diese, als durch Wahrnehmung und Vorstellung erlangt, betrachten lassen. Wir haben für den Begriff absolut keine weitern Elemente als die Stoff und Form der Dinge analoge Wahrnehmung und Vorstellung.

Mit dem Begriffe können wir nun gerade ebenso operiren wie mit dem Dinge. Der auf der einen Stufe gewonnene Gegenstand wird wieder zum Stoffe für die andere Stufe benutzt, welcher Stoff seine Form unmittelbar an sich trägt und sich mit dieser zu einem neuen Gegenstande zusammenschliesst. Das geht nun so weiter durch alle die andern Stufen hindurch, welche sich ebenfalls wie Stoff, Form und Ding oder Wahrnehmung, Vorstellung und Begriff zu einander verhalten. Diese drei Stufen bilden miteinander wieder eine Welt der Stoffe, welche wiederum eine Welt der Formen postulirt, um sich dann mit dieser zu einer Welt absoluter Gedanken zu verbinden. So wird mit dem Dinge und so mit dem Begriffe verfahren, und daraus entsteht auf der einen Seite der Weltgedanke, auf der

andern die Gedankenwelt. Mit dem Begriffe haben wir ein Positives erlangt, das als eine wahrhafte Position sich kundgiebt. Eine solche trägt stets ihren Gegensatz, die Negation an sich, denn sie ist gleichzeitig die Negation ihrer Negation; selbstverständlich jedoch bleibt sie dabei jederzeit diese Position, wie auch die Negation die gleiche Position und ein gleich Positives bedeutet. Die Negation kann sich darum nur als eine Formalität ausweisen, als der logische Gegenschlag, der jedem positiven Ausspruche innewohnt.

Wenn die speculative Philosophie von Spinoza bis Hegel den Satz: „Omnis determinatio et negatio“ als einen die gesammte Philosophie beherrschenden Fundamentalsatz hingestellt hat, um die Negation als den Weltabgrund, welcher eine jede Position sofort verschlingen musste, hinzustellen, so kann diese Bedeutung unserer Auffassung der Dinge und Begriffe gegenüber nicht länger festgehalten werden. Diese „ausgesprochene“ Position mit der gleichzeitigen Bedeutung auch die Negation zu sein, ist das Urtheil. Im Urtheil ist erst die wahre Bestimmtheit und damit auch die Bestimmung des Begriffes „ausgesprochen“; die Bestimmung aber ist gleichzeitig Beziehung oder die Geltung und Bedeutung eines jeden Einzelnen im Zusammenhang der Begriffe. Bestimmung und Beziehung aber sind die Prämissen des Schlusses. Im Schlusse ist die Elementarwelt der Begriffe, wie in der Natur die Elementarwelt der Dinge, erschlossen und beschlossen.

Im Schlusse erblicken wir die Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit, wie sie auch schon im Begriffe ausgedrückt lag, erschlossen vor uns hingebreitet. Der Schluss ist überhaupt nichts anderes als der beurtheilte und erschlossene Begriff. Alles Begriffliche ist ein Allgemeines als der gemeinsame Ausdruck und Ausspruch alles Besondern. Das Allgemeine ist im Besondern thatsächlich, das Besondere ist im Allgemeinen begrifflich. Jede Thatsächlichkeit ist eine Besonderheit, jede Begrifflichkeit eine

Allgemeinheit. Wenn man von diesem Unterschiede absieht und Alles begrifflich fasst, ist das Allgemeine auch das Besondere, das Besondere auch das Allgemeine. Der Gedanke nun, dass das Allgemeine im Besonderen, das Besondere auch im Allgemeinen begriffen werden muss, macht das Wesen der Erkenntniss aus. In der Erkenntniss ist das Allgemeine und Besondere zusammengegangen und dadurch ein Für-sich-sein des Begriffes geschaffen, welches wir als Indifferenz oder Gleichgültigkeit, auch Gleichwerthigkeit einer Erkenntniss im Verhältniss zur andern bezeichnen können. Die Indifferenz muss sich differenziren; denn erst mittelst der Differenz gewinnt die Indifferenz Gehalt und Gestalt. Der Differenz gegenüber ist auch die Indifferenz eine Differenz; alle Erkenntniss ist sonach ebensogut Indifferenz als Differenz. Diese Scheidung und Unterscheidung zu vollziehen, ist die Aufgabe des Verstandes. Verstand ist Einsicht, welche überall durch Vergleichung und Unterscheidung bis in das Innere des dinglichen und begrifflichen Wesens eindringt. Die Form der Einsicht ist die Wahrhaftigkeit. Alles muss wahrhaft so sein, weil es vermöge Vergleichung und Unterscheidung nicht anders ist und sein kann. Das Vermögen des Geistes, die Einsicht in das Wesen der Dinge und Begriffe zu erschliessen und gleichzeitig die Wahrhaftigkeit dieser Einsicht festzustellen, ist die Vernunft.

Die Vernunft ist der Kosmos der Gedankenwelt wie der Kosmos die Vernunft des Weltgedankens. — Die Vernunft ist ein universales Vermögen; denn die Einsicht in das Wesen der Dinge, welche sie gewährt, wäre ohne diese ihre eigenthümliche Universalität nicht zu erlangen gewesen. Alle Erkenntniss des Allgemeinen im Besondern und des Besondern im Allgemeinen, welche in ihrer Indifferenz durch den Verstand differenzirt wird, macht sie sich dienstbar, um eine möglichst tiefe, klare und wahre Einsicht vom Wesen der Dinge zu erlangen und das Allganze in allen seinen Einselheiten und

jede Einzelheit im Allganzen zu erkennen und zu verstehen. In dieser ihrer Universalität aber ist die Vernunft Synthesis. Diese Synthesis ist ja eben nicht nur Zusammenfassung, sondern auch Erkenntniss und Verständniss des Allganzen in seinen und aus seinen Einzelheiten, wie umgekehrt die Analysis Erkenntniss und Verständniss aller Einzelheiten aus dem Ganzen heraus bedeutet. In ihrer Einheit zusammengefasst und zusammengepasst bilden Synthesis und Analysis das Wesen unseres Wissens. Dieses Wissen ist die Vereinigung alles Gewussten, aller synthetischen und analytischen Erkenntniss in einem Bewusstsein. Dieses Bewusstsein, bestehend aus Welt- und Selbstbewusstsein (Ich), je nachdem es sich auf das Subject oder Object des Wissens richtet, ist der Brennpunkt, in welchem alle von der objectiven Welt ausgehenden Lichtstrahlen des Wissens einfallen und sich sammeln, und von welchem sie auch durch Vernunfterkenntniss gar mannigfaltig modificirt, bestimmt und bezogen wieder ausstrahlen. So gefasst ist das Wissen die reine Subjectivität, das Allsein als Bewusstsein und Selbstbewusstsein gefasst. Ebensogut aber ist das Wissen auch die wahre Objectivität; es ist nicht nur das Allsein als Wissen, sondern auch das Wissen als Allsein, welches den Gegenstand des Wissens bildet, — gewusst und bewusst als Sein zugleich das Wissen und als Wissen zugleich das Sein darstellt. Diese Subjectivität in Form der Objectivität ist der Idealismus. Der Idealismus ist die Wahrheit, weil Einheit und Uebereinstimmung von Subjectivität und Objectivität. Die Wahrheit aber giebt sich kund als Nothwendigkeit. Wäre sie nicht die Nothwendigkeit, so wäre sie auch nicht die Wahrheit; sie muss so sein, weil sie nicht anders sein kann. Die Wahrheit in Form der Nothwendigkeit ist der höchste, die gesammte Gedankenwelt umschliessende Gedanke.

4. Wir haben im Vorhergehenden nochmals in aller Kürze alle die Bestimmung, alle die Formen und Gestalten,

alle die Stufen und Phasen wiederholt, welche Weltgedanke und Gedankenwelt in ihrem Entwicklungsgange bis zu ihrer Vollendung annimmt. Zwei völlig analoge Welten, die jedoch auf Eines deuten und eine Einheit bilden, die äussere Welt und die innere Welt; beide unterscheiden sich wie Wahrheit und Wirklichkeit: die innere Welt, welche die Wahrheit der äussern, die äussere Welt, welche die Wirklichkeit der innern vergegenständlicht. Beide bilden im Grunde genommen nur einen Gedanken; jenen Gedanken, an welchem sich das Weber-Meisterstück der Gedankenthätigkeit, von Göthe so schön und wahr besungen, in Allem offenbart: —

„Wo ein Tritt tausend Fäden regt, —
„Die Schifflein herüber, hinüber schiessen,
„Die Fäden ungesehen fliessen,
„Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt."

Nehmen wir eine jede Bestimmung auf der einen oder andern Seite der Entwicklung — in einer jeden einzelnen regen sich alle; jede einzelne bedeutet die Gesammtheit in grösserer oder geringerer Klarheit und Vollkommenheit; überall erblicken und überblicken wir das ganze und vollendete System auf der ersten Stufe wie auf der letzten, auf der niedrigsten wie auf der höchsten, — überall Aehnlichkeit, Gleichheit und Identität in den Stoffen und Materien, in den Formen und Gestalten, in den Dingen und Thatsachen, wie in ihren Werthen und Wesenheiten. Auf der einen Seite wie auf der andern drei Welten in je dreimal drei Bestimmungen, welche sowohl was Dinge und Thatsachen, Stufen und Phasen, als auch was Welten und Wesenheiten betrifft, sich zu einander verhalten wie Stoff, Form und Ding. Diese fortlaufende Analogie in dem Entwicklungsgange wäre nicht möglich, wenn sich nicht in diesem Systeme der wahre und wirkliche Einheitsgedanke der Weltvernunft und Vernunftwelt in voller Harmonie offenbarte.

Zunächst fällt die Betrachtung auf die Welt der Erfahrung oder das Reich der stofflichen Welt. Es sind das die Dinge, welche mittelst des Gattungsbegriffes,

worin wir ihre wahre Form und Gestalt erkennen, sich zur Natur erweitern. Alles klebt in dieser Welt am unbeweglichen und unveränderlichen Stoffe, Alles wird dadurch still und stabil; selbst Bewegung und Erscheinung zeigt sich nur am Stoffe in Stabilität — einestheils als der Betrachtung gegenüber stille haltend, anderntheils als vom Dinge aus- und wieder auf das Ding zurückgehend. Die Stabilität der Dinge aber bekundet sich als ihre Stofflichkeit und ist das beharrliche Substrat in allen den wechselnden Erscheinungen, Bewegungen und Veränderungen. Dieser Stoff ist es, welcher zusammen mit der unter den Dingen derselben Art und Gattung bestehenden Gleichheit alles Für-sich-sein in der Natur begründet, ohne welches keine Beständigkeit, und in Folge dessen auch keine Betrachtung und Erforschung möglich wäre. Wie der Stoff sich mit aller Gleichheit, so verbindet die Form sich mit aller Verschiedenheit, um das Für-einander-sein in der Natur zu ermöglichen, wodurch die Natur erst als Natur in ihrer Gesammtheit und Einheit, als die Welt der Erfahrung, als das Reich der Stoffe sich darstellt.

In durchaus analoger Weise sehen wir auch den Begriff zu einem System der Erfahrung, zu einem Reiche der Stoffe für die Gedankenwelt sich entwickeln. Dem Dinge steht der Begriff als sein geistiges Abbild gegenüber. Der Begriff erhebt sich mittelst des Urtheils zum Schlusse. Wir reden hier nicht von der blossen Form des Schlusses, wie sie in der Logik abgehandelt wird, sondern von dem Schlusse als dem erschlossenen Begriff der Erfahrungswelt. Der Begriff ist wie das Ding die Möglichkeit, das Urtheil ist wie die Gattung die Wirklichkeit und der Schluss wie die Natur die Nothwendigkeit dieser Erfahrungswelt. Begriff und Ding meinen bloss, so kann es sein, Urtheil und Gattung sagen aber, so ist es, Schluss und Natur behaupten, so muss es sein. Wie die Wahrnehmung als Position die Bestimmung, so macht die Vorstellung als Negation die Beziehung des Schlusses aus. Schluss und

Natur sind nicht identisch, wie Hegel meint; allein sie sind einander völlig analog, unterscheiden sich aber wie Weltgedanke und Gedankenwelt, wie physischer und geistiger Stoff einer Erfahrungswelt. Die Natur als Weltgedanke — die wirkliche Natur entzieht sich einer jeden Gedankenconstruction — ist ein Schluss, zu welchem Ding und Gattung die Prämissen bilden. Das Ganze ist die Summe und die Beziehung alles Einzelnen; die Natur ist das Ganze, folglich ist die Natur die Summe und Beziehung aller einzelnen Dinge, wie sie sich in den Gattungen darstellen.

Die Welt der Erfahrung, das Reich der Stoffe und Materien entwickelt und enthüllt sich als eine Welt der Wissenschaft, als eine Welt der Reflexion, des Nachdenkens und Forschens, als ein Reich der Formen. In der Natur erblicken wir bei tieferm Nachdenken und Forschen ein Ganzes, das in der Beziehung, in dem Zusammenhang und Zusammenwirken seiner Theile sich als Mechanismus darstellt. Dieser Mechanismus ist vermöge seines Organismus ein Kosmos. In der Kraft des Innern dieses Naturganzen erblicken wir das Leben, und ein jeder Theil dieses Ganzen in seinem Aeussern und seinen Aeusserungen bedeutet für uns die Wirksamkeit dieses Kosmos. So auf Seiten des seienden Objects; aber auch auf Seiten des denkenden Subjects entwickelt und enthüllt sich eine ähnliche Welt der wissenschaftlichen Reflexion.

Dem Ganzen steht das Allgemeine gegenüber, welches vermittelst seiner Beziehung auf das Besondere als Erkenntniss Wesenhaftigkeit gewinnt. Die Erkenntniss wird mittelst des unterscheidenden Verstandes zur Vernunft, welche in der Indifferenz, in dem ruhigen und stetigen Für-sich-sein des Allgemeinen ihre Einsicht, in der genauen Unterscheidung und Differenz des Besonderen ihre Wahrhaftigkeit erkennt. Das Stoffliche und Materielle, die natürlichen und geistigen Materien, welche auf dem Gebiete der subjectiven und objectiven Erfahrung

vorzugsweise in Betracht kommen, treten in dieser Welt des Seienden und Denkenden fast ganz zurück. Wir haben es hier vorzugsweise mit dem formalen, mit dem habituellen Wesen unterschiedlicher Naturgestaltung und differenter Selbsterkenntniss zu thun, welche in ihren höchsten Ausdrucksformen, in dem Kosmos und in der Vernunft sich in aller ihrer Schönheit und Zweckmässigkeit offenbarten.

In der Welt der Erfahrung und der Wissenschaft, in der Perception und Reflexion — im Reiche der Stoffe und der Formen war der Gedanke noch nicht völlig frei und selbstständig geworden; er war immer noch an das Object gebunden, nach welchem er sich richtete und richten musste, wenn dieses Object auch als sein eigenes, geistiges Element und Organ sich herausstellte. Der Gedanke aber geht schliesslich darauf aus, alles Objectivgehalts, welchen er zum Vorwurf, zum Gegenstand der Betrachtung genommen, sich zu entledigen, um rein und frei in universaler, allumfassender Betrachtung in und aus sich selbst den Weltgedanken und die Gedankenwelt zu fassen und zu entlassen. Er thut das nicht so ohne weitere Vorbereitung und Vermittlung — er ist vielmehr dahin gebracht und gelangt, durch einen weiten Entwicklungsgang, welcher ihm sein wahres und höchstes Sein und Wesen aufgeschlossen und ihn in diese rein esoterische Welt eingeführt hat; es ist die Welt des reinen Gedankens, das Reich der Substanzialität. Dieses aller Gegenständlichkeit entrückte Weben und Wirken des reinen und freien Gedankens in sich selbst nennen wir die Speculation; die vollendetsten Formen und Phasen des Weltgedankens und der Gedankenwelt, die höchsten Aussichtspunkte der Philosophie zu erreichen, ist ihr Bestreben.

Vernunft und Kosmos waren zusammengegangen. Der Kosmos hatte sich als Vernunft des Weltgedankens, die Vernunft als der Kosmos der Gedankenwelt entwickelt und enthüllt. Allein ob Weltgedanke, ob Gedankenwelt —

sie deuteten doch beide auf Eines. Die Vernunft, wollte sie einen reellen und realen Inhalt haben, konnte ihn nur dem Kosmos entnehmen. An und für sich war sie eine blosse Form des Denkens und Gedankens, eine blosse Potenz und Fähigkeit, die ihre Existenz und Energie nur an dem Weltgedanken erweisen konnte. — Und was war dieser Kosmos anders als die weltgewordene Vernunft, die alles ihr Besitzthum an Schönheit und Zweckmässigkeit an diesen Kosmos veräussert erblickte? Was nun Vernunft und Kosmos vereinigt ausdrückten, das war jenes Sein, jenes „allerrealste Wesen", das als Substanz in und durch sich selbst war und begriffen wurde, und als Accidenz doch auch wieder aus sich herausging und sich dem Wechsel des Daseins und Geschehens überlieferte. Dieses Sein und Wesen war uns der wahre Realismus und dieser Realismus der höchste Weltgedanke. Die Substanz in ihrer Realität bildet die Wirklichkeit, die Accidenz in ihrer Idealität die Vollkommenheit des Weltgedankens. Was auf der einen Seite sich als die wahre Realität darstellte, das bekundete sich auf der andern Seite auch als die wahre Idealität des Universums, des Allseins und der Alleinheit.

Dem Sein steht das Wissen gegenüber, das bewusste Sein, welches nichts anders ist als das Bewusstsein alles Seins, während das Sein als Substanz nichts anders war als das Sein alles Bewusstseins. Diese Substanz des Wissens und ebensogut auch dieses Wissen der Substanz ist die Synthesis, die Allheit und Einheit alles Wissens welche in der Analysis veräussert und vereinzelt hervortrat. Wie im Sein aller Realismus, so ist im Wissen aller Idealismus umfasst und umfangen, dieser gewusste und bewusste Idealismus ist der höchste, die gesammte Gedankenwelt in seiner Einheit und Ganzheit vergegenwärtigende Gedanke. Die Synthesis in Form der Subjectivität bedeutet die Wahrheit, — die Analysis in Form der Objectivität bedeutet die Nothwendigkeit der Gedankenwelt. Die Subjectivität ist die Wahrheit, weil sie aller Realität, die Objectivität ist die Nothwendigkeit, weil sie aller Idealität entspricht und Weltgedanke und Gedankenwelt in ihren identischen Beziehungen bestimmt und bestätigt.

5. So viel zur Rekapitulation des gesammten Entwicklungs- und Lehrgangs, sowie zur Erklärung des systematischen Tableau's am Schlusse des Werkes. Damit ist Denken und Gedanke zur Ruhe gekommen; sie haben erreicht, was sie erreichen wollten und was erreichen zu müssen als stillschweigende Voraussetzung galt: den Gedanken, welcher als Ausdruck der höchsten Vollendung des Weltgedankens und der Gedankenwelt angesehen zu werden verdient. Bedeutet dieser Gedanke das Absolute, bedeutet er die Gottheit? Offenbar keines von beiden. Er ist der höchste Gedanke, aber nur als gedankenmässiges Abbild der äussern und innern Welt, welche als Natur und Geist ausserhalb des Weltgedankens und der Gedankenwelt in besonderer Wesenheit bestehen bleiben und durch keinerlei Gedankenoperation berührt und alterirt, ein unerschöpfliches Gebiet der wissenschaftlichen Forschung ausmachen. Es ist damit nicht gesagt, dass eine Erkenntniss des Absoluten, eine wissenschaftliche Darstellung des Gottesbegriffes nicht möglich sei — wie Weltgedanke und Gedankenwelt giebt es auch einen Gottesgedanken; vielleicht ist es uns vergönnt, auch noch diesen Gottesgedanken in gleicher Weise entwickeln und darstellen zu können, — jene bisher behandelten Gedankenwelten sind nicht der Gottesgedanke. Wir haben allerdings in diesen Gedankenwelten auch Wahrheit und Nothwendigkeit, aber nicht in ihrer absoluten Form, wie sie sich im Sein, sondern wie sie sich im Denken offenbaren. Absolute Wahrheit und Nothwendigkeit bietet nur die absolute Existenz. Nun scheint allerdings dieser Weltgedanke der Wirklichkeit zu entsprechen; allein wer darf behaupten, dass er die absolute Existenz selbst sei, da er einer blossen

philosophischen Construction sein Dasein verdankt? Der Gedanke ist befriedigt — er hat das Seinige gethan, hat erreicht, was er erreichen wollte.

Das menschliche Denken weiss selbst, dass es ein individuelles und endliches Denken sei; es weiss, dass es von der dinglichen Natur abhängig und die dingliche Natur als unabhängig von allem Denken sich gegenüberstehen und bestehen lassen muss. Und dennoch strebt es über alle ihm von der innern und äussern Natur gesetzten Schranken hinaus und behandelt die Dinge, als wären diese von ihm abhängig, als wäre die Welt für das Denken vollständig bestimmbar und verfügbar, als sollte es die Welt erst schaffen, indem es sie denkt. So weit zu gehen hat das Denken kein Recht; es muss sich begnügen mit seinem Weltgedanken und seiner Gedankenwelt oder mit einem Gedanken, welcher einerseits der äussern Welt, anderseits dem innern Geistesleben conform sein soll. Hätten wir nicht die Gewissheit und Zuversicht, dass die Dinge auch gedacht werden könnten, dass alle Wahrheit auch der Wirklichkeit entspräche, — so wären wir nicht nur alles Denken der innern Welt, sondern auch alles Erforschen der äussern Welt einzustellen genöthigt. Alles Denken wäre ein widersprechliches, nutz- und zweckloses Unternehmen und weit sinnloser als selbst der Traum des Schlafenden, von welchem wir wissen, dass er eine Täuschung ist, während wir die Meinung hegen, dass unser Denken auf Wahrheit beruhe. Das Denken, welches sich nicht als wirkliches „Nachdenken" erfassen, welches den Glauben an sich selbst aufgeben oder die Welt als blosse Gedankenschöpfung betrachten wollte, wäre eine Vermessenheit, ein Gaukelspiel, eine Verzweiflung an Gott und Welt, welche uns nur Täuschungen und Enttäuschungen zu bereiten wüssten und uns die volle, an der Wirklichkeit ausgedrückte, allem Denken conforme und analoge Wahrheit zu bieten die Macht nicht besässen.

6. Auf diese Weise erlangen wir durch indirect geführten Beweis die Gewissheit, dass Ding und Denken einen

gemeinsamen Ursprung haben und durch ein gemeinsames Band verbunden, einander analog und conform sein müssen. Dasselbe kann aber auch ebensogut auf directe Art bewiesen werden. Das Naturgesetz darf wohl als feststehend angenommen werden, dass ein jeder Organismus sich seinen Existenzbedingungen anpasst und anbequemt und dass seine Formen und Fähigkeiten zum besten Theile den äussern Einwirkungen gemäss sich bilden und entwickeln. Ob wir nun voraussetzen, dass ein jedes organische Wesen sich aus dem Atom heraus durch Anpassung an die lebensfördernden, durch Ankämpfen gegen die lebenshemmenden Existenzbedingungen sich ausbilde, oder ob wir behaupten, dass die Schöpfung gleich fertige Organismen hervorgebracht habe — das Gesetz bleibt in jedem Falle in Kraft. Das Auge hat sich den Licht-, das Ohr den Tonempfindungen gemäss entwickelt; ja wir können getrost behaupten: das Auge ist selbst die Organ gewordene Lichtempfindung, das Ohr die Organ gewordene Tonempfindung. Was Licht und Ton physikalisch seien, ist völlig gleichgültig. Der Ton mit allen seinen Skalen und Harmonien, das Licht mit allen im Lichte sichtbar werdenden Formen und Farben der Dinge sind die Bildungselemente und Anpassungseinwirkungen — nicht jene physikalischen Vorgänge, welche nicht Sehen und Hören, sondern nur den Lichtstrahl oder den Ton erzeugen. Die Anpassung an die äussern Eindrücke, wodurch die Sinne und Sinneswerkzeuge erzeugt und ausgebildet werden, vorausgesetzt, haben wir uns nur noch zu vergegenwärtigen, wie der Begriff aus Wahrnehmung und Vorstellung des Dinges mit seinen Eigenschaften und Thätigkeiten sich bildet, und der directe Beweis ist geführt, dass wie Ding und Begriff so auch Gedanke und Object sich in Uebereinstimmung befinden müssen. Ohne Begriff kein Urtheil und kein Schluss, ohne Schluss keine Vernunfterkenntniss, ohne Vernunfterkenntniss kein Weltgedanke und keine Gedankenwelt.

Diese Uebereinstimmung von Weltgedanke und Gedanken-

welt bedingt und begründet deren Wahrheit und Einheit. Obschon beide nur Gedanken, sind doch beide durchaus wahr, weil beide sich in Uebereinstimmung befinden sowohl mit der äussern Natur, als auch mit sich selbst untereinander. Allem Zweifel, welcher Art er auch sein möge, ist damit Grund und Boden entzogen. Jeder Zweifel an der Wahrheit des Denkens und des Gedachten beruht auf der Voraussetzung, dass alle Wahrheit etwas rein Subjectives sei. Am weitesten geht der Skepticismus, der nichts als fest und wahr behaupten will, selbst diese Behauptung nicht, womit er selbstverständlich sich in den circulus vitiosus verstrickt des Mohren, der da behauptet, alle Mohren seien Lügner. Am nächsten steht diesem der Kriticismus negativer und positiver mit der Behauptung, entweder ich kann vom Dinge gar nichts wissen, oder was ich von ihm weiss, muss erst durch ein künstliches Verfahren, wie etwa so eine Art chemischer Analyse, in seine Bestandtheile zerlegt, durch die Methode der Beziehungen Gleiches zu Gleichem gestellt und gesellt und auf diese Weise erst ein wahres Wissen gewonnen werden. Selbst der Idealismus, subjectiver und objectiver, muss in Bezug auf Wissenschaft und Leben, die nicht Philosophie sind, als unwahr bezeichnet werden. Der subjective Idealismus stellt mit seiner Behauptung, dass der Mensch die Welt erst schaffe, indem er sie denke, sich unmittelbar neben den Skepticismus; aber auch der objective Idealismus, der nur seinen Idealen oder besser Gedanken absolute Wahrheit zuschreibt, befindet sich im Irrthume. Wir können einer Philosophie nur dann absolute Wahrheit zugestehen, wenn sie mit der äussern Welt der Erfahrung und der Wissenschaft in völliger Uebereinstimmung sich befindet.

7. Die Uebereinstimmung oder Wahrheit von Weltgedanken und Gedankenwelt bedingt aber auch die Einheit beider. Diese Einheit giebt sich, wie an dem ganzen System zu erkennen ist, in dreifacher Weise kund. Zunächst als Einheit des Subjectiven und Objectiven. Dass

diese Einheit eine vollständige bis zur Identität gehende sei, hat nie behauptet werden sollen; allein sie ist ganz unbestreitbar vorhanden. Unter dem Objectiven verstehen wir die Welt der Dinge, unter dem Subjectiven die Welt der Begriffe. Ding ist nicht Begriff, Begriff ist nicht Ding. Aber auch nicht im Reiche des Denkens und des Gedankens, von welchem hier einzig und allein die Rede ist? Was vom Dinge in das Innere dieses Gedankenbereichs hineingelangen und daselbst sich einbürgern kann, ist doch offenbar nicht das Ding selbst, sondern dessen begriffliches Wesen. Wir haben also auf der einen Seite nur den Dingbegriff und auf der andern das Begriffsding. Beide sind einander vollkommen conform und analog.

Im Reiche der Gedanken, wo es nicht auf dieses und jenes, sondern auf Ding und Begriff im Allgemeinen ankommt, kann demnach in dem An- und Für-sich-sein beider kein Unterschied walten. Nur in ihrem Entwicklungsgange unterscheiden sich beide sehr wesentlich. Das Ding ist die Besonderheit und strebt sich zu verallgemeinern, der Begriff ist die Allgemeinheit und strebt sich zu besondern. Das Ding strebt sich zu erweitern bis zur dinglichen Welt oder der Natur, der Begriff ist schon das All selbst. Alle seine Besonderungen, Erweiterungen, Verallgemeinerungen sind immer nur derselbe Begriff. Der Begriff ist kein anderer, ob wir ihn nun in Urtheil und Schluss, ob in Verstand und Vernunft, ja ob wir ihn im Wissen oder im gesammten Idealismus anschauen; trotzdem können alle diese Besonderungen und Erweiterungen die Einheitsbeziehung zwischen dem Ding-Begriffe und Begriffs-Dinge nicht stören und trüben. Der objective Welt-Gedanke besteht aus dem Begriffs-Dinge, die subjective Gedanken-Welt aus dem Ding-Begriffe, sie setzen sich zusammen und bauen sich auf aus demselben Materiale: es besteht zwischen beiden eine materielle Wesens- und Wissenseinheit oder Aehnlichkeit.

8. Die zweite Einheit, die Einheit des Seienden und Denkenden, auch des Aeussern und des Innern, ist

eine schon viel genauere und innigere. Unter dem Seienden verstehen wir ein durch Natur und Begriff vermitteltes Ganzes des Seins, wie unter dem Denkenden ein ebenso vermitteltes Ganzes des Erkennens. Wir haben nunmehr auf beiden Seiten nicht mehr das Einzelne, welches zum Ganzen strebt, sondern das Ganze, welches in seinen Einzelheiten sich auslegt und erkannt werden soll. Beide unterscheiden sich wie Aeusseres und Inneres. Im Reiche des Gedankens kann ein wesentlicher Unterschied zwischen Aeusserem und Innerem nicht bestehen, da Inneres und Aeusseres einander vollständig analog, — und dennoch ist die Behauptung ausgeschlossen, dass beide völlig Eins seien, weil ein Jeder auf den ersten Blick das Denkende und Gedachte im Innern des Gedankens vom Seienden und Wirklichen in der äussern Welt unterscheiden kann. Worin besteht nun dieser Unterschied?

Das Aeussere war als jenes wohleingerichtete Ganze sich erschliessende und erschlossene Sein, eine in Schönheit und Zweckmässigkeit prangende Welt und war als solche nicht etwa nur Gegenstand der Vernunft und vernünftigen Betrachtung, sondern die Vernunft selbst, die wirklich gewordene, in der Welt objectivirte Vernunft. Hier kann man nicht mehr von blosser Aehnlichkeit reden, denn der Gedanke des Kosmos und der Gedanke der Vernunft sind ein und derselbe Gedanke, und dennoch bleiben beide streng geschieden, noch weit strenger als Ding und Begriff.

Der Gedanke des Dinges und der Gedanke des Begriffes war ein und derselbe Gedanke, nur mit dem Unterschiede, dass das Ding an ein materielles, der Begriff an ein spirituelles Substrat geknüpft sich zeigte; ihre Einheit war lediglich eine formelle Dieselbigkeit, sie waren einander nur ähnlich. Das verhält sich nun mit dem Denkenden und Seienden speciell mit Kosmos und Vernunft ganz anders; hier haben wir bei beiden dieselbe Materiatur, nur in der Form — ein darum um so schärfer hervortretender Unterschied — liegt das unterscheidende Merkmal. Alle Schönheit und Zweckmässigkeit des Kosmos ist Gedanke gerade wie alle Einsicht und Wahrhaftigkeit der Vernunft; wir bewegen uns hier im Reiche der Formen. Der Kosmos offenbart sich in den Formen der Materie, die Vernunft in den Formen des Geistes. Hier ist die Analogie der formalen Wesens- und Wissenseinheit, welche man als Gleichheit bezeichnen muss.

9. Aber weder Subjectives und Objectives, weder Denkendes und Seiendes, weder Perception und Reflexion, noch die Welt der Erfahrung und der Wissenschaft hat den Gegensatz zwischen Weltgedanke und Gedankenwelt völlig auslöschen und beseitigen können; sie haben es höchstens das eine mal bis zur formellen, das andere mal bis zur materiellen Einheit, die wir als Aehnlichkeit und Gleichheit bezeichneten, bringen können: den Gegensatz völlig aufzulösen und verschwinden zu lassen, sollte erst in der dritten und höchsten Welteinheit, in der Welt des speculativen und reinen Gedankens möglich werden.

Subjectives und Objectives, Denkendes und Seiendes hatte die Speculation als Reales und Ideales gefasst. Unter dem Realen verstand sie den durch Vernunft und Kosmos vermittelten Weltgedanken und unter dem Idealen die in gleicher Weise vermittelte Gedankenwelt. Beide waren und blieben zwar auch noch auf dieser höchsten Stufe in allen ihren Entwicklungsformen, in ihrem Ausgangspunkte und in ihrer Herkunft verschieden, im Uebrigen war jedoch zwischen beiden eine völlige Dieselbigkeit, eine formelle und materielle Einheit und Gleichheit, welche wir als Identität bezeichnen können, eingetreten. Substanz und Synthesis waren formaliter und materialiter das Gleiche; die Verschiedenheit der Namen bezeichnet nur den unterschiedenen Standpunkt speculativer Betrachtung. Beide konnten Eins für das Andere gelten und genommen, Eines durch das Andere erklärt werden; die Substanz war die Synthesis des Weltgedankens, die Synthesis die Substanz der Gedankenwelt.

Sein und Wissen waren zusammengegangen und hatten

sich zu einer Einheit verbunden — und das Sein des Wissens auf der einen war nichts anderes als das Wissen des Seins auf der andern Seite. Beides konnte als das Welt- und Selbstbewusstsein gelten, welche sich als ein- und dasselbe Bewusstsein erkannt hatten. Eben so hatte sich der Idealismus in seiner Objectivität und Subjectivität mit dem Realismus in seiner Realität und Idealität als identisch erwiesen: — so musste denn auch die vollendete Gedankenwelt in ihrer Wahrheit und Nothwendigkeit mit dem vollendeten Weltgedanken in seiner Wirklichkeit und Vollkommenheit als ein und derselbe Gedanke, nur von verschiedenen Standpunkten aus erfasst, sich bekennen und bekunden. Den Gipfelpunkt des Weltgedankens und der Gedankenwelt zu erreichen und beide in ihrer Einheit und Dieselbigkeit zu erkennen war Zweck und Ziel des Entwicklungsganges. Wir glauben dieses Ziel erreicht zu haben.

---

10. Wir, die wir lediglich den Gedankeninhalt der Welt darzulegen uns beregt und berufen fühlten, mussten nothwendig jede auf die Weltbildung und Gestaltung sich beziehende mechanische, dynamische, organische oder auch teleologische Betrachtungs- und Anschauungsweise zurück- und dahin verweisen, wohin sie in Wahrheit einzig und allein gehören, in die exacte Wissenschaft der Natur und der Geschichte. Nach unserm Dafürhalten verkennt die Philosophie ihre Aufgabe völlig, wenn sie glaubt, anstatt des Bestehens das Entstehen in das Bereich ihres Nachdenkens ziehen und statt den Weltgedanken die Weltdinge und Wesenheiten construiren zu können. Der Philosophie steht nicht einmal ein Urtheil darüber zu, welche von allen diesen Weltanschauungen die richtige sei. Der mechanischen Weltanschauung zufolge giebt es zwei ursprüngliche Principien des Seins: Materie und Bewegung, und ebenso zwei des Werdens und Entstehens: Druck und Stoss. Alles Vorhandene, selbst das Höchste und Herrlichste,

Schönste und Beste ist nichts Geschaffenes, sondern durch ein glückliches Ungefähr Zusammengebrachtes, aus den Bewegungen des Atoms Hervorgegangenes, was ja, so wird behauptet, da diese Bewegung nun schon seit Ewigkeit her andauert, möglich sein kann, ja nothwendig werden muss. Allein weder Denken noch Forschen vermag das einzusehen. Das völlig indifferente Atom würde weder Schwere und darum auch keine Bewegung, weder Repulsion oder Attraction, noch irgend welche chemische oder physikalische Kräfte aufzeigen können. Sobald das Atom auch nur Schwere bekundete, so wäre es schon nicht mehr das stoffliche Atom, sondern irgend ein Kraftpunkt, der zwar nie ein Ganzes, nie irgend einen Mechanismus oder Organismus hervorzubringen die Macht besässe, sondern nur die ewige, gradlinige und gleichmässige Bewegung durch die Unendlichkeit des Raumes vollführen könnte. Die Schwere ist eine Kraft so gut wie jede andere von den bedeutsamsten und geheimsten Naturkräften; es ist durchaus wahrscheinlich, dass diese Kraft mit allen anderen Naturkräften in jener einzigen, im Atom verwirklichten Urkraft zusammenfällt.

11. Aus diesem Grunde hat die physikalische Weltanschauung, welche das Atom durch die Kraft beseelt sein lassen will, besonders in der Neuzeit immer mehr an Boden gewonnen. Welcher Art diese Kraft sei, wird nicht gesagt; es wird auch nicht gesagt, wie diese Kraft mit dem Atom sich vereinigen lasse; diese ist die Kraft aller in der Natur wirksamen Kräfte und vereinigt sich mit dem Atom, man weiss nicht wie. Mit dieser Weltanschauung ist unendlich viel gewonnen. Die Kräfte und ihre Aeusserungen setzen sich in Ursachen und Wirkungen um, welche die Atome treiben und bewegen und zu allen möglichen Verbindungen sollicitiren. Alles hat seinen Grund in sich, Alles ist Leben und Bewegung; das Einzelne fügt sich völlig ungezwungen zum Ganzen, und das Ganze ist wiederum so ein belebtes und beseeltes Atom, welches neue Verbindungen und Be-

ziehungen eingeht, sich selbst erhält und ergänzt und ebenso völlig gleichartige, organische Wesen aus sich erzeugt. So ist immer ein Wesen und ein Geschehen die Ursache des andern. Diese Bewegung von Ursachen und Wirkungen bedeutet eine ewige Verkettung der Dinge und Thatsachen, welche nicht nur auf alles Nacheinander, sondern auch auf alles Nebeneinander ihren massgebenden Einfluss ausübt und auf diese Weise nicht nur dem Einzelnen zur Ganzheit und Vollkommenheit verhilft, sondern wiederum das Einzelne als ein Glied des grossen Weltganzen, nur aus diesem Ganzen herausgewachsen und ins Dasein gerufen erscheinen lässt. Zwischen dem Natur- und Sittengesetze ist kein Unterschied. Das Sittengesetz ist nur das mit Bewusstsein wirkende Naturgesetz. Wenn es sich frei bestimmt oder zu bestimmen scheint, so leihen die auf Erhaltung und Vervollkommnung des Ganzen abzielenden Naturgesetze die Impulse und Zwecke zur freien Selbstbestimmung. Auf diese Weise verläuft schliesslich auch die sittlich freie Thätigkeit innerhalb der Naturnothwendigkeit. Die Ethik ist nur die in Freiheit gesetzte Physik, wirkt und waltet wie diese nur innerhalb der unverbrüchlichen Gesetzmässigkeit des Naturganzen.

12. Die physikalische Weltanschauung lässt noch vieles unerklärt und unerklärlich. Ein durchaus unvermittelter Dualismus von Stoff und Kraft, Geist und Materie stört und trübt uns alle Kreise, alle Klarheit und Folgerichtigkeit des Denkens. Wir können schlechterdings nicht begreifen, wie zwei so grundverschiedene Wesenheiten sich vereinigen, auf- und miteinander wirken und zu einem so vollkommenen, allem Optimismus stichhaltenden Weltganzen sich entwickeln können. Auch will uns, lediglich von der physikalischen Weltanschauung ausgehend, ein Ein- und Ueberblick über das allumfassende Ganze, welchem alles Einzelne als Theile dienstbar sind und welches allem Einzelnen seinen Zweck verleiht, nicht recht gelingen. Die physische Kraft des Atoms reicht anscheinend nicht weiter als auf die Ausgestaltung alles Einzelnen, welches bestenfalls vermöge einer prästabilirten Harmonie zu einem wohlgefügten Ganzen sich gefunden und verbunden hat. Ohne dieses Ganze wäre das Einzelne zwecklos. Der Zweck stammt aus dem Ganzen und ist der Gedanke des Ganzen, welcher jedem Theile des Ganzen von der Stirne abzulesen ist. Die teleologische Weltanschauung sucht nun über einzelne dieser Schwierigkeiten hinwegzuhelfen. Sie betrachtet die Welt als einen einzigen Organismus, als einen einzigen, lebendigen Leib. Alles Einzelne sind Glieder dieses Leibes, ein jedes verwirklicht einen bestimmten, dem Ganzen dienenden Zweck und empfängt sein Leben und seine Bestimmung von dem Ganzen.

Die physikalische unterscheidet sich von der teleologischen Weltanschauung vorzugsweise dadurch, dass die physikalische lediglich aus der Kraft, die teleologische jedoch aus dem Zweckbegriffe die Entstehung der Welt und ihrer Wesenheiten herleitet. Der Zweckbegriff ist ein Gedanke, welcher nach der Teleologie nothwendig aller Bildung und Entstehung der Welt vorausgegangen sein muss. Dieser Gedanke wird von der physikalischen Weltanschauung entweder ganz geleugnet oder doch nur als eine nachgeborene, sehr untergeordnete Wesenheit betrachtet. „Die Wahrheit jedes Dinges", sagt Trendelenburg, „ist ein Strahl dieses Gedankens; wie den Dingen ein Begriff zu Grunde liegt, so sollen sie diesem Begriffe genügen. Die Wahrheit zeichnet sich auf diese Weise in den Gestalten der Schöpfung, und wir betrachten sie in ihr andächtig und fromm. Wie sich in dem wunderbaren Bau der Glieder und Organe ein Gedanke offenbart, „vor welchem uranfänglich alle Probleme der Physik gelöst sind", so wird dieser Gedanke das absolute Prius der natürlichen und sittlichen Welt. Die Nothwendigkeit der Welt ist nun nicht mehr blind wie der Zufall, sondern bewusst wie die Vernunft, und die menschliche Vernunft ist nun nicht mehr in der Welt wie ein Fremdling, sondern wie der erstgeborene Sohn im Hause des

Vaters; sie ist nun nicht mehr wie eine schwächliche Consonanz, die unfehlbar im Brausen des Meeres und Windes untergeht, sondern wie ein Einklang in einer grössern Harmonie. Alles Erkennen ist nur die vertrauensvolle That, die dem Gedanken nachschafft, alles Wahrnehmen ein Lauschen auf seine Offenbarung, alles Denken ein Nachdenken."

Der Zweck des Ganzen wird nun aber nicht nur zum Gegenstande alles Erkennens, sondern auch zum Motiv alles Handelns. Der bewusste Zweck ist der Gedanke, welcher die Freiheit postulirt. „Die organische (das ist die teleologische) Ansicht steigert sich auf dem ethischen Gebiete, wenn sie die Freiheit aufzunehmen vermag. Die Dinge und die Menschen treten nun dem Handelnden als Organe entgegen, aus denen ein Zweck spricht; und sie tragen darin ihre Bedeutung und ihren Werth, daher entspringt die Aufgabe, diesen Gedanken der Dinge, diesen Zweck des Einzelnen im Ganzen zu erkennen und Menschen und Dinge nach dem Göttlichen, das in ihnen ist, zu behandeln."

Das ist alles sehr schön gedacht und gesagt, und Niemand unter den Neueren hat wohl diese teleologische Weltanschauung tiefer und edler zu fassen und darzustellen verstanden als Trendelenburg, und dennoch kann das Forschen und Denken mit dem Zweckbegriff sich nicht befreunden. Man kann sich nun einmal des Gedankens nicht erwehren, dass ein jeder derartige Begriff, ob wir den Zweck nun als einen dem Dinge immanenten oder transcendenten betrachten, eine antropomorphistische oder gar antropopathische Idee sei. Selbst für die rein mechanische Weltanschauung hat die Wissenschaft mehr Sympathie als für die teleologische. Es ist nicht richtig, dass den Dingen ein Begriff zu Grunde liegt, dass dieser das Prius bilde, dem das Ding nachgebildet sei und dem es genügen müsse. Das Ding liegt dem Begriffe aber nicht der Begriff dem Dinge zu Grunde, und der Zweck ist ebensogut ein Begriff, welcher von dem Mechanismus und Organismus der Welt abstrahirt

und auf das Einzelwesen übertragen ist, wie der Einzelbegriff auf das Einzelding. Wir haben auch nicht die leiseste Berechtigung, einen Zweck zu hypostasiren und als weltschöpferisches Agens zu personificiren. Die Welt ist zwecklos und vermag sich aus sich heraus zweckmässig, das will sagen organisch zu bilden und zu gestalten, auch den Zweck ihrer Vollkommenheit zu erstreben und zu erlangen selbst ohne vorgängliche Zwecksetzung, lediglich vermittelst der ihr inwohnenden Potentialität, welche nichts weniger bedeutet als einen Zweck. Durch den weltschöpferischen Zweck wird all der Dualismus, welcher vermittelst desselben beseitigt werden sollte, nur erst recht wieder wachgerufen.

Die Wissenschaft strebt von aller Zweckbetrachtung, welche ihr Erfahrung, Religion und Philosophie aufdrängt, immer wieder zurück zu ihrer rein mechanischen und physikalischen Naturerklärung, und durch diese ist ihr denn auch in der Neuzeit, einige unerklärte und unerklärliche Voraussetzungen zu Hülfe genommen, gar Vieles und Grosses gelungen. Man braucht nur einen Kraftpunkt, irgend einen organischen Keim, und Alles erklärt sich in rein mechanischem Entwicklungsgange auf die natürlichste und ungezwungenste Weise. Dass die einfachsten Gesetze der Schwere genügen, um uns die Entstehung der Weltkörper und den Mechanismus des Himmels verständlich zu machen, darüber war man längst einig; andrerseits hat man nur nöthig, sich die Descendenztheorien eines Lamarck und Darwin mit ihren neuen Verbesserungen und Ergänzungen genauer anzusehen und muss nothwendigerweise inne werden, dass es solcher Zweckmässigkeits-Anstalten und Theorien wahrlich nicht bedurfte, um die Entstehung und Erhaltung aller der physischen und kosmischen Wesenheiten in ihrem mechanischen und organischen Zusammenhang und Zusammenhalt zu ermöglichen und zu verdeutlichen.

13. Wir haben auf alle diese Theorien und Weltanschauungen rücksichtigen wollen und rücksichtigen müssen,

Vaters; sie ist nun nicht mehr wie eine schwächliche Consonanz, die unfehlbar im Brausen des Meeres und Windes untergeht, sondern wie ein Einklang in einer grössern Harmonie. Alles Erkennen ist nur die vertrauensvolle That, die dem Gedanken nachschafft, alles Wahrnehmen ein Lauschen auf seine Offenbarung, alles Denken ein Nachdenken."

Der Zweck des Ganzen wird nun aber nicht nur zum Gegenstande alles Erkennens, sondern auch zum Motiv alles Handelns. Der bewusste Zweck ist der Gedanke, welcher die Freiheit postulirt. „Die organische (das ist die teleologische) Ansicht steigert sich auf dem ethischen Gebiete, wenn sie die Freiheit aufzunehmen vermag. Die Dinge und die Menschen treten nun dem Handelnden als Organe entgegen, aus denen ein Zweck spricht; und sie tragen darin ihre Bedeutung und ihren Werth, daher entspringt die Aufgabe, diesen Gedanken der Dinge, diesen Zweck des Einzelnen im Ganzen zu erkennen und Menschen und Dinge nach dem Göttlichen, das in ihnen ist, zu behandeln."

Das ist alles sehr schön gedacht und gesagt, und Niemand unter den Neueren hat wohl diese teleologische Weltanschauung tiefer und edler zu fassen und darzustellen verstanden als Trendelenburg, und dennoch kann das Forschen und Denken mit dem Zweckbegriff sich nicht befreunden. Man kann sich nun einmal des Gedankens nicht erwehren, dass ein jeder derartige Begriff, ob wir den Zweck nun als einen dem Dinge immanenten oder transcendenten betrachten, eine antropomorphistische oder gar antropopathische Idee sei. Selbst für die rein mechanische Weltanschauung hat die Wissenschaft mehr Sympathie als für die teleologische. Es ist nicht richtig, dass den Dingen ein Begriff zu Grunde liegt, dass dieser das Prius bilde, dem das Ding nachgebildet sei und dem es genügen müsse. Das Ding liegt dem Begriffe aber nicht der Begriff dem Dinge zu Grunde, und der Zweck ist ebensogut ein Begriff, welcher von dem Mechanismus und Organismus der Welt abstrahirt

und auf das Einzelwesen übertragen ist, wie der Einzelbegriff auf das Einzelding. Wir haben auch nicht die leiseste Berechtigung, einen Zweck zu hypostasiren und als weltschöpferisches Agens zu personificiren. Die Welt ist zwecklos und vermag sich aus sich heraus zweckmässig, das will sagen organisch zu bilden und zu gestalten, auch den Zweck ihrer Vollkommenheit zu erstreben und zu erlangen selbst ohne vorgängliche Zwecksetzung, lediglich vermittelst der ihr inwohnenden Potentialität, welche nichts weniger bedeutet als einen Zweck. Durch den weltschöpferischen Zweck wird all der Dualismus, welcher vermittelst desselben beseitigt werden sollte, nur erst recht wieder wachgerufen.

Die Wissenschaft strebt von aller Zweckbetrachtung, welche ihr Erfahrung, Religion und Philosophie aufdrängt, immer wieder zurück zu ihrer rein mechanischen und physikalischen Naturerklärung, und durch diese ist ihr denn auch in der Neuzeit, einige unerklärte und unerklärliche Voraussetzungen zu Hülfe genommen, gar Vieles und Grosses gelungen. Man braucht nur einen Kraftpunkt, irgend einen organischen Keim, und Alles erklärt sich in rein mechanischem Entwicklungsgange auf die natürlichste und ungezwungenste Weise. Dass die einfachsten Gesetze der Schwere genügen, um uns die Entstehung der Weltkörper und den Mechanismus des Himmels verständlich zu machen, darüber war man längst einig; andrerseits hat man nur nöthig, sich die Descendenztheorien eines Lamarck und Darwin mit ihren neuen Verbesserungen und Ergänzungen genauer anzusehen und muss nothwendigerweise inne werden, dass es solcher Zweckmässigkeits-Anstalten und Theorien wahrlich nicht bedurfte, um die Entstehung und Erhaltung aller der physischen und kosmischen Wesenheiten in ihrem mechanischen und organischen Zusammenhang und Zusammenhalt zu ermöglichen und zu verdeutlichen.

13. Wir haben auf alle diese Theorien und Weltanschauungen rücksichtigen wollen und rücksichtigen müssen,

um darthun zu können, dass solche zur Philosophie gar nicht gehören, sondern zur exacten Forschung. Hier ist nun der Punkt, wo Wissenschaft und Philosophie sich berühren, und wenigstens von Seiten der Wissenschaft Uebereinstimmung zwischen beiden gefordert wird. Glückt es uns, diese Uebereinstimmung zu erzielen, so ist das ja sehr gut und zum Frieden und zur Einigkeit unter den Wissenschaften gewiss sehr erspriesslich; allein die Philosophie verwerfen und verdammen zu wollen, wenn diese Einigkeit und Uebereinstimmung nicht erreicht wird, dazu ist auch nicht der leiseste Schein von Berechtigung vorhanden. Die Philosophie ist die Kunst der Gedankenproduction. Sie baut keine Luftschlösser einer ungezügelten Phantasie, sondern sie construirt sich ihr Gebäude nach allen Regeln der Kunst und führt es aus und auf in unverbrüchlicher Folgerichtigkeit des Denkens und streng wissenschaftlicher Form.

Ein solches die Welt in Gedankenform vorstellende Gebäude kann von dem Weltgebäude, wie es sich die vulgäre und die wissenschaftliche Weltanschauung denkt, recht wesentlich sich unterscheiden — ein grosses Gedankenkunstwerk bleibt es trotzdem. Nur ein Beispiel für viele. Während wir behaupteten und dem ganzen System nach behaupten mussten, dass unsere Begriffe sich nach den Dingen richteten, kehrt Kant die Sache um und nimmt an, dass unsere Begriffe sich nicht nach den Dingen, sondern die Dinge sich nach den Begriffen richteten, woraus unmittelbar folgt, dass die Gegenstände der Erfahrung überhaupt nur unsere Vergegenständlichungen seien, dass die ganze Objectivität mit einem Worte nicht die absolute Objectivität sondern nur eine Objectivität für den Menschen und etwaige ähnlich organisirte Wesen sei, — das absolute Wesen der Dinge hinter der Erscheinungswelt, das „Ding an sich", müsse stets in undurchdringliches Dunkel sich verhüllen. Auf dieser Annahme beruht des grossen Philosophen gesammtes System und dessen kritisch-systematische Ausführungen, welchen alle unsere gewöhnlichen Vorstellungen

von dem räumlichen und zeitlichen Wesen, wie alle die sonstigen Bestimmungen und Beziehungen der Gegenstände sammt allen unseren schönen Idealen von Gott, Welt und Menschenseele zum Opfer fallen. Wenn nun diese Darlegungen mit den Ansichten der Menschen sehr wenig harmoniren, ist darum Kant weniger der grosse Philosoph und Ahnherr der gesammten neuesten Philosophie? Der Kärrner hat kein Recht, die Bauten der Könige zu bekritteln; er hat nur mit schweigender Verehrung und hingebender Pietät für die grossen Gedankenwerke seine Arbeit zu verrichten.

Die Uebereinstimmung der exacten und der philosophisch-speculativen Wissenschaften wird mit dem Fortschritte ihrer Entwicklung sich immer mehr herausbilden und zwar dadurch, dass die exacte Wissenschaft dem fernen Ziele einer einheitlichen Weltanschauung immer näher kommt, und die Philosophie, überwältigt von dem überzeugenden und beruhigenden Anblick einer auf exacter Forschung begründeten, weltumfassenden Wahrheit und Wissenschaft, sich dieser zu nähern und anzupassen sucht. So lange diese exacte Wissenschaft noch ein gar zu unsicheres und splitterhaftes Stückwerk war, musste der nach Wahrheit und Einheit, Ganzheit und Durchsichtigkeit der Weltanschauung strebende Geist seine eigenen Wege einschlagen und an der wenig bedeutenden und leistenden Wissenschaft achtlos vorübergehen. Die Zeit ist gekommen, dass die Wissenschaft der Weltgedanken und die Wissenschaft der Weltthatsachen sich die Hand reichen und Frieden schliessen müssen, welcher Friede dadurch herbeigeführt werden kann, dass die Gedankenwissenschaft sich der Wissenschaft der Thatsachen anzupassen sucht, und keine Gedankenwelt construirt wird, die nicht der Welt der Thatsachen entspricht.

14. Wird aber die Philosophie solch ein Vorhaben jederzeit auszuführen im Stande sein? Muss sie nicht gehen, wohin der Geist sie treibt? Kann sie ihren starr consequenten Gedankengängen und Constructionen, welche aus

einem einzigen Principe, Begriffe oder Worte, aus einer einzigen Thatsache auf geradem, genau vorgeschriebenem Wege zum Ziele streben, gebieten, gerade da anzulangen und anzulanden, wo sie will und soll? Wenn die Philosophie nicht inconsequent sein und damit nicht dem besten Theile ihres Werthes und ihrer überzeugenden Kraft entsagen will, so kann und darf sie das nicht. Nur die consequente Philosophie muss jederzeit und von jedermann als solche betrachtet werden. Aber eben darum, weil sie vom Geiste getrieben nur dahin gelangt und gelenkt wird, wohin der Geist strebt, wird sie auch trotz ihrer strengen Consequenz und der Unbeugsamkeit ihrer Methode zu dem Ziele gelangen, welches ihr durch die Anforderungen der Zeit gesteckt worden ist.

Dieser Geist der Zeit bleibt nicht stets derselbe, nur die Aufgabe der Philosophie ist es, welche sich niemals geändert hat. Dieser Geist ändert sich mit der Weltanschauung im Allgemeinen, welche durch Ort und Zeit, durch den Stand der Wissenschaft und durch eine Anzahl anderer Um- und Zustände sich bildet. Dieser Zeitgeist ist es, welcher, wir können nicht anders sagen, von der Philosophie disciplinirt und wissenschaftliche Formen anzunehmen veranlasst wird. Die Philosophie hat ihren Pragmatismus so gut wie die Cultur, so gut wie die gesammte Weltgeschichte. Sie wird zu jeder Zeit dasjenige Princip und zu diesem Princip auch die passende Form und Methode bereit haben, wodurch sie das Princip flüssig zu machen, die Grundgedanken zu finden und das Lehrgebäude aufzurichten vermag, worin sie völlig zwanglos, derart, dass das Gebäude mit seinem Inhalte organisch verwachsen zu sein scheint, ihren reichen Besitz unterzubringen und allem Wissen und aller Weltanschauung anzupassen im Stande sein wird.

Die Aufgabe der Philosophie ist jederzeit dieselbe gewesen und geblieben, den wahren und einheitlichen Weltgedanken aufzusuchen und in Worte zu fassen. Die Philosophie des Alterthums hatte zunächst und zumeist die Augen

auf die Aussenwelt der Dinge und Thatsachen gerichtet, die Philosophie der Neuzeit dagegen vorzugsweise auf die Innenwelt der Begriffe und Erfahrungen. Der Philosophie des Alterthums war es vorzugsweise um den Weltgedanken, der Philosophie der Neuzeit vorzugsweise um die Gedankenwelt zu thun. Durch Kant und Hegel hat diese Gedankenwelt ihre höchste Ausbildung empfangen und erfahren. Der Gedanke stellt sich uns vor in seiner nicht mehr zu überbietenden, abstracten, beziehungsweise transcendentalen Wesenheit. Von diesem Augenblicke wurde die Philosophie tastend, suchend, sie wollte weiter und konnte nicht. Mittlerweile hatten auch die fortschreitenden, exacten, besonders die Naturwissenschaften, die Philosophie bei weitem überholt und überflügelt. Die Philosophie konnte aus der Gedankenwelt, in welche sie sich eingesponnen hatte, nicht mehr heraus; dennoch verlangt die Aussenwelt gebieterisch, dass man sie nicht mehr vornehm ignorire oder nach der abstracten und transcendenten Gedankenconstruction zu modeln und umzudeuten suche.

Die Philosophie fing an zu experimentiren, um in irgend einem Principe die Brücke zu suchen und zu finden, welche von der Gedankenwelt zum Weltgedanken Weg und Uebergang herstellen sollte. Man suchte nicht mehr nach dem System, sondern nur nach dem Principe. Dies Princip suchte der Eine in Wille und Vorstellung, der Andere in der Bewegung, der Dritte im Unbewussten u. s. f. Solch ein Princip wird wohl immer sein Wahres haben, allein die einzige Wahrheit, aus welcher alle andern Wahrheiten abzuleiten seien, ist es nicht. Solcher Principien giebt es eine unbegrenzte Anzahl immer eines so inhaltsvoll als das andere und ebenso geeignet, eine ganze Welt von Gedanken daraus hervorgehen zu lassen. Allein nicht Princip sondern System verlangt die Philosophie. Ein Princip ist ein Einzelsatz, und jeder Einzelsatz ist ein Erfahrungssatz und kann ebensogut wahr als falsch sein. Erst im System tritt die Wissenschaft des reinen Gedankens zu Tage. Im System erst haben wir

das Gebäude, welches in einem jeden Bausteine die Gedankenqualität des gesammten Materials vergegenwärtigt, einen jeden Satz zu einem synthetischen Urtheile a priori umwandelt.

15. Welcher Art ist denn nun aber diese Umwandlung, welche die Wissenschaft mit diesen Erfahrungssätzen vorgenommen hat? Ist der Satz etwas absolut Anderes geworden, als was er vordem gewesen ist? Die Antwort hierauf ist ein entschiedenes Nein! Der Begriff oder Satz ist darum nichts Anderes auch nichts Besseres geworden, als was er vordem war; es ist mit ihm nur eine Art Localveränderung vorgegangen, was äussere Erfahrung war, ist Product innerer Gedankenthätigkeit geworden, was bisher ein Besonderes war, hat den Charakter der Allgemeinheit angenommen, was sich als Einzelnes, Für-sich-seiendes darstellte, ist ein Glied eines grossen Ganzen geworden. In der Wissenschaft haben Punkt, Linie, Dreieck und alle die mathematischen Figuren und Lehrsätze nur den Charakter der rein begrifflichen Allgemeinheit und der aus dem Ganzen erweislichen Nothwendigkeit erhalten, welche ihm vorher schon ebensogut, jedoch ohne dass es gewusst worden wäre, innewohnte. Und selbst da, wo die Wissenschaft den Laienverstand berichtigen muss, bezieht sich diese Berichtigung nicht auf die Sache selbst, sondern auf die natürliche und nothwendige Beschränktheit, mit welcher der Laienblick die Sache anzuschauen gewohnt ist. Die Wissenschaft wird durch die Erfahrung angeregt, die Erfahrung wird durch die Wissenschaft bereichert und berichtigt. Jeder Einzelsatz ist für sich genommen und betrachtet ausserhalb des Zusammenhanges des Ganzen der Wissenschaft ein analytischer, ein Erfahrungssatz, und wäre es selbst ein Satz aus der Hegelschen Logik.

Nur so lange sich der Satz im Zusammenhange des Systems hält und von diesem gehalten und getragen, bestimmt und bezogen seine Stellung behauptet, geniesst er die Benefizien des Systems, der Synthese und des a priori.

Tritt der Satz, das Urtheil, der Begriff aus dem Zusammenhang des Ganzen heraus, um für-sich-seiende Geltung und Bedeutung zu beanspruchen, so empfangen diese sofort wieder den Charakter analytischer Erfahrungsthatsachen. Der principielle Streit, ob $7 + 5 = 12$ ein analytisches oder synthetisches Urtheil, an welchem sich die besten Köpfe und subtilsten Denker in der wissenschaftlichen Welt versucht und betheiligt haben, ist ein völlig müssiger. So wie er dasteht, kann er gar nicht ein Theil der Wissenschaft werden, aber könnte er es auch, so wäre er so wie er da steht als etwas Für-sich-seiendes nur ein analytisches Moment. Das einzige a priori, die einzige Synthese ist das System; was nicht wirkliches, festgeschlossenes, auf Deduction und Construction, auf Eintheilung und Anordnung beruhendes System ist, kann auf Werth und Würde rein geistiger Wesenheit keinen Anspruch erheben.

Das System ist der durchdringende Blick des Geistes, welcher alles Seins und alle Entwicklung des Seins umfasst, läutert und ordnet. In dem reinen Gedanken des Systems erscheinen alle die darin enthaltenen Dinge und Begriffe gereinigt, verklärt und zu ewigen Ideen aus- und umgebildet. Alle Wesenheiten sind damit ihrem stetigen Wechsel, alle Thatsachen ihrem fortlaufenden Flusse entnommen und als unveränderlicher Bestand für die geistige Betrachtung fixirt, dem Wissen und der Wissenschaft einverleibt. Aller Inhalt des Seins und des Denkens hat damit und darin eine ganz neue Geltung und Bedeutung gewonnen. Alles Wissen erscheint darin nicht nur geläutert und verklärt, sondern auch ergänzt und vervollständigt. „Sub specie aeternitatis", unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit angeschaut, ist uns plötzlich alles Stückwerk des Wissens verschwunden und ohne willkürliche Ergänzung und eigenmächtiges Hinzuthun erblicken wir das wahrhafte All-Eins und Eins-All — in Einem das All und in Allem das Eins.

Das braucht noch kein Gottesgedanke zu sein, ist auch noch lange keine solche göttliche Idee — es ist ein einfacher

Gedanke, Weltgedanke oder Gedankenwelt, der auch nicht alles Wissen vorausgenommen und aller Zeit vorausgeeilt ist, sondern lediglich jenen Gedankeninhalt wieder geben will, welcher durch die Weltbetrachtung in uns angeregt worden und wenn auch unbewusst und unentwickelt, geistiges Eigenthum eines jeden Menschen geworden ist. Die Philosophie will ein neues Wissen nicht schaffen und darbieten; sie will nur die in jedem durch Wissen und Bildung veredelten Geiste lebendig gewordene, mit allem Wissen und aller Wissenschaft harmonirende Weltanschauung in wissenschaftlich-systematischer Form zu Bewusstsein bringen. Ob das, was sie bietet, die Wahrheit sei, weiss sie nicht; genug, sie hat keine andere Wahrheit und muss das System ihres Wissens allem andern, abweichenden Wissen gegenüber als die einzige, als die absolute Wahrheit hinstellen. Eine jede systematische Philosophie pocht auf ihre Unfehlbarkeit.

16. Jeder wird nun auf den ersten Blick erkennen, dass mit dieser Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt das letzte Wort noch nicht gesprochen, der höchste Gedanke noch nicht gewonnen ist. Diese Gedankenwissenschaft berührt doch nur die Schale, nicht den Kern, sie hält sich nur an der Oberfläche, an den Schein, an das Formale, an die auf den ersten Blick wahrgenommene, äussere Gestaltung der dinglichen Welt; auf die wahre und wirkliche, innerliche Wesenhaftigkeit nimmt sie keine Rücksicht. Die philosophische Wissenschaft sagt nicht, das ist das Sein der Welt, sondern das ist der Gedanke der Welt, ein Resultat des Nachdenkens, welches wir als den gedankenmässigen Gehalt der Welt gefunden und zu Bewusstsein gebracht haben. Die Welt wird ebensowenig von diesen unsern Gedanken berührt wie das Ding von seiner künstlichen Nachbildung.

Aber wie gesagt: das letzte Wort für alle Zeit ist damit nicht gesprochen. Dieser Gedanke erklärt nur das Was, aber nicht das Wie der Welt. Es ist ein den Gedankengehalt der Welt deducirender, die Welt überdenkender und über die Welt denkender Gedanke, aber es ist nicht der Urgedanke, das Prius alles Bestehens und Geschehens, der alle Zweiheit des Denkens und des Seins durchbrechende und aufhebende Gedanke, welcher die Welt zum Gedanken, den Gedanken zur Welt, werdend und geworden, aufzeigt.

Ein solcher Gedanke ist nicht mehr „Gedanke“, irgend eine Thathandlung des menschlichen Geistes, welcher Geist sich denkend unterscheidet von dem Gegenstande, worüber er denkt, und Denken und Gedachtes als Besonderheiten einander gegenüber bestehen lässt; hier ist überhaupt nicht mehr menschlicher Gedanke und Geist, der beschränkt ist in seinem Denken und noch weit beschränkter in seinem Handeln, und dessen Denken und Handeln zwei grundverschiedene Acte darstellen: hier ist vielmehr der Urgedanke in dem Denken und Sein, Denken und Gedachtes nicht mehr geschieden, — der erschafft, was er denkt, und denkt, was er erschafft; hier ist der Gedanke, in welchem alle Zweiheit des Denkens und des Gedachten aufgehoben, und alle Gegensätze der Welt, was sie auch sein und bedeuten, und wie sie auch heissen mögen, beglichen sind und zu unverbrüchlicher Einheit verklärt angeschaut werden; hier ist — um es mit dem rechten Worte zu bezeichnen — der Gottesgedanke, der als drittes dem Weltgedanken und der Gedankenwelt gegenübersteht, Gedanke und Welt, Welt und Gedanke verbunden, versöhnt, vereinigt darstellt. Dieser Gottesgedanke, obgleich eng an Weltgedanken und Gedankenwelt sich anschliessend, bildet doch eine selbstständige Wissenschaft für sich, welche nach Form und Inhalt sich von der hiemit vollendeten unterscheidet und bedarf darum einer ganz besonderen Behandlung. Möge es mir vom Geschicke beschieden sein, auch noch diese Wissenschaft beginnen und beschliessen zu können.

„Die Wissenschaft vollendet sich“, sagt Trendelenburg, „allein in der Voraussetzung eines Geistes, dessen

Gedanke Ursprung alles Seins ist. Was im Endlichen erstrebt wird, ist hier erfüllt. Das Princip der Erkenntniss und das Princip des Seins ist ein Princip. Und weil diese Idee Gottes der Welt zu Grunde liegt, wird dieselbe Einheit in den Dingen gesucht und wie im Bilde wiedergefunden. „„Der Act des göttlichen Wissens ist allen Dingen die Substanz des Seins.““ — Was jedoch das Ende des Werks, das ist im Gedanken der Anfang. Die Wissenschaft des Gottesgedankens kann nur auf dem gebahnten Wege der Gedankenwelt gesucht und auf dem Grunde des Weltgedankens aufgebaut werden. Im Princip aber, im Gedanken selbst, war der Gottesgedanke das Erste, welches dem Weltgedanken und der Gedankenwelt zu Grunde liegt. Dieser Gedanke ist Anfang und Ende, Erstes und Letztes. Alles geht daraus hervor, Alles geht dahin zurück; er ist die Wahrheit, deren Wirklichkeit die Welt bedeutet. Hier begegnen sich Denken und Sein, Subjectives und Objectives, Reales und Ideales getreu verwirklicht, geeinigt und gereinigt in ewigem Beisammensein, ohne Leid und Neid in höchster Vollkommenheit und Seligkeit. Und wer den ewigen Gottesgedanken zu denken und zu fassen im Stande ist, in ihm lebt und wirkt, der ist zur Theilnahme berufen an dieser Vollkommenheit und Seligkeit.

Gedruckt bei F. W. Siebert in Memel.

System

des Weltgedankens und der Gedankenwelt.

	Entwicklungsreihe des Stoffes.	Entwicklungsreihe der Form.	Entwicklungsreihe des Dinges.	[Collectiv-Erklärung: II. Bd. Seite 463 ff.]	Entwicklungsreihe der Wahrnehmung.	Entwicklungsreihe der Vorstellung.	Entwicklungsreihe des Begriffes.
Percipirte Erkenntniss.	**Das Objective. — Bereich der Natur**			**Die Material- oder Sensual-Welt.**	**Das Subjective. — Bereich des Begriffes.**		
Stufe der Materialität.	Stoff	Form	Ding.	Analogie der beiden Seiten: Aehnlichkeit der Materien. Werkstatt der **Contemplation.**	Wahrnehmung	Vorstellung	Begriff.
Stufe der Formalität.	Gleichheit	Verschiedenheit	Gattung.		Position	Negation	Urtheil.
Stufe der Universalität.	Für-sich	Für-einander	Natur.		Bestimmung	Beziehung	Schluss.
Intellectuelle Anschauung.	**Das Seiende. — Bereich des Kosmos.**			**Die Formal- oder Intellectual-Welt.**	**Das Denkende. — Bereich der Vernunft.**		
Stufe der Materialität.	Ganzes	Theile	Mechanismus.	Analogie der beiden Seiten: Gleichheit der Formen. Werkstatt der **Reflexion.**	Allgemeine	Besondere	Erkenntniss.
Stufe der Formalität.	Inneres	Aeusseres	Organismus.		Indifferenz	Differenz	Verstand.
Stufe der Universalität.	Leben	Wirksamkeit	Kosmos.		Einsicht	Wahrhaftigkeit	Vernunft.
Speculative Construction.	**Das Reale. — Bereich des Weltgedankens.**			**Die Real-Ideal- oder Speculations-Welt.**	**Das Ideale. — Bereich der Gedankenwelt.**		
Stufe der Materialität.	Substanz	Accidenz	Sein.	Analogie der beiden Seiten: Identität der Ideen. Werkstatt der **Intuition.**	Synthesis	Analysis	Wissen.
Stufe der Formalität.	Realität	Idealität	Realismus.		Subjectivität	Objectivität	Idealismus.
Stufe der Universalität.	Wirklichkeit	Vollkommenheit	Weltgedanke.		Wahrheit	Nothwendigkeit	Gedankenwelt.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRA

This book is due
expira
as
r

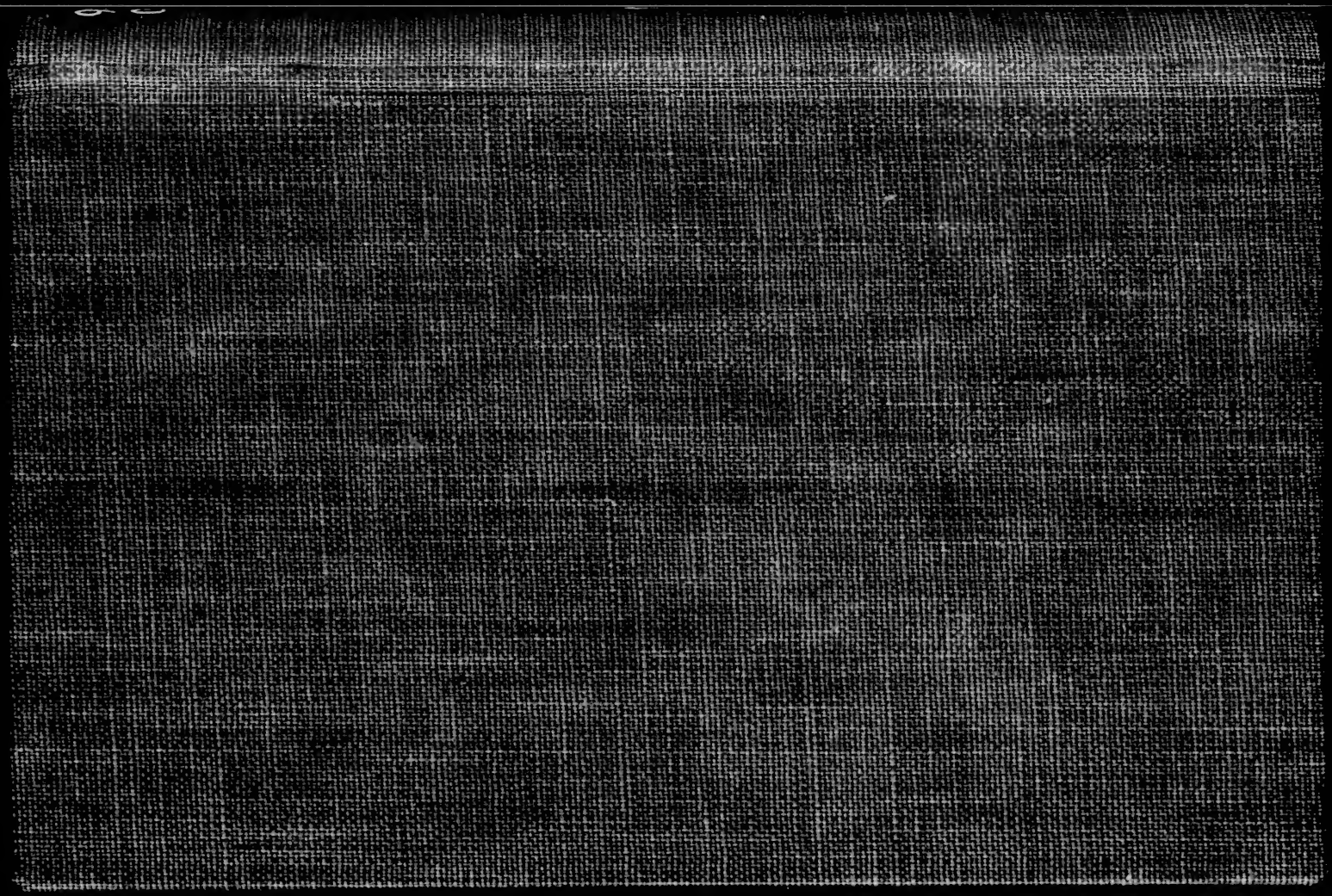
COLUMBIA UNIVERSITY
0025987160

110 R86
2

BRITTLE DO NOT
PHOTOCOPY

AUG 26 1939

VOLUME 3



COLUMBIA UNIVERSITY
THE
LIBRARIES
IN THE CITY OF NEW YORK
GENERAL
LIBRARY

Metaphysik.

Dritter Band.

Wissenschaft

des

Einheits-Gedankens.

System einer neuen Metaphysik

von

Dr. J. Rülf.

Zweite Abtheilung. — Erstes Buch:

Wissenschaft der Krafteinheit.

LEIPZIG.
Verlag von Wilhelm Friedrich.
1893.

Wissenschaft

der

Krafteinheit.

(Dynamo-Monismus.)

Dargestellt

von

Dr. J. Rülf.

Dritter Theil

des Systems einer neuen Metaphysik.

LEIPZIG.
Verlag von Wilhelm Friedrich.
1893.

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARIES

110
R86

Alle Rechte vorbehalten.

V3

Vorwort.

Wer nicht aus Zweien Eins machen und mit dem Kopfe durch die Wand dringen kann, der ist kein Philosoph. Wer nicht seine Gedanken ordnen und systematisiren, einen Satz aus dem andern ableiten, einen Theil auf den andern aufbauen und sein Werk von dem Kleinsten und Einfachsten beginnend bis zum Höchsten und Allumfassenden führen kann, der ist kein wissenschaftlicher Philosoph. Wer nicht in lichter Klarheit, jedem Gebildeten verständlich, dem reinsten und allgemeinsten Sprachgebrauche entsprechend, seine Gedanken zum Ausdrucke bringen kann, ist kein wahrhaft vertrauenswerther Philosoph. Diese Sätze werden wir beweisen müssen.

Die Welt besteht aus einer Unzahl über die Unendlichkeit des Raumes vertheilte Körper, welche von allerlei in ihnen wirkenden Kräften zu den mannigfachsten Verrichtungen angeregt und angetrieben werden — das ist die unbestrittene und unbestreitbare Voraussetzung. Da zeigen sich denn sofort zweierlei Wesenheiten, die zwar untrennbar vereinigt, aber dennoch grundverschieden sind. Die Körper sind zusammengesetzte und zusammenhaftende Wesen; allein ihr Zusammenhang liegt schon nicht mehr in ihrer Wesenheit. Sie sind ebensogut in's Unendliche theilbar, also nicht zusammenhangend; ihr Zusammenhalt ist also

265652

von Demjenigen, was ihre Körperlichkeit ausmacht, verschieden, von anderer Beschaffenheit und von ganz anderer Herkunft.

Die Verschiedenheit dessen, was wir die Körperlichkeit der Körper nennen, und dessen, was deren Zusammenhang ausmacht, wird um so auffälliger, wenn man bedenkt, dass dieser Zusammenhang der Körpertheile eines jeden Einzelkörpers garnicht auf diese Theile allein beschränkt bleibt, sondern alle Körper der Welt gleichzeitig erfasst, dermassen erfasst, dass sie alle gerne zusammenkommen möchten — einer zum andern sich hinbewegt, einer dem andern zustrebt und mit demselben Verbindung sucht. Dieses Streben der Körper und der Körpertheile nach Vereinigung erscheint uns als etwas durchaus Verschiedenes, verglichen mit Demjenigen, was die Körperlichkeit der Körper selbst ausmacht — wir erblicken in Beidem den ersten und diametralen Gegensatz von Stoff und Kraft.

Was der die Körperlichkeit ausmachende Stoff sei, ist schwer zu sagen, denn eine jede diesbetreffende Frage pflegen wir mit Kräften und Eigenschaften der Stoffe zu beantworten. Diese Kräfte und Eigenschaften bedeuten aber dasselbe, denn diese Eigenschaften sind nichts weiter als die Wirkungsweisen der Kräfte. Nach dem Stoffe suchend, werden wir immer wieder auf die Kraft hingewiesen. Was die Kraft sei, lässt sich schon weit leichter bestimmen; denn die Kräfte unterscheiden wir nach ihren, vor unseren Augen sich vollziehenden Wirkungsweisen.

Stoff löst sich auf in Stoff, Kraft setzt sich um in Kraft, derart, dass schliesslich nur noch sehr wenige Stoffe und sehr wenige Kräfte übrig bleiben, die für uns nicht mehr auflösbar und umsetzbar erscheinen. Während nun aber

der Stoff in dieser seiner Dunkelheit und Undefinirbarkeit verharret, können wir die Kräfte in mehrere streng geschiedene Arten unterbringen, wodurch das qualitative Wesen der Einzelkraft für die Erkenntniss schon hinlänglich differenzirt erscheint.

Vom Stoff wissen wir nur, dass er theil- und auflösbar sei. Die Atome, in welche der Stoff aufgelöst gedacht wird und gedacht werden muss, haben nichts Stoffliches mehr an sich, denn ein stoffliches Atom ist zwar in der Naturwissenschaft eine sehr nothwendige und verwendbare Hypothese, begrifflich aber ein Unding, ein Widerspruch in sich selbst. Das Atom ist ein Kraftpunkt. Wie aber die Kraft zu Stoff werden könne, ist nicht allzuschwer begreiflich zu machen. Ein gewisses Etwas ist so ein Kraftpunct jedenfalls; er ist etwas Widerständiges, Resistentes. Das Stoffatom kann aber auch absolut nicht mehr und nichts anderes bedeuten; sollte dasselbe thatsächlich etwas körperlich Compactes und Consistentes sein, so wäre es damit auch schon etwas Theilbares und kein Atom mehr.

Aus einem Widerständigen kann aber ein Festes und Beständliches werden. Es brauchen nur zwei solcher Atome sich zu vereinigen und aus einem blossen Widerständigen ist ein Beständliches, aus einem bloss Resistenten ist ein Consistentes, aus einem blossen Kraftatom ist ein Stoffatom geworden. Alles ist Kraft; auch der Stoff ist nichts weiter als beständlich, consistent, fest und compact gewordene Kraft. Die Kraft ist das Uranfängliche, sie hat Alles hervorgebracht und geschaffen, und ihre erstgeschaffene Wesenheit war der Stoff.

Dieser Stoff nun bedeutete stets die Wand, durch welche selbst die besten Köpfe sich nicht hindurchdenken und hin-

durcharbeiten und darum zur wahren Einheitphilosophie nicht durchdringen konnten. Das ist's, was wir zu Anfang als „aus Zwei Eins machen und mit dem Kopf durch die Wand dringen“ bezeichneten. Leugnen, was man nicht erklären kann, und an die Stelle der wirklichen Thatsachen speculative Ideen setzen wollen, das lässt sich Wirklichkeit und Wissenschaft nicht mehr gefallen.

Aus Zwei Eins machen hat aber eine noch viel weiter gehende Bedeutung. Es giebt zweierlei Arten von Wissenschaften, die exacten und die philosophischen Wissenschaften, oder die Wissenschaft der Thatsachen und die Wissenschaft der Gedanken. Beide haben selten oder nie einander verstehen und mit einander sich verständigen gekonnt. Der Philosophie ist daraus kein Nutzen erwachsen; die Welt hat, und mit Recht, stets für die exacten, an die Thatsachen des Bestehens und Geschehens anknüpfenden Wissenschaften Partei genommen.

Aber auch in der Philosophie selbst laufen zwei widersprechliche Richtungen neben einander her: Realismus und Idealismus; besser noch bezeichnet als Objectivitäts- und Subjectivitätsphilosophie. Zu einem wahren Realismus und Idealismus hat es die Philosophie überhaupt noch nicht gebracht. Dieser Gegensatz läuft zumeist auf den unerquicklichen Streit des Mittelalters um die Allgemeinbegriffe „Universalien“ hinaus. Kommen diese Allgemeinbegriffe vor oder nach den Dingen („universalia ante rem“ oder „post rem“); d. h. sind diese Allgemeinbegriffe eine ursprüngliche, von den Dingen völlig unabhängige Thatsache, dem Geiste vor aller Dinglichkeit ein- und angeboren, oder sind sie erst vom Geiste nach dem Vorgange und Vorbilde der Dinglichkeit selbstständig gebildet? — Dass diese Allgemeinbegriffe

von dem Begriffsvermögen völlig unabhängig, in das Wesen der Dinge selbst zu verlegen seien („universalia in re“), hat bis jetzt niemand ernstlich in Betracht genommen. Die Welt war bisher allen Philosophen nicht gut genug.

Wo wir nun auch die Allgemeinbegriffe suchen mögen — Dingliches und Begriffliches bleibt als für sich seiende, unbestreitbare Thatsache bestehen. Ding und Begriff bilden darum Ausgangspuncte zu besonderer und gesonderter Weltbetrachtung und führen damit zu selbstständigen Gedankensystemen, welche wir als „Wissenschaft des Weltgedankens und Wissenschaft der Gedankenwelt“ behandelt und bezeichnet haben. Es sind das zwei gesonderte Wissenschaften, die einer Verschmelzung zu einem einheitlichen Ganzen noch gewärtig bleiben. Aus Zweien Eins zu machen ist eine der Hauptaufgaben aller Philosophie.

Den ersten Gang durch das grosse Gebiet des Weltganzen hat die vorliegende „Wissenschaft der Krafteinheit“ vollbracht. Nicht etwa indem die Vielheit der Dinge und Thatsachen hinweggeläugnet oder hinweggedeutet und an ihre Stelle einheitliche Substrate und transcendente Gedankensublimate gesetzt wurden: sondern, indem der Versuch gemacht worden ist, die Vielheit auf ihr einheitliches Princip zurückzuführen und als ein Ganzes, als die Einheit in der Vielheit zu fassen und darzustellen. Mit diesem Versuche ist aber eine doppelte Versöhnung der Zweiheit angebahnt: Die Versöhnung der exacten Wissenschaften mit den philosophischen; gleichzeitig aber ist die Doppelform der philosophischen Wissenschaft selbst — Weltgedanke und Gedankenwelt, dingliche und begriffliche Welt, Realismus und Idealismus — auf einheitlichen Grund gestellt worden.

Freilich ist durch diese Wissenschaft der Krafteinheit das Werk der Einheitsphilosophie noch nicht vollendet. Der erkennende Geist hat durch alle Gegensätze und Widersprüche sich hindurchgearbeitet und diese zur Einheit verglichen und verklärt. Da besinnt er sich denn plötzlich auf sich selbst. Wie steht es denn um den Geist der Erkenntniss selbst, welche diesen Einigungsversuch gemacht und vollbracht hat? Bleibt der Geist denn ausserhalb der Welteinheit als für sich seiende, aller Vereinigung widerstrebende Wesenheit bestehen? Da hätten wir ja doch wieder die allerschönste Zweiheit, die noch der Ausgleichung harret!

Nun ist ja durch die Wissenschaft der Krafteinheit hinlänglich erwiesen, dass dieser Geist, lediglich als Kraft betrachtet, sich widerstands- und rückstandslos in das Wesen der Welteinheit einfügt. Allein indem der erkennende Geist sich auf sich selbst besinnet und auf sich selbst reflectirt, gelangt er zu der Erkenntniss, dass er ein selbstständiges, spontanes, freithätiges Wesen ist, das eigne Initiative besitzt, in seiner eigenen, selbstgeschaffenen Welt lebt und wirkt — Natur und Geist stehen einander noch unvermittelt gegenüber und die Frage, wie beide als Einheit zu fassen seien, bleibt vorläufig, bis eine „Wissenschaft der Geisteseinheit" dieselbe hinlänglich und befriedigend beantwortet hat, noch eine offene.

Nur wissenschaftlich, systematisch und methodisch können solche Weltfragen beantwortet werden. Nur die Wissenschaft kann die Wahrheit gewährleisten. Jene versteht es, einen Satz aus dem andern abzuleiten, einen Theil auf dem andern aufzurichten und ein Gebäude auf festem Grunde herzustellen, derart, dass ein Theil den andern trägt und hält und die Ueberzeugung von der Wahrheit und Nothwendigkeit aller Einzeltheile gewährt, weil alles Einzelne vom Ganzen bezeugt und vernothwendigt wird.

Die Wahrheit aber bedingt Klarheit — Klarheit der Uebersicht und des Verständnisses; die Wahrheit wurzelt in der Ueberzeugung. Wie kann man aber überzeugt sein von der Wahrheit einer Sache, die man nicht klar erfasst hat und klar darzustellen versteht? Ich habe mich darum redlich bemüht, meinen Gegenstand klar zu fassen und verständlich auszudrücken. Möglicherweise, dass mir solches noch in erhöhtem Maasse gelungen wäre, wenn ich nicht aller Beihülfe und Hülfsmittel hätte entbehren, wenn ich nicht unter anderweitigen unsäglichen Mühen und Anstrengungen das Werk hätte bearbeiten müssen. Die wenigen Stellen, wo einschlägige Schriften benutzt wurden, sind genau bezeichnet. Hier wird nur noch zu erwähnen sein, dass einzelne Charakterschilderungen in dem Kapitel: „Aesthetische Form" S. 240 der Aesthetik von Carl Lemcke nachgebildet sind.

Wenn ich auch mit unzulänglichen Hülfsmitteln gearbeitet habe — was thut's? Was wahr ist, muss wahr bleiben! In mir aber wohnt und wirkt und waltet die unschütterliche Ueberzeugung, dass die nächste und zeitgemässe Lösung des philosophischen Problems nur in den von diesen Werken eingeschlagenen Wegen und Weisen erfolgen könne. Es gilt eine klare, mit allen exact-wissenschaftlichen Ergebnissen übereinstimmende philosophische Weltanschauung zu schaffen; es gilt alle bisher bestandenen Gegensätze auszugleichen und zu versöhnen — den Gegensatz zwischen Sein und Denken, zwischen exacter und philosophischer Wissenschaft, zwischen Sinn und Geist, zwischen theoretischem und praktischem Leben, zwischen

Realismus und Idealismus, zwischen Alterthum und Neuzeit — einen Lösungsversuch für solche Aufgaben haben die früheren und die nachfolgenden Darstellungen unternommen.

Inhaltsangabe.

Der historische Monismus.

Seite

A. Weltgedanke und Gedankenwelt 3

1. Weltflucht der neueren Philosophie. — 2. Dingliche und begriffliche Welt.

B. Dualismus 9

3. Wissen und Welt. — 4. Wissen und Ich.

Erstes Kapitel.

Der Monismus des immanenten Wesens.

I. Der Einheitsgedanke als Atom und Monade 14

1. Das Atom in der antiken und neueren Philosophie. — 2. Das materielle Atom. — 3. Das Atom als Monas. — 4. Die Leibnitz'sche Monade. — 5. Die Herbart'sche Monas.

II. Der Einheitsgedanke als Substanz und Idee 23

6. Die Seinseinheit des Parmenides. — 7. Die Substanzeinheit des Spinoza. — 8. Die Ousia des Aristoteles. — 9. Die Idee des Plato.

Die Philosophie des Mittelalters.

10. Die religiöse Einheitsphilosophie der Scholastik. — 11. Die religiöse Einheitsphilosophie der Mystik.

Zweites Kapitel.

Der Monismus des transcendenten Gedankens.

III. Der Einheitsgedanke als denkendes Ich 41

1. Die Einheitsphilosophie in Decart's Schule. — 2. Die Einheitsphilosophie Berkeley's. — 3. Monistisches in Skeptik und Kritik. — 4. Die Ich-Einheit Fichte's. — 5. Fichte's spätere Einheitsphilosophie.

Seite

IV. Der Einheitsgedanke als intellectuelle Anschauung 48

6. Schelling's Identitäts-Philosophie — 7. Die Identität der Naturkräfte. — 8. Die Identität der transcendentalen Idee. — 9. Die Identität der absoluten Vernunft. — 10. Die Identität als Weltgott. — 11. Die Identität als Offenbarungsgott. — 12. Hegel's panlogistische Welteinheit. — 13. panlogistische Geisteseinheit.

Drittes Kapitel.

Der Monismus des schöpferischen Intellects.

V. Der Einheitsgedanke als das individuelle Bewusstsein . . . 74

1. Das Einheitsprincip der Individualphilosophie. — 2. Die Einheit in Schopenhauer's Weltbejahung. — 3. Die Einheit in Schopenhauer's Lebensverneinung. — 4. Seeleneinheit Benecke's. — 5. Psycho-physische Einheit Lotze's und Fechner's.

VI. Der Einheitsgedanke als das universelle Unbewusste . . . 85

6. die Welteinheit Hartmann's. — 7. Unbewusste Willens- und Vorstellungs-Einheit. — 8. Das Unbewusste als das All-Eins. — 9. Einheit des Gegensätzlichen im Weltprozess.

Ausstellungen an Hartmann's Philosophie 101

Erstes Buch.

Wissenschaft der Krafteinheit.

Erster Abschnitt.

Einheit von Stoff und Kraft.

Erstes Kapitel.

Das Atom 122

1. All-Eins. — 2. Die Kraftsubstanz. — 3. Die Atomkraft. — 4. Stoff und Kraft. — Atomenlehre. — 6. Grundwesen des Atoms. — 7. Die Allkraft als Atomkraft. — 8. Das Atom als Dynamide. — 9. DasAtom als metaphysische Wesenheit. — 10. Genesis des Atoms. — 11. Das Kraftsein als Atomsein. — 12. Seinsinhalt des Atoms.

Zweites Kapitel.

Das Element 154

1. Die Kraft als Stoff. — 2. Entstehung der Materie. —

Seite

3. Wirksamkeit der Materie. — 4. Stoffgleichheit. — 5. Uratom und Körperatom. — 6. Der Elementarstoff.

Drittes Kapitel.

Die Weltmaterie.

A. Am Himmel 169

1. Die Consistenz der Materie. — 2. Die Consistenz als Schwere. — 3. der Mechanismus des Himmels. — 4. Die Kant-Laplace'sche Theorie. — 5. Das Weltgebäude unter atomistischer Betrachtung. — 6. Centralisation. — 7. Dauer im Wechsel. — 8. Kraftumsatz. — 9. Kraftausstrahlung. — 10. Primogenitur.

B. Auf Erden 189

1. Die Weltmission planetarischer Körper. — 2. Urzeugung. — 3. Versteinerungen. — 4. Eiszeit. — 5. Naturzucht. — 6. Das Thier. — 7. Sinn und Trieb. — 8. Intelligenz. — 9. Hand und Intelligenz. — 10. Werkzeugbildung und Bildungswerkzeug.

C. Im Menschen 210

1. Gattungserhaltung in Liebe. — 2. Gattungserhaltung in Recht und Gesetz. — 3. Natur- und Rechtsgemeinschaft. — 4. Sittliche Gemeinschaft. — 5. Natur- und Sittenwissenschaft. — 6. Religionsgemeinschaft. — 7. Religion und Philosophie. — 8. Theologische und philosophische Wissenschaft. — 9. Das Wissen vom Wissen. — 10. Sein und Wissen.

Zweiter Abschnitt.

Einheit des Innern und des Aeussern.

Erstes Kapitel.

Die mechanisch-mathematische Form.

Eintheilung 227

1. Formstreben. — 2. Urform. — 3. Umsatz der Kraft in Form. — 4. Krystallisation. — 5. Krystall und Kugel. — 6. Rückblick.

Zweites Kapitel.

Organische Form.

A. In der Pflanzenwelt 242

1. Uebergangsformen. — 2. Das Atom als Organ. — 3. Was ist Organ? — 4. Alles ist Organ. — 5. Mechanis-

Seite

men und Organismen. — 6. Die Pflanzenform. — 7. Die Baumform. — 8. Die Einzelform in der Allform. — 9. Stufengang der Formentwicklung. — 10. Darwinistische Formentwicklung. — 11. Die Natur als Kunstgärtnerin.

B. In der Thierwelt 263

1. Formbildung im quadrupedaten Stande. — 2. Die Thierform. — 3. Formale Abstufung der Thierform. — 4. Formübergänge. — 5. Generative Formbildung. — 6. Thierform und Darwinismus. — 7. Alma mater.

C. In der Menschenwelt 279

1. Menschen- und Thierform. — 2. Verticalform. — 3. Hand und Verticalform. — 4. Hand und Intellect. — 5. Werkzeugform. — 6. Bewusste Formentwicklung. — 7. Formale Bewusstseinsentwicklung. — 8. Sprachbildung. — 9. Formvollendung.

Drittes Kapitel.

Aesthetische Form.

A Pflanzen- und Thierschönheit 290

1. Die Idealität. — 2. Die Normalform. — 3. Die Idealform. — 4. Elemente des Schönen. — 5. Das Schöne in der Allbetrachtung. — 6. Das Schöne in der Einzelbetrachtung. — 7. Das Schöne in der organischen Form. — 8. Pflanzenschönheit. — 9. Thierschönheit. — 10. Elementarform der Thierschönheit. — 11. Ausgebildetere Form der Thierschönheit. — 12. Schönheit des Vogels. — 13. Schönheit des Säugethiers. — 14. Höchste Thierschönheit.

B. Menschenschönheit 323

1. Elementare menschliche Schönheit. — 2. Proportionalität menschlicher Körpertheile. — 3. Rythmus der Linien. — 4. Verhalten der Hand zur Schönheit des Körpers. — 5. Schönheit des Menschenhauptes. — 6. Schönheit des Menschenkörpers. — 7. Männliche und weibliche Schönheit.

C. Weltschönheit 332

1. Der Mikrokosmus. — 2. Der Makrokosmus. — 3. Der Kosmos als Kunst. — 4. Die Schönheit als Scheinheit. — 5. Scheinheit als Intellectualität. — 6. Intellectualität als Sensualität. — 7. Erscheinung und Wesen.

Seite

Dritter Abschnitt.

Einheit der Erscheinung und des Wesens.

Erstes Kapitel.

Der Urgrund.

Eintheilung 341

1. Grund und Wesen. — 2. Grund und Wesen nach Hegel. — 3. Wesen des Grundes. — 4. Arten des Grundes. — 5. Grund der Vielheit. — 6. Der einheitliche Grund. — 7. Das Ganze als Grund des Einzelnen.

Zweites Kapitel.

Die Ursache.

A. Chemisch-physikalische Ursächlichkeit 361

1. Grund und Ursache. — 2. Realität des Ursachenverhältnisses. — 3. Hume's Causalitätsbegriff. — 4. Causalität und Naturwissenschaft. — 5. Einheit von Ursache und Wirkung. — 6. Kant's Causalitätsbegriff. — 7. Verhältniss der Causalität zu Raum und Zeit. — 8. Verhältniss der Causalität zu den Kategorien. — 9. Schopenhauer's Lehre von Grund und Ursache. — 10. Arten der Ursachen. — 11. Die chemisch-physikalischen Ursachen. — 12. Prima causa. — 13. Prima movens. — 14. Das Atom als prima causa.

B. Vegetativ-animalische Ursächlichkeit 388

1. Der Typus. — 2. Entstehen der Typen. — 3. Vielheit der Typen. — 4. Uebergang der Animalität zur Intellectualität.

C. Intellectuell-moralische Ursächlichkeit 393

1. Die Reize. — 2. Unterscheidung. — 3. Arten der Unterscheidung. — 4. Intellectuelle Unterscheidung. — 5. Moral-Unterscheidung. — 6. Entstand der moralischen Unterscheidung. — 7. Thatsachen des Bewusstseins. — 8. Schöpferworte des Bewusstseins. — 9. Bewusstseinseinheit. — 10. Bewusstseinsinhalt. — 11. Wille und That. — 12. Moral und Gewissen. — 13. Der freie Wille. — 14. Sitte und Sittlichkeit in der Gesellschaft. — 15. Sitte und Sittlichkeit in der Familie. — 16. Sitte und Sittlichkeit in Recht und Staat. — 17. Der Zukunftsstaat. — 18. Das Vaterland.

Drittes Kapitel.

Die Urkraft.

A. Kraft der Belebung 429

1. Eintheilung und Ueberleitung. — 2. Die Kraft der Ver-

Seite

einigung. — 3. Die Kraft der Verschmelzung. — 4. Physik und Chemie. — 5. Kraft der Belebung. — 6. Der Keim. — 7. Die Function. — 8. Preyer's Functionslehre. — 9. Atomistische Function. — 10. Assimilation. — 11. Entwicklungsstadien. — 12. Verhalten der Assimilation zur Function. — 13. Individuation. — 14. Artbildung. — 15. Organisirung.

B. Kraft der Beseelung 463

1. Körperliches und Geistiges. — 2. Empfindung des polydynamen Körpers. — 5. Was ist Empfindung? — 4. Nervensystem und Sinneswerkzeug. — 5. Elemente der Empfindung. — 6. Aeusseres und inneres Empfindungsleben. — 7. Urempfindung. — 8. Vergeistigte Empfindung. — 9. Erkenntniss- und Gefühlsvermögen. — 10. Gefühlstact des Wahren und Guten. — 11. Gefühlstact des Schönen. — 12. Ideal des Schönen. — 13. Ideal des Guten.

C. Kraft der Vergeistigung 489

1. Der Kunstgeist. — 2. Geist der Sittlichkeit. — 3. Geist der Erkenntniss. — 4. Können und Erkennen. — 5. Der befreite Geist. — 6. Willensfreiheit. — 7. Die unbewusste Kraft und das Unbewusste Hartmann's. — 8. Wille, Vorstellung und Zweck im Unbewussten. — 9. Zeit, Ort und Individualgeist im Unbewussten. — 10. Phänomenalität des Unbewussten. — 11. Phänomenalität des Bewusstseins nach Hartmann. — 12. Realität des Bewusstseins. — 13. Die Kraft und das Unbewusste. — 14. Bewusstsein in Wille und Vorstellung. — 15. Kraft und Geist. — 16. Individualgeist und Universalgeist. — 17. Geist der Kraft und Kraft des Geistes. — 18. Krafteinheit und Geisteseinheit.

Der historische Monismus.

A. Weltgedanke und Gedankenwelt.

1. Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt, sonst auch als Realismus und Idealismus bezeichnet, sind zwei getrennte Wissenschaften, welche sich nicht zusammen in Eins verarbeiten lassen, mag man diese Wissenschaften auch drehen und wenden, wie man wolle. Der Weltgedanke lässt sich nicht mit der Gedankenwelt, die Gedankenwelt nicht mit dem Weltgedanken bis zur völligen Auflösung des einen Wissensbestandes in den andern verschmelzen, und nach einem jeden Versuche einer solchen Verschmelzung geriethen die beiden entgegengesetzten Bestandtheile derartig in Unruhe und Widerstreit, dass sie sich alsbald wieder trennten, um wie gute Kameraden in gleichem Schritt und Tritt neben einander her, den Geschichtsverlauf hindurch zu marschiren.

Wir nannten diese beiden philosophischen Wissensbestände Weltgedanke und Gedankenwelt, in der Schulphilosophie waren hierfür andere Bezeichnungen im Gebrauche: Das Objective und Subjective, das Seiende und Denkende, das Reale und Ideale. Wir lassen diese Bezeichnungen ja gerne als auf die gleichen Gegensätze hindeutende Wissensrichtungen gelten; allein als gleichwerthige Ersatzworte und Begriffe für die von uns eingeführten können wir sie nicht betrachten, da sie uns ja nur als die Einzelgedanken und deren Bezeichnungen dienen, in welche die

Systeme des Weltgedankens und der Gedankenwelt nebeneinander sich hinbreiten, nacheinander sich fortspinnen und übereinander sich aufbauen.

Was ist diese objective und was ist diese subjective Welt? Die objective ist die Welt der Dinge mit ihren Stoffen und Formen, die in allen den Beschaffenheiten, worin sie sich gleichen und unterscheiden, zu Arten und Gattungen sich herausbilden, die dann in ihrem an und für sich seienden Bestande und in ihren für einander seienden Einwirkungen und Beziehungen zu einem Naturganzen sich zusammenschliessen. — Die subjective Welt ist die Welt der Begriffe mit ihren sinnlichen Wahrnehmungen und geistigen Vorstellungen, an welchen wir eine, die Negation unmittelbar an sich tragende, feste Position gewinnen, mittels deren wir zur Findung des Urtheils gelangen. Dieses Urtheil selbst ist die Bestimmung, welche mit Zuhülfenahme ihrer Beziehung uns den Schluss vorbereitet und vermittelt.

Diese objective und subjective, diese Welt der Dinge und Begriffe sind gewiss nicht eines und dasselbe, und doch deuten sie beide auf Eins. Vergessen wir nicht, dass wir uns innerhalb der reinen Gedankenwelt und Gedanken-Wissenschaft bewegen, welche die wirkliche Welt mit ihren, zu einem Naturganzen sich aufbauenden Stoffen, Formen und Dingen ausserhalb für eine ganz andere, nämlich für die exacte Wissenschaft, stehen und bestehen lässt. Alle Anstrengungen waren bisher völlig vergeblich, die äussere Welt in das innere Gedankenleben herein zu nehmen, — die Welt in lauter Gedanken aufzulösen und dieses Gedankensublimat als die eigentliche, alleingültige Weltsubstanz ausgeben zu wollen.

Einen solchen Absolutismus der Gedankenherrschaft aber hat die Philosophie bisher sich immer angemasst. In der antiken Philosophie war diese Denkgewaltsamkeit noch zu übersehen und zu ertragen Diese Philosophie war von der Aussenwelt ausgegangen, behielt stets das Augenmerk auf die Aussenwelt gerichtet und wusste zwischen Naturwissenschaften und Philosophie noch gar nicht recht zu unterscheiden. Das änderte sich mit der neueren Philosophie von Grund aus. Die Philosophie hatte sich losgesagt von der Aussenwelt, der sie nicht mehr Geltung und Bedeutung lassen wollte, als der reine, bloss aus sich selbst schöpfende Gedanke ihr zuzubilligen sich gemüssigt sah; der sie alle reale Existenz, wenn sie dieselbe vor dem Richterstuhle des urtheilenden Verstandes nicht erweisen konnte, absprach; — die Philosophie hatte in der Gedankenwelt ständigen Aufenthalt genommen und liess den Weltgedanken nur in so weit an sich herantreten, als er sich in diese Gedankenwelt zu schicken und zu finden wusste.

Die gesammte neuere Philosophie — und wenn sie es auch nicht Wort haben will und mit aller Macht sich dagegen sträubt — ist bis auf Schopenhauer und Hartmann herab Akosmismus; freilich zumeist nicht im Sinne gänzlicher Weltleugnung, wohl aber im Sinne der Weltabgewandtheit und Weltflucht, welche der Aussenwelt über ihre Lehrmeinung hinaus keine reale und objective Existenz zugestehen will. Die Welt aber waltet und wirkt in alle Ewigkeit weiter als wirkliches, aussergedankliches Dasein, als von aller Philosophie unabhängiges und unberührtes Wesen, als selbstständiger Gegenstand der Forschung und der exacten Wissenschaft und kümmert sich nicht im geringsten um die Gedankenkunst des Philosophen, selbst wenn auch sein Weltbild das denkbar getreueste wäre; gleichwie der Gegenstand stets bleibt, was er ist, wenn ihn die Kunst auch peinlich genau nachzubilden verstanden hat.

2. Ding und Begriff sind in der reinen Gedankenwissenschaft nicht etwa nur aus einer Quelle entsprungen, sondern sie sind, so ganz im allgemeinen gefasst und genommen, einander noch völlig gleich. Das Ding im allgemeinen ist gleich seinem Begriffe, der Begriff im allgemeinen ist gleich dem Dinge, beziehungsweise dem Gegenstande, dessen Begriff er ist. Das Ding ist ein räumlich-

zeitliches Wesen, welches die mannigfaltigsten Entwicklungen durchgemacht, Gestalten angenommen und Beziehungen angeknüpft hat. Das Ding entwickelt sich in seinem Fortgange infolge dessen zu einer dinglichen Welt oder Natur. — Der Begriff dagegen ist weder räumlich noch zeitlich. Durch den Verkehr mit den Dingen empfängt derselbe die mannigfaltigsten Erweiterungen und Bereicherungen; durch Auseinanderlegung seiner Momente im Urtheile, sowie durch die Beziehungen auf sich selbst im Schlusse, gelangt er zur Einheit und Klarheit. Der Begriff bildet sich zu einer Welt aus mit demselben Material, wie die dingliche Welt, nur mit dem Unterschiede, dass der Begriffswelt die räumlich-zeitliche Beziehung fehlt. Freilich ist dieser Unterschied ein so grosser und durchgreifender, dass in ihrem Entwicklungsgange beide Welten immer weiter auseinandergeführt werden, wenn ihre Entwicklungsstufen auch in völlig analoger Weise neben und über einander sich aufbauen.

Die Welt des Seienden und die Welt des Denkenden, Kosmos und Vernunft sind, wie die beiden vorerwähnten Welten, ebenso nahe verwandt als grundverschieden. Natur und Schluss, das will bedeuten und besagen, die erschlossene Natur, bilden in ihrer Verschmelzung, indem der Blick immer wieder zuerst der Aussenwelt sich zukehrt, ein Ganzes oder besser das Ganze, welches auf der ersten Stufe seines seienden Bestandes, vermöge und vermittels des planmässigen und allzeit unverbrüchlichen Zusammenwirkens seiner Theile einen Mechanismus darstellt; freilich einen Mechanismus ganz eigner Art, welcher nicht etwa so von aussen her durch ein besonderes Triebwerk, sondern durch eine immanente, schon den kleinsten Stofftheilchen innewohnende Kraft in Bewegung gesetzt wird, — eine Kraft, welche zureicht, nicht nur den Mechanismus zu bewegen, sondern auch zu erzeugen, durch Assimilation ihm stets die zur Entfaltung und Gestaltung nöthigen Stoffe zuzuführen und durch Regeneration für seinen steten

Vollbestand und Fortbestand Sorge zu tragen. Durch diese stets nach aussen gekehrte Kraft seines Innern zeigt sich der Mechanismus als Organismus voll Leben und Wirksamkeit, voll schöner Zweckmässigkeit und zweckmässiger Schönheit, und da der Organismus das Allganze umfasst, dessen Theile aus lauter Einzelmechanismen und -Organismen bestehen, so zeigt sich dieser Organismus als Kosmos.

Was im Seienden der Begriff des Ganzen, das bedeutet im Denkenden der Begriff des Allgemeinen. Das Allgemeine ist das im Ganzen angeschaute, für jede denkende Betrachtung Gemeinsame. An und für sich genommen ist das Allgemeine gerade das Besondere, von jeder denkenden Betrachtung in gleicher Weise Hervorgehobene; und diese Anschauung des Besonderen im Allgemeinen und des Allgemeinen im Besonderen bedeutet jenen Zustand unseres Denkvermögens, welchen wir Erkenntniss nennen. — Das Allgemeine der Erkenntniss ist in seiner reinen Position die reine Indifferenz; getrieben durch die Negation des Besonderen wird die Erkenntniss differenzirt. So lange nämlich die Erkenntniss lediglich allgemeiner Art ist, welche nur die Position der Sache behauptet, ist sie noch nicht zur Unterscheidung gelangt und noch völlig indifferent; allein gerade mit dieser Behauptung ist gleichzeitig die Erkenntniss ausgesprochen, dass die Position auch die Negation, das Allgemeine auch das Besondere, die Indifferenz auch die Differenz sei — damit ist die Erkenntniss urtheilsfähig geworden und zu Verstand gekommen.

Der Verstand erschliesst uns die Einsicht, sowohl in die Welt des Seins, als auch des Denkens. Ist diese damit erschlossen, so ist sie damit doch noch nicht beschlossen. Sind wir aber einmal zu der Einsicht gelangt, dass alle Gegensätze in unserem Erkennen sich decken und lösen, indem sie in ihren Bestimmungen und Beziehungen sich dahin einigen, dass eine jede Bestimmung für sich zugleich die Beziehung auf alles Sein der Welt ausdrückt, — sind

wir einmal zu der Einsicht gelangt, dass Alles in der Welt auch wirklich so ist, wie es sich darstellt, weil es vermöge seiner Bestimmungen und Beziehungen gar nicht anders sein kann: so haben wir uns von der Wahrheit und Wahrhaftigkeit unserer Erkenntniss überzeugt, und von diesem Augenblicke an ist die Vernunft in ihre Herrscherrechte eingetreten, hat vom Gesammtgebiete der Wahrheit und Wahrhaftigkeit unserer Erkenntniss Besitz ergriffen, den sie sich fortan nicht mehr will streitig machen lassen.

In Kosmos und Vernunft haben Objectives und Subjectives, Seiendes und Denkendes zwar noch nicht ihre höchste Vollendung, wohl aber den höchsten Grad der Selbstständigkeit erlangt. Dass diese sich völlig von einander getrennt und zu unausgleichbaren Gegensätzen gestaltet hätten, wird wohl niemand behaupten wollen. Jeder ahnt und fühlt, dass der Kosmos die Vernunft im Objectiven und Seienden, die Vernunft der Kosmos im Subjectiven und Denkenden sei, dass Weltvernunft und Vernunftwelt nur durch ihre Materien, aber nicht durch ihre Formen unterschieden seien, dass die Weltvernunft sich aus physischem, die Vernunftwelt sich aus geistigem Material aufbaue. Allein das genügt dem Denken nicht, es möchte gern das Seiende und Denkende auf völlig identische und constante Ausdrucksformen bringen, solche Ausdrucksformen, welche das wandellose Wesen beider vorstellig zu machen geeignet seien. Das wäre jedoch erst dann thunlich, wenn das unruhige und unstete Seiende und Denkende zum festen und wandellosen Realen und Idealen hervor- und emporgebildet würde.

Immer ist es das Aeussere, das Objective, das Seiende, das Reale, worauf zunächst der geistige Blick, von dem Auge als Wegweiser bedient, gerichtet ist, bis beider Blick, gesättigt von der Aussenwelt, auf sich selbst hin- und zurückgewiesen, der Betrachtung der innern Welt sich zuwendet. Der Gedanke nun, welcher, und zwar zunächst auf dem Gebiete des Realen, die Einheit und Wandellosigkeit von Sein und Denken ausdrücken will, ist die Substanz, diese,

von ihren Accidenzen angekündigt, giebt sich als rein objective, ruhige, constante und unabänderliche Seinseinheit zu erkennen. Solche wahre Realität in Form der wahren Idealität bildet das Wesen des Realismus, welcher uns alle Wirklichkeit in aller ihrer Vollkommenheit vorstellig zu machen beflissen ist. Das ist der höchste Weltgedanke, in welchen alles Objective, alles Seiende und alles Reale ausmündet.

Der Gedanke dagegen, welcher auf dem Gebiete des Idealen die Einheit und Wandellosigkeit von Sein und Denken ausdrücken will, ist die allgemeine Synthesis, jene „synthetische Einheit der Apperception", wie sie Kant nennt, das bedeutet jene Einheit des unendlich Mannigfaltigen, welche, durch ihre Analysis angekündigt, im Gegensatze zum Sein als die festgeschlossene, systematische Wissenseinheit sich zu erkennen giebt. In dieser Wissenseinheit haben wir die wahre Subjectivität in Form der wahren Objectivität, deren Vereinigung das Wesen des wahren Idealismus ausmacht. Dieser Idealismus ist es nun, welcher uns die Wahrheit alles Seins in aller ihrer Nothwendigkeit vorstellig zu machen trachtet, worin wir das höchste Ideal der Gedankenwelt zu erblicken und gleichzeitig auch die höchste Vollendung der Begriffs- und der Vernunftwelt anzuerkennen haben.

B. Der Dualismus.

3. Das bisher Gesagte war die „Recapitulation" dessen, was in den beiden Theilen der „Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt" des Weiteren und Breiteren ausgeführt worden war. Wir haben diese Wiederholung für nöthig erachtet, einestheils um der vielfach bemängelten Ausdrucksweise „Weltgedanke und Gedankenwelt" willen. Wie hätten wir uns anderer Bezeichnungen bedienen dürfen, da doch die gesammten philosophisch-technischen Ausdrucksformen uns keine genaueren und umfassenderen boten, da doch alle anderen, welche ihre Stelle hätten vertreten sollen, bereits

als untergeordnete Ausdrucksformen Verwendung gefunden hatten, da endlich uns gerade diese Bezeichnungen, wie jeder sofort erkennen wird, durch die Consequenz des Denkens geradezu aufgezwungen worden waren. — Anderntheils und hauptsächlich deshalb waren diese Recapitulationen nothwendig, weil durch dieselben zur Vollendung des ganzen Systems der Fort- und Uebergang gewonnen werden sollte.

„Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt" — wie viel Wahrheit und Weisheit man auch in diese Wissenschaft hineinverlegen möge, so kann dieselbe doch volle Befriedigung nicht bieten — sie hat den bösen Feind und Todbringer aller Philosophie, sie hat den Dualismus noch nicht überwunden Wo dieser Dualismus noch waltet, da hat der Teufel sein Spiel, der uns keine Ruhe lässt, der den Zwiespalt bringt in alle unsere Erkenntniss und schliesslich gar an aller Wahrheit zweifeln und verzweifeln lässt.

Dieser Dualismus macht sich aber in doppelter Gestalt geltend. Nicht etwa — wie hervorgehoben werden muss — zwischen Weltgedanke und Gedankenwelt selbst, — diese gehen so friedlich und einträchtig neben einander her, wie Ding und Begriff, wie Denken und Gedachtes, wie Sein und Wissen, wie die Wirklichkeit ausser uns in Uebereinstimmung mit der Wahrheit in uns; diese Gegensätze sind zwar nicht Eins, aber sie sind einig und nicht das Gesetztsein, sondern das Aufgehobensein aller Zwiefältigkeit und Zwiespältigkeit. Der Dualismus, welchen unsere Wissenschaft hervorruft, ist ein doppelter: erstlich der Dualismus von Wissenschaft und Welt, zweitens der Dualismus von Wissenschaft und denkendem Subject.

Wir haben eine Wissenschaft des Weltgedankens; allein die Welt bleibt daneben in voller Integrität, als der Schauplatz alles Bestehens und Geschehens, als der Gegensatz zu aller gelehrten Forschung und hundertfältig verschiedener wissenschaftlicher Darstellung, bestehen Wer sagt uns denn, dass die wirkliche Welt unseren Weltgedanken gutheisst? Wir haben uns zwar redlich bemüht, diese Wissenschaft und diese Welt möglichst in Uebereinstimmung zu bringen, um nur

keinen Widerspruch zwischen beiden bestehen zu lassen; allein der Gegensatz beider ist doch nicht hinwegzuleugnen. Welt bleibt Welt und kümmert sich blutwenig darum, was wir von ihr und über sie denken mögen.

Von dem ältesten jonischen Hyliker bis herab zum jüngsten der modernen Spiritualisten war ein jeder der Meinung, dass die Welt in seinen Gedanken aufgelöst und aufgegangen und auch die denkende Persönlichkeit, der Urheber dieser Philosophie, in diese Weltauflösung mit aufgenommen, versenkt und versunken sei. Sie dachten sich ihre philosophischen Analysen, Intuitionen und Sublimationen durchaus nicht in anderer Weise, wie die chemische Kunst ihre Vornahmen, wenn sie die Dinge in ihre Ur- und Grundbestandtheile auflöst.

War nun aber zwischen der philosophischen und der nichtphilosophischen Weltbetrachtung eine Uebereinstimmung nicht zu gewinnen, so sollte jederzeit die nichtphilosophische Weltbetrachtung in Irrthümern sich bewegen. Da hiess es stets, die nichtphilosophische Weltbetrachtung muss nach der philosophischen modificirt und rectificirt werden, oder alles unser Erkennen und Wissen ist nur rein relativer und subjectiver Art, oder, wir können vom Ding an sich gar nichts wissen, oder, wir können von der ganzen Welt nichts wissen. Indessen ist die Welt und die Philosophie selbst über alle diese Lehrmeinungen zur Tagesordnung übergegangen, — die Continuität des Weltbestandes und des philosophischen Entwicklungsganges ist darob auch nicht auf einen einzigen Augenblick unterbrochen worden.

Allein das ist ja gerade der circulus vitiosus. Jeder Philosoph meint und muss meinen, die absolute Wahrheit entdeckt, das innerste Geheimniss des Urgrundes durchschaut, das Welträthsel gelöst und das höchste Ziel der Wahrheit und der Forschbegierde erreicht zu haben — er darf sich doch nicht selbst dementiren; es darf doch nichts ausserhalb seines Wissens und seiner Wissenschaft stehen und bestehen bleiben, was jederzeit durch sein Wesen und seine Existenz

Widerspruch erheben könnte. Wo die Zweiheit besteht, da ist die Uneinigkeit nicht zu vermeiden; Zwiefältigkeit ist gleichbedeutend mit Zwiespältigkeit. Die Philosophen waren in ihrem Rechte, wenn sie die Welt in lauter Wissensbestände und Wissenselemente aufzulösen und aufzuheben trachteten.

4. Diese Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt lässt aber noch einen andern Dualismus bestehen, den Dualismus zwischen Denkendem und Gedachtem, zwischen dem denkenden Subjecte und dem gedachten Objecte, ganz genau bezeichnet, zwischen mir und meiner Philosophie.

Diese Philosophie ist doch zunächst nur meine Philosophie. Wer sagt mir denn, dass ich das Wahre getroffen und nicht doch in den Grundanschauungen oder in den Ausführungen hier und da geirrt habe? In mir selbst habe ich kein Kriterium der Wahrheit aller Erkenntniss. Wäre ich anders organisirt, so würde ich die Dinge vielleicht auch mit ganz andern Augen anschauen. Vielleicht ist doch alle Erkenntniss nur relativer und subjectiver Art; vielleicht kann ich doch vom Dinge an sich, ja von der ganzen Welt nichts wissen. So lange der Gegensatz zwischen mir und meiner Philosophie, zwischen Ich und Welt bestehen bleibt, kann es nicht ausbleiben, dass dieser Gegensatz schliesslich auch zum Widerspruch ausartet.

Alle Philosophie findet ein Genüge nur in der Einheitsphilosophie, nur als Monismus. Gegen diesen lässt sich, selbst wenn er im Irrthum sich befinden sollte, logisch nichts einwenden. In sich selbst hat er keinen Widerspruch, denn er ist ja die reine Einheitlichkeit. Auch die Aussenwelt und ihre laienhafte oder auch exact wissenschaftliche Auffassung kann gegen einen solchen Monismus keinen Widerspruch erheben, denn er vermeint ja Alles in Eins gefasst, in seine Momente und Elemente zerlegt und in seiner wahren Beschaffenheit aufgezeigt zu haben Einem jeden von ausserhalb

herkommenden Proteste gegenüber fühlt sich der Monismus in seinem Rechte. Während er einer jeden andern Betrachtungsweise der Welt und ihrer Wesen Subjectivität und Relativität und damit Unbestimmtheit und Unsicherheit vorwirft, meint er die alleinige, absolute Betrachtungsweise und damit Wahrheit und Gewissheit erlangt zu haben.

Erstes Kapitel.

Monismus des immanenten Wesens.

I. Der Einheitsgedanke als Atomen- und Monadenlehre.

1. Jede wahre Philosophie ist Monismus, Einheitsphilosophie; jeder wahre philosophische Gedanke ist Einheitsgedanke. In der Zweiheit der Betrachtung kann es nun einmal der Philosoph nicht aushalten, kann er nicht leben und athmen. Alles sein Bestreben ist auf Einheit gerichtet, ja der Zweck aller Philosophie besteht nur darin, alles Sein, Wesen, Leben, Denken und Thun auf seinen einheitlichen Grund zurückzuführen. Wenn die ersten griechischen Hyliker und Atomisten annahmen, dass alles Sein und Denken nur aus Mischung und Bewegung der Stoffe hervorgegangen sein könne, so unterscheiden sie sich hierin nicht merklich von unseren modernen Materialisten, welche auch im Denken nur eine Molekularbewegung im Gehirn erblicken wollen.

Haben nun auch die älteren Jonier vielleicht die Frage noch nicht gestellt, wie das Denken, wie Bewusstsein und Geist aus dem Stoffe sich herausgebildet haben könnten, so doch in ganz bestimmter Form die älteren Atomisten. Die Seele ist dem Atomisten, so gut wie der Körper, ein rein stoffliches Wesen, nur mit dem Unterschiede, dass sie aus den feinsten, glattesten und rundesten und darum beweglichsten Feueratomen gewoben ist. Er kann alle sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung auch nur atomistisch und materialistisch erklären. Es ist ein die Gestalt des wahrgenommenen Körpers beibehaltender Atomencomplex, welcher

mittels des Auges in die Seele dringt und dort die Vorstellung des Körpers bildet. So ist auch der Ton nur ein Strom von Atomen, welcher sich dem Ohre mittheilt. Das Denken ist wie die Wahrnehmung und Vorstellung eine nur innerlich sich vollziehende Veränderung des Seelenkörpers. Was die Sinne nur dunkel und verworren mittheilen, das wird durch das Denken zu lichter Klarheit gebracht. Nur der denkende Verstand erforscht dasjenige, was für die Sinne zu fein ist, das reine Wesen der Dinge.

Der moderne Materialismus ist insofern besser daran, als ihm der unermessliche Fortschritt naturwissenschaftlichen Erkennens, welches dem Alterthum fehlte, zu Hülfe kommt. Allein trotzdem hat er die Principien einer monistischen Weltanschauung auf Grund consequent atomistischer und materialistischer Lehren nicht viel deutlicher und eindringlicher zu fassen und darzubieten vermocht. Der reine Materialismus ist ja eine sehr einheitliche und sehr consequente Lehrmeinung, wenn es ihm nur gelingen wollte und gelingen könnte, lediglich vermöge Vorhandenseins des Stoffes alle Wesenseigenthümlichkeit und Denkthätigkeit zu erklären. Allein sobald er seinen Stoffen und Atomen irgend eine andere Eigenschaft als ihr Vorhandensein im Raume zuschreiben will, und wenn diese Eigenschaft auch bloss auf rein mechanische Schwere und Bewegung, Mischung und Entmischung, Anziehung und Abstossung sich beschränken sollte, so ist die Einheit des Princips und Systems schon durchbrochen und ein anderes immaterielles Princip unrechtmässiger Weise eingeschmuggelt.

Will man aber nicht Kräfte aller Art hinzunehmen, so wird die Materie als jene ewig starre, unbewegliche, völlig indifferente Masse gar nicht in Fluss zu bringen sein. Zu einer monistischen Weltanschauung ist der Materialismus völlig untauglich, weil er mit jedem Erklärungsversuche zum Dualismus der Principien Stoff und Kraft greifen muss. Auch Demokrit vermag eine Weltbildung durch rein materielle Atome nur dadurch vorstellig zu machen, dass er

denselben die mannigfachste Verschiedenheit der Form und ewige Fallbewegung durch den unendlichen Raum zuschreibt.

2. Die Schwierigkeit, zu einer einheitlichen Welterklärung zu gelangen, zeigt sich schon, wenn wir auf die mannigfache Verschiedenheit in der Form der Atome rücksichtigen. Wie und wodurch sind denn die Atome zu ihrer unbegrenzten Formverschiedenheit gelangt, ohne welche Demokrit sich weder die geradlinige noch die Seiten- und Wirbelbewegung als Anfang der Weltbildung, denken kann? Aber abgesehen von dieser Lehre der Formverschiedenheit, welche Epikur schon wieder verlassen hat, muss gefragt werden, wie und wodurch sind denn die ewig trägen Atome zum Falle gekommen? Durch ihre Schwere? Schwer ist ein Körper doch nur vermöge seiner naturgesetzlichen Fallbewegung. Wer hat ihm diese mitgetheilt, wer hat ihn überhaupt in Bewegung gesetzt? Wenn ich dem Körperatom Schwere und Bewegung zuschreibe, so kann und darf ich demselben mit völlig gleicher Berechtigung auch jede andere Kraft und Eigenschaft zuschreiben, welche möglicherweise ihrerseits dem Atome die Fallbewegung mitgetheilt haben können.

Wie im Alterthum die Meinung vorgeherrscht hat, dass die Schwere des Atoms die Ursache seiner Bewegung sei, so scheinen auch die Atomisten der Neuzeit — und wer ist heute nicht Atomist? — zumeist noch in demselben Irrthume befangen zu sein. Allein die Schwere ist ja nicht Ursache der Bewegung, sondern die Bewegung ist Ursache der Schwere. Wer hat nun dem Atom diese, wie wir heute besser wissen, Centripetalkraft und Centripetalbewegung und damit auch seine Schwere und Anziehung mitgetheilt? Im Atom selbst liegt dieselbe nicht. Schon an dieser einen und elementarsten Erwägung scheitert aller atomistische Materialismus. Auf alle die andern Widersprüche, welche die Vorstellung eines materiellen Atoms wachruft, brauchen wir uns hier noch gar nicht einzulassen.

Diese Widersprüche und Schwierigkeiten häufen sich in's ungemessene, wenn man mittels der materialistischen

Weltanschauung Thatsachen des Bewusstseins und Denkens erklären soll. Mit Du Bois-Raymonds Anschauungen „über die Grenzen des Naturerkennens“, nach welchen wir nicht im Stande sein sollen die Atome zu begreifen und aus denselben und ihren Bewegungen auch nur die geringste Erscheinung des Bewusstseins zu erklären, stimmen wir auch nicht in einem einzigen Punkte überein. Herr Du Bois-Raymond mag ein grosser Naturforscher sein, allein als einen philosophischen oder auch nur als einen logischen Denker, der die Logik der Thatsachen gründlich auszubeuten und auszudeuten wüsste, hat er sich nicht erwiesen. Wir werden späterhin wohl ja noch mehrfach auf diesen Gegenstand zurückkommen müssen.

Das Atom ist für den Philosophen ein durchaus erkennbares und verständliches Ding. Und wer dasselbe begriffen hat, der wird auf dem Wege seiner Entwicklungsgeschichte auch allen den Erscheinungen des Denkens und Bewusstseins begegnen. Nur das rein und ursprünglich materielle Atom ist zu nichts, zu gar nichts zu gebrauchen, weil es alle und jede Verbindung, Bewegung und Entwicklung ausschliesst. Wie sollte uns nur diese träge und unbewegliche Masse das Allergeschwindeste und Beweglichste, das Denken, erklären können? Es mag ja richtig sein, dass mit unserem Wahrnehmen und Empfinden, mit unserem Vorstellen und Denken gewisse Atomschwingungen in den Nerven und Molekularbewegungen im Gehirne verbunden seien; allein damit sind diese geistige Funktionen ebensowenig erklärt, wie das Schreiben durch die Erklärung verständlich und fasslich geworden ist, dass man die Feder in Tinte eintauchen und damit allerlei Zeichen auf das Papier malen müsse.

Leibliche Vorgänge können geistige Funktionen nicht erklären. Die Gefühle, welche ich habe, die Gedanken, welche ich denke und am allerwenigsten das Bewusstsein, dass ich es bin, welcher alle diese Gedanken und Gefühle bethätigt, haben doch mit dem materiellen Atom und Molekül nichts gemein. Wenn wir das Atom ermächtigen, Bewegungen

zu machen, Verbindungen einzugehen, Mechanismen und Organismen zu bilden, welche in ihrem Entwicklungsgange schliesslich gar zu bewusstem und selbstbewusstem Denk- und Empfindungsvermögen gelangen: so haben wir das Atom mit Kräften ausgestattet, welche es ursprünglich nicht besass und nicht besitzen, mit welchen es, richtig betrachtet, gar keine Verbindungen und Beziehungen eingehen konnte.

Das materielle Atom ist so dürre und spröde, dass es weder eine Kraft innerlich besitzen, noch irgend eine Kraft in dasselbe hinein gelangen kann, selbst die von aussen an dasselbe herantretende Kraft könnte an seinem Bestande und seiner Natur nicht das geringste ändern, geschweige denn dasselbe zur Entwicklung vernunftbegabter Wesen treiben. Hier heisst es nicht, Eins und das Andere, sondern Eins oder das Andere. Doch davon kann auch erst weiterhin eingehender und ausführlicher die Rede sein, hier sollte nur festgestellt werden, dass die nur aus materiellen Atomen bestehende Materie zu einem monistischen Princip der Welterklärung völlig untauglich ist und darum jederzeit zum Dualismus hindrängen muss.

Gerade am Atom lässt sich am besten das Bestreben der Philosophie, zum wahren Monismus zu gelangen, erkennen und nachweisen. Bei aller monistisch-materialistischen Welterklärung handelt es sich, wegen der unendlichen Theilbarkeit der Materie, um die Erklärung des unendlich Grossen durch das unendlich Kleine. Alle Erklärung aber, selbst wenn sie Kräfte zu Hülfe nehmen muss, ist lediglich mechanische Erklärung. Was nicht mechanisch zu erklären ist, das schwebt und webt im geheimnissvollen Dunkel eines von aussen stossenden Geistes oder von Kräften, die selbst unerklärt, offenbar nichts erklären können. Nun ist aber das materiell-körperliche Atom, wie wir gesehen haben, zu jeder Welterklärung untauglich; ja das Körperatom selbst kann ohne Widerspruch nicht gedacht und erklärt werden. Als materiell-körperliches Atom bleibt es stets in's Unendliche theilbar, es ist also gar kein Atom und als das unendlich

Kleine durchaus nicht verschieden von dem unendlich Grossen. Man hat darum schon in den ältesten Zeiten das Atom in die Monade umzusetzen gesucht.

3. Als Monade, oder wie Plato sich bisweilen ausdrückt, als Henade, glaubte man das Atom über alle Eigenschaften der Materiatur hinweggehoben und dasselbe selbst zum Träger geistiger Qualitäten befähigt zu haben. Wenn man gleich Pythagoras das Weltprincip als Zahl anschaut, so wird selbstverständlich der Monas eine bedeutende, wenn nicht die erste Rolle zugestanden werden müssen. Die Lehre des Pythagoras ist zu dunkel an sich und zu unvollkommen überliefert, als dass man daraus noch die grundlegende Bedeutung der Monas festzustellen im Stande wäre. Wenn Plato seine Ideen auch als Monaden bezeichnet, so hat er hiermit die Idee doch nicht als Einheit, sondern als Einheitlichkeit vorstellig machen wollen, als das Gemeinsame im Mannigfaltigen, als das Eine im Vielen; die Monas ist darum nicht sein Princip, sondern nur eines von den Attributen seines Princips, der Idee. Erst die neuere Philosophie hat die Monadologie als Grundlage eines monistischen Systems ausgebildet.

Als der Vater aller Monadologie darf Giordano Bruno bezeichnet werden. Weit über seine Zeit, fast möchte man sagen, auch unsere Zeit hinaus, hat er das Wahre erkannt oder vielmehr geahnt. Er hat bereits unter Voraussetzung des Copernikanischen Weltsystems gerechnet und philosophirt, während unsere Philosophie noch bis über die Ohren in der altbiblischen Anschauung des Erdmittelpunkts stecken geblieben ist. Unser Sonnensystem ist nur eine Welt gegenüber unzähliger anderer Welten und gegen die Unendlichkeit nur ein verschwindender Punkt. Die elementaren Bestandtheile aller existirenden Wesen aber sind die Minima oder die Monaden, die er freilich dem Atom ähnlich, als schlechthin unausgedehnt, als zugleich sinnlich und körperlich sich vorstellt. Die göttliche Monas ist das Allergrösste und Allerkleinste, denn Alles ist aus ihr, und sie ist das All. —

4. Ihre vollkommenste Gestalt hat die Monadenlehre durch Leibnitz erhalten. In richtiger Erkenntniss der Sache hat er die Körperlichkeit der Monade ganz fallen lassen. Die Monade ist ihm die einfache, raumlose, punktuelle Substanz und als solche gleichzeitig die thätige Kraft. Allein nicht allein die Kraft, welche Alles zu leisten, sondern auch die Vorstellung, welche Alles zu erkennen veranlagt ist, muss der Monade zugeschrieben werden.

Soweit hat die Monade mit dem Atom gar nichts gemein, allein sie nähert sich demselben wieder mittels der Bestimmung, dass sie untheilbar, unveränderlich, keinerlei Einflüssen zugänglich und beziehungslos andern Monaden gegenüber sei. Die Monaden sind Kraftpunkte, welche alle die vorhandenen physischen Kräfte in allen Graden ihrer Wirksamkeit, von der leisesten Potentialität bis zur umfassendsten und ausgesprochensten Actualität, vergegenständlichen; sie sind anderseits vorstellende und erkennende Wesenheiten, welche die Fähigkeit aller Arten der Vorstellung und Erkenntniss in allen Graden ihrer grösseren und geringeren Klarheit, und zwar derart enthalten, dass eine jede Monade in grösserer oder geringerer Klarheit das gesammte Universum vorzustellen und zu erkennen vermag. Allein dieses Universum in seiner Ganzheit, Zweckmässigkeit und Vollkommenheit aus und durch sich heraus hervorgehen zu lassen, wäre die Monade trotzdem gänzlich unfähig, weil sie ausser Stande ist, Einwirkungen zu üben und Gegenwirkungen zu empfangen und mit andern Monaden Verbindungen und Beziehungen einzugehen. Was hilft es nun, dass eine jede Monade trotz unendlicher Verschiedenheit mehr oder minder actuell das ganze Universum in sich trägt; was hilft es, dass eine jede Monade in den Gesetzen ihres eigenen Wesens gleichzeitig die Weltgesetze und in ihrer Eigenthümlichkeit gleichzeitig die Welteinheit abspiegelt: — es wird dadurch wohl eine unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge und Thätigkeiten im Universum bewerkstelligt, aber keine Einheit.

Wie ist nun aber die Welt zu dieser stimmungsvollen Einheit in der Mannigfaltigkeit, zu diesem alldurchwaltenden Zusammenklange der Theile und Einzelheiten gelangt? Leibnitz giebt hierauf zur Antwort, mittelst einer prästabilirten Harmonie. Es unterliegt keinem Zweifel, dass Leibnitz die Lehre von der „prästabilirten Harmonie" als eine Forderung der Nothwendigkeit betrachtet, nicht allein um das Zusammenwirken von Leib und Seele zu erklären, sondern auch in die Wirksamkeit der „fensterlosen" Monaden Licht und Ordnung zu bringen. Zwar betrachtet Leibnitz die Weltharmonie als eine den Monaden innewohnende Naturordnung, zwar liegt in der Anlage einer jeden einzelnen Monade ihre gesammte Individualität und in der Anlage aller Monaden die gesammte Weltordnung vorbereitet und präformirt: allein was in der Natur präformirt, das ist durch Gott „prästabilirt", vorhergesehen und vorherbestimmt.

In der Darstellung der Leibnitz'schen Philosophie hat Kuno Fischer den Satz aus einer Leibnitz'schen Schrift hervorgehoben, welcher uns unausweichlich zu dieser Lehrmeinung hinleitet: „Der Verkehr der Substanzen oder Monaden entsteht nicht durch eine gegenseitige physische Einwirkung, sondern durch eine Uebereinstimmung, die von einer göttlichen Präformation herrührt; jede einzelne Monade stimmt mit allen andern überein, indem sie der eingeborenen Kraft und den Gesetzen ihrer eignen Natur folgt, und eben hierin besteht zugleich die Vereinigung von Seele und Körper." Jene rein auf sich selbst angewiesenen und auf sich selbst gestellten mikrokosmischen Individuen, als welche wir die Monaden betrachten müssen, haben zwar in sich Neigung und Sehnsucht, Kraft und Capacität zur Weltbildung, wären aber trotzdem hierzu ausser Stande, wenn sie nicht von dem Gottesgedanken der „prästabilirten Harmonie" durchweht und geleitet würden. Gott und die Monade bilden einen Dualismus, welchen die Leibnitzsche Philosophie nicht hat überwinden können.

5. Eine ganz eigenthümliche Wendung und Deutung hat Herbart der Monadenlehre gegeben. Herbart findet in dem Ding mit vielen Eigenschaften den Widerspruch des Eins und des Vielen, ein Widerspruch, den uns die moderne Naturwissenschaft mit so glänzendem Geschick und Erfolg gelöst hat, dessen Lösung überhaupt gar nicht in das Fach der Philosophie, sondern der Naturwissenschaft schlägt. Die Qualität des Seienden ist absolut einfach ohne Werden, ohne mehrere und verschiedene Qualitäten, die absolute Position und Affirmation, ein in sich ununterschiedenes Eins. Alles Sein ist aber dingliches Sein und darum nicht das absolute Eins, sondern unendlich Vieles, welches das Ding mit den vielen Eigenschaften als seinen Schein zur Voraussetzung und Grundlage hat; mithin wiewiel Schein, so viel Hinweise auf das Sein. Die Monas, das Atom, das „Reale", wie es Herbart nennt, ist ein vom andern uranfänglich verschiedenes, an und in sich bestimmtes, wechselloses Sein, dessen complicirtes Beisammensein den Schein von Dingen mit vielen Eigenschaften und Merkmalen erweckt, einen Schein, der nach den vorstehenden Voraussetzungen richtig gestellt werden muss.

Dem Sein steht aber auch das Denken gegenüber; wie ist nun dieses zu erklären? Ganz in derselben Weise wie das Sein auch; nur bedarf es dazu der Annahme einer eigenen, schlechthin seienden, mithin ewigen, unauflöslichen und unzerstörbaren Seelenmonas. Herbart ist ein denkgewaltiger Mann, vielleicht der scharfsinnigste unter allen neueren Philosophen, der stets auf dem Boden der Wirklichkeit und der realen Erscheinungswelt fusst und gründet und darum jederzeit wieder Anhänger finden wird, wenn bereits alle andern Philosophen abgewirthschaftet haben sollten: allein Werden und Entstehen, dingliche Einheit und nun gar den Weltzusammenhang und die Weltharmonie hat er uns durch seine „Realen" nicht erklären können, ebensowenig wie aus seiner Seeleneinheit heraus alle die Thatsachen und Eigenheiten des Denkens, Fühlens und Wollens hervortreten müssen. Herbart hat zur Gewinnung seiner Grundbegriffe des Seins und Denkens und zur Verwerthung derselben zum Aufbau einer Welt des Seins und des Denkens gar kühnlich und künstlich erdachte Methoden und Hülfsbegriffe angewandt. Allein Methoden und Hülfsbegriffe sind keine Kräfte und Mächte, welche im Atome, im Keime walten und wirken und die Entwicklung zur lebendigen, schöngestalteten Wesenheit herbeiführen, sind auch keine Weltgesetze, welche die Stoffverbindungen bis zur Vollendung des harmoniereichen Weltganzen beherrschen können. Herbart vermag durch seine Philosophie statt der wirklichen Welt nur einen Gedankenmechanismus zu bieten, welchem der lebendige Organismus und schönheitgeschmückte Kosmos protestirend gegenüberstehen. So lange Welt und Weltanschauung einander fremd und fern sich begegnen, ist der wahre Monismus noch nicht zum Durchbruch gekommen.

II. Der Einheitsgedanke als Substanz und Idee.

6. Schon das Alterthum zeigt vielfache Bestrebungen, diesen Monismus durch Verneinung aller Vielheit und Verschiedenheit, überall nur das völlig unterschiedslose Eins schauend, zu erreichen. Die Ersten, welche den Versuch gemacht, das All nur noch im Eins zu schauen, waren die Eleaten. „Parmenides zeigt", sagt Zeller, „dass Alles an sich selbst nur als Eins gedacht werden könne, weil Alles, was ist, seinem Wesen nach dasselbe sei. Nur das Seiende ist, das Nichtseiende kann so wenig sein, als es ausgesprochen und gedacht werden kann." „Und dieses Seiende kann nicht anfangen oder aufhören zu sein, sondern es ist in voller ungetheilter Gegenwärtigkeit." Nichts kann entstehen, nichts kann vergehen, da Alles nur ein wandel- und wechselloses Sein ist. Dieses Seiende ist untheilbar und bewegungslos, ein einziges, nur sich selbst gleiches Sein. Als solches ist es gleichzeitig auch das Denkende,

denn alles wahre Denken ist nur Denken des Seienden, wie alles wahre Sein nur das Sein des Denkens ist. Das denkende Sein und das seiende Denken ist eines und dasselbe Sein. „Das Seiende ist also mit einem Wort alles, was ist, als Einheit, ohne Werden und Vergehen, ohne Veränderung des Orts oder der Gestalt, ein durchaus ungetheiltes, gleichartiges und auf allen Punkten gleich vollkommenes Ganzes.“ Das ist in der That ein Monismus strengster Observanz, wenn er nicht gar zu abstract wäre, wenn nicht jedes Ding, jede Thätigkeit, jede Kraftäusserung, jede sinnliche Wahrnehmung, jeder Denkact dagegen Einspruch erheben würde.

7. Einen ähnlichen, völlig in der Einheit aufgehenden Monismus zeigt nur noch in der neueren Philosophie das System des Spinoza. Was dem Parmenides das Sein, das bedeutet bei Spinoza die Substanz, die ihm gleichfalls das Eins und das All, das Denken und das Sein, Gott und Welt in einer und derselben Beziehung ist. Die beiden Attribute dieser Substanz, Denken und Ausdehnung, sind auch nur unterschieden in unserem Erkennen, in der Substanz selbst sind sie Eins, ist das Denkende zugleich auch das Ausgedehnte und das Ausgedehnte auch zugleich das Denkende. Das Denkende sowohl als auch das Ausgedehnte äussert sich in unendlich wechselnden räumlichen und zeitlichen, quantitativen und qualitativen Artungen und Gestaltungen; doch das Alles sind nur Modi und Modificationen dieser beiden Attribute, Modi mit nur momentanem Leben und Dasein, welche im Augenblick entstehen und wieder vergehen und sind, als wären sie nie gewesen. Sie sind selbst nicht einmal recht fassbar, denn alle ihre Bestimmungen sind Verneinungen.

Es giebt nur eine einzige Substanz und diese Substanz ist Gott. Gott ist die einzige Substanz. Ausser Gott kann weder irgend etwas anderes sein noch gedacht werden. Alles ist in ihm und er ist in Allem, als dessen einzige, innerliche und nothwendige Ursache; so ist er aber nicht bloss

das Dasein, sondern auch das Wesen aller Dinge. Diese seine Wirksamkeit oder Causalität bezeichnen wir als seine Macht, welche wiederum nichts ist und nichts bewirken kann ausserhalb seines Wesens. Alles, was bestehet und geschiehet und soweit es bestehet und geschiehet, ist völlig einerlei und aufgegangen mit und in der Existenz und Wirksamkeit Gottes. Die gesammte Ordnung der Dinge ist nichts anderes, als die Natur in Gott und Gott in der Natur; auch in der Natur oder Welt erblicken wir nichts anderes als Gott selbst, wie er sich in den momentanen Erscheinungsformen dieser seiner Modi zu erkennen giebt.

Dieser Spinozistische ist nun ein Monismus, mit welchem man sich einverstanden erklären könnte, ja einverstanden erklären müsste, wenn er Raum gelassen hätte für den Bestand und Verlauf jener unverbrüchlichen Weisheit und Zweckmässigkeit der natürlichen und sittlichen Weltordnung. Jene momentanen und minutiösen Existenzen der Modi Gottes, Mensch und Weltwesen geheissen, sind viel zu geringfügig und unbedeutend, um Einträchtigkeit und Friedseligkeit, Ruhe und Gleichmass dieser Substanz durch das mächtig pulsirende Leben und Treiben einer natürlichen und sittlichen Weltordnung stören und trüben zu können.

Wenn wir auch die natürliche Weltordnung der Substanz zu opfern uns bereit finden lassen wollten, die sittlich-intellectuelle Weltordnung würde dagegen ewig Protest einlegen, denn alsdann müssten wir gleichzeitig auch alles unser Wissen und Können, alle unsere moralische und intellectuelle Fähigkeit und Capacität, alle individuelle und corporative Waltung und Gestaltung in ihrem Bestande und ihrem Verlaufe als nichtig und hinfällig hinstellen. Zu einer solchen Selbstverneinung hat der Mensch nicht die Kraft und auch nicht das Recht; sie wäre der Tod alles Strebens und Schaffens, alles Denkens und Wissens. Sich versenken und versinken im Allsein und Allgeist, als der Genuss jener ewigen Seligkeit, welche mit der Erkenntniss und Hingabe

an jene ewige Wesenheit verbunden ist und alle irdische Freude verneint; die Erkenntniss und Anerkenntniss der Einheit unseres Geistes mit dem Universum als höchstes Gut, diese Erkenntniss, womit wir gleichzeitig Gott lieben, diese Liebe, womit wir gleichzeitig Gott erkennen, jene Amor Dei intellectualis, sive cogniitio aeternae essentiae: — das könnte und dürfte einzig und allein noch des Menschen Lebensverlangen sein.

Ein solcher Erkenntnisszustand, selbst wenn er — woran wir jedoch noch gerechte Zweifel hegen — erreichbar wäre, bedeutete noch lange keinen Lebenszustand. Dieser Erkenntnisszustand strebt nach Vereinsamung des Menschen, während der Lebenszustand auf seine Vergesellschaftung hindrängt. Der Mensch aber lebt in und mit der Gesellschaft, in und mit der ganzen Natur und diesem Lebenszustand muss auch sein Erkenntnisszustand angepasst sein. Ein Widerspruch beider würde alle die Unruhe, Unangemessenheiten und Unseligkeiten des Lebens im Gefolge haben, denen wir entrinnen wollten. Der Mensch ist kein Anachoretenwesen, sondern ein Zoon politikon, und an diesem Zustande wird alle unsere Philosophie nichts zu ändern vermögen.

Diese Monisten des Seins und der Substanz, wie Parmenides und Spinoza, welche uns zwingen wollen, alles Sein und Wesen sub specie aeternitatis „in Betrachtungsweise der Ewigkeit“ anzuschauen, setzen uns mit der Welt insofern in Widerspruch, als sie uns das Machtvollste und Ergreifendste, das Schönste und Edelste, nämlich Werden und Wachsen, Leben und Thätigkeit daraus eliminiren. Die Welt sowohl, wie wir selbst sollen in geistigen Ruhestand versetzt und ein Zustand des Quietismus und Indifferentismus herbeigeführt werden, dem Alles Eins ist, und alle Tugend und Seligkeit in Gleichmüthigkeit und Gleichgültigkeit bestehen soll. Dagegen aber sträubt sich alles, unser Denken, Fühlen und Wollen. Einem solchen Zustande gegenüber wird es unendlich besser sein, Harm und Qual der Welt ruhig weiter zu tragen,

ruhelos zu streben und zu arbeiten, zu irren und zu fehlen, und gleichermassen auch die Welt in Leben und Entwicklung anzuschauen. Alle Ewigkeit gewinnt nur Werth und Bedeutung in der Zeitlichkeit, alles Sein im Werden, Wirken und Wachsen, wie auch alle Tugend und Seligkeit erst im Streben nach Tugend und Seligkeit Geltung und Berechtigung empfangen.

8. Nach allen diesen vorausgehenden Betrachtungen und Darstellungen könnte es fast scheinen, als ob auf dem Gebiete der Realphilosophie der Grundgedanke des wahren Monismus nur bei Aristoteles zu finden sei. Die wahre Substanz, meint er, ist in dem aus Stoff und Form bestehenden Einzelding und Einzelwesen zu suchen, dessen innerlich subjectives Correlat der Begriff ist. Das Allgemeine hat nur im Einzelnen Existenz, obschon es dem Werthe und Range nach das Erste und Beste und der eigentliche und alleinige Gegenstand des Wissens ist. Der Stoff des Dinges ist im Einzeldinge die Anlage und Möglichkeit alles Werdens; die Form ist die Fülle und Vollendung alles Gewordenseins. Die Form ist gleichzeitig aber auch der Zweck als das Endziel, sowie die Ursache als der Anfang alles Werdens und aller Bewegung in den Dingen. Aber diese Bewegung — woher stammt diese ursprünglich, und ebenso der Stoff — woher nimmt dieser seinen Anfang und Ursprung? Leider hat es dieser grösste Philosoph des Alterthums nicht verstanden, Bewegung und Stoff auf eine und dieselbe Ursächlichkeit und Urheberschaft zurückzuführen.

Der Stoff steht wie der erste Beweger oder Gott gleich ewig und selbstständig da. Auch hat Aristoteles den Gegensatz zwischen Form, Geist und nun gar zwischen Stoff und Geist nicht zu vermitteln und auszugleichen gewusst. Die irdische Natur, sagt Aristoteles, zeigt stets das Bestreben, die Materie mehr und mehr durch die Form zu beherrschen und zu unterwerfen. Mehr und mehr ringt sich, vermöge und vermittels der immer zweckmässiger werdenden Formen, eine Stufenreihe lebendiger Wesen empor. Jede höhere Stufe vereinigt in sich

die Eigenthümlichkeiten der niederen und zeigt und zeitigt immer edlere und machtvollere Kräfte und Vermögen. Die edelste derselben ist die Seele als Form und Vermögen des Leibes. Auch diese Seele zeigt eine stufenweise Verschiedenheit in der Pflanze, im Thier und endlich im Menschen; des Menschen Seele allein ist eine vernünftige Seele oder ein Geist. —

Alles sehr gut bemerkt von Seiten eindringender und beschreibender Erkenntniss des empirischen Forscherblicks — allein die Entstehungsweise des Leiblichen und Geistigen aus einem und demselben Urbestande hat Aristoteles nicht aufzuzeigen vermocht. Er hat überhaupt den Vergleich der Gegensätze von Gott und Materie, Leib und Geist nicht versucht und ist dadurch der Vater aller dualistischen Betrachtunsweise geworden, welche auch in das menschliche Leben sich die mannigfaltigsten Uebergriffe erlaubt und bis zum heutigen Tage fortgewirkt hat.

9. Dem Streben nach monistischer Weltanschauung begegnen wir nicht nur in den Real-, sondern in noch weit höherem Grade in den Intellectual-Systemen der Philosophie. Den ersten Versuch dieser Art haben wir in der Pythagoräischen Zahlenlehre. Wegen unvollkommener Ueberlieferung und religiös-mystischer Anschauungsweise dürfen wir jedoch von einer eingehenderen Betrachtung dieser Lehre absehen. — Die Platonische Ideenlehre dagegen hat eine monistische Weltanschauung zu bieten unternommen, so edel, so lebensfrisch und schönheitsverklärt, wie sie überhaupt nur griechischer Sinn und Geist zu zeitigen vermochte.

In der Platonischen Idee sind alle die einheitlichen Philosophien des Seins, Wesens und Lebens, welche dem weltfrohen und lebensfrischen Sinn und Geist der Griechen emanirt sind, zu schönster Harmonie verklärt. Das Eleatische Sein, das Heraklitische Werden, der Sokratische Begriff, selbst die Pythagoräische Zahlenlehre sind in den Platonischen Ideen verwirklicht; sie sind das Eine im Vielen,

das Beharrende im Wechsel, das Allgemeine im Besonderen und Einzelnen, die Uebereinstimmung im Mannigfaltigen. Im Geiste angeschaut, sind sie die angeborenen Urgedanken, die von keiner Erfahrung erworbenen, absolut gewissen Principien des Wissens und Erkennens; in der Welt angeschaut sind sie in gleicher Weise die ewig gleichen, wechsellosen und unzerstörbaren Principien alles Seins und Scheins, die einheitlichen, unräumlichen, unkörperlichen Wesenheiten; nach Gestalt und Gehalt sind sie der reinste, edelste und vollkommenste Bestand von allem, was in der Erscheinungswelt irgendwie und irgendwo als selbstständig und daseinsberechtigt sich manifestirt. So stellt die Idee sich dar als das Wesenhafte, das An- und Für-sich-seiende in allen Dingen, welches zugleich der identische Gegenstand alles Erkennens und Denkens ist, — sie stellt sich dar als der Realgehalt, welcher mit der Idealgestalt und der Intellectualgewalt in Uebereinstimmung sich befindet und Realwelt und Intellectualwelt als eine harmonische, wohlgegliederte Einheit erscheinen lässt.

Die Ideen Plato's sind den Monaden Leibnitzen's darin ähnlich, dass eine jede das Spiegelbild des Universums ausmacht, dass jede höhere die niedere in sich befasst, so dass man von einer ausgehend alle andern finden kann; darum bilden aber auch alle Ideen einen wohlgebildeten Organismus, eine Stufenreihe, in welcher je die niedrigere Grundlage und Voraussetzung der höhern ausmacht; so führen die Ideen von Stufe zu Stufe bis zur höchsten Idee, bis zu dem „letzten von allem Erkennbaren", bis zu dem selbst grund- und voraussetzungslosen Urgrund aller andern Ideen, bis zu der Idee des Guten oder der Gottheit.

Diese Idee ist voraussetzungslos, weil sie in ihrem Werth und ihrer Bedeutung unbedingt ist und allem andern erst Werth und Bedeutung verleiht. „Sie ist der letzte Grund zugleich des Seins und des Erkennens, der Vernunft und des Vernommenen, des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen, selbst aber über alle diese Gegensätze und Sonderungen erhaben". In

der Idee des Guten oder Gottes ist die gesuchte Einheit alles Seins und Erkennens erreicht. —

Hier hätten wir ein System des Monismus, das, wenn es auch seinen abgestuften Idealgehalt nur erst umschreibt, ohne in stufenweisem Aufstieg die höhere Idee aus der niederen zu entwickeln, dennoch befriedigen könnte, wenn Plato sich nur mit der Aussenwelt abzufinden verstanden hätte. Der Gegensatz zwischen der Ideen- und Erscheinungswelt ist bei Plato völlig unvermittelt geblieben, ja durch Plato selbst vorbedächtig verschärft worden, um die Wahrheit und Schönheit der Idee der Erscheinung gegenüber, die nur eine schwächliche und höchst unvollkommene Abschattung der Idee ist, in's rechte Licht zu stellen.

Schon als das Werdende und Vergehende bleibt die Erscheinungswelt von der Ideenwelt als dem Bleibenden und Wechsellosen ewig geschieden. Freilich hat es Plato unbestimmt gelassen, inwieweit er dieser Erscheinungswelt überhaupt Wirklichkeit und Existenzfähigkeit zuzuschreiben geneigt sei. Allein selbst dann, wenn er als gewiss hingestellt hätte, dass er das Sinnliche nicht als ein Seiendes betrachte; selbst wenn er die an die vollendete Philosophie gestellte Forderung zur Wahrheit gemacht hätte, die Idee als das Wissbare in der Erscheinungswelt bis in ihre kleinsten Spuren zu verfolgen und aufzudecken, derart, dass in der Aussenwelt gar kein für das Wissen irgendwie bestimmbarer Rest eines Seienden übrig geblieben wäre: auch dann würde damit der Dualismus doch nicht aus der Welt zu schaffen gewesen sein, denn die äussere Erscheinungswelt würde in alle Ewigkeit ihr Recht behaupten und der Idee ihre Anerkennung abnöthigen. Lediglich durch Ableugnung wird der Dualismus nicht beseitigt.

Mit Plato und Aristoteles hatte die griechische Philosophie ihren Höhepunkt erreicht; ihre productive Kraft hatte sich ausgelebt und ausgegeben. Die Epigonen, Schüler und Anhänger der grossen Meister, zeigen nur noch ein Bestreben, den monistischen Gedanken, welchen die Meister

nur höchst unvollkommen durchzuführen vermocht hatten in Lehre und Leben, im Theoretischen und Practischen zur Herrschaft zu bringen. „Es hat dies zur Folge," sagt Schwegler, der Mann mit dem klaren und durchdringenden philosophisch-historischen Tiefblick, „dass man jetzt vor Allem auf abschliessendes Wissen ausgeht; man strebt auf festen Grund zu kommen, man giebt die Transcendenz des platonischen Idealismus, das hypothetische Philosophiren des Aristoteles auf, man stellt sich auf den realistischen Boden der unmittelbaren äusseren und inneren Erfahrung und sucht von diesem aus zu einer folgerecht durchgeführten, nichts unbestimmt lassenden Anschauung der Dinge zu gelangen, man strebt namentlich dahin, den Dualismus der platonisch-aristotelischen Philosophie zu heben, das Problem der Zurückführung aller Unterschiede und Gegensätze des Seins, des Subjects und Objects, des Geistes und der Materie, auf Einen letzten Grund definitiv zu lösen; die Philosophie soll alles erklären, nirgends eine Lücke, eine Ungewissheit oder Halbheit stehen lassen." Es ist dieses in der That ein unbestreitbares Verdienst der späteren griechischen Philosophie, den monistischen Weltgedanken gar mächtig belebt und gefördert zu haben.

Die Philosophie des Mittelalters.

10. Aber auch noch das ganze Mittelalter hindurch ist, gestützt auf die beiden grossen griechischen Meister, dasselbe Bestreben, den einheitlichen Weltgedanken aufzufinden, fortdauernd geblieben. Ein doppelter Beweggrund gab jedoch diesem Bestreben eine eigenthümliche Richtung: der Bruch mit der Aussenwelt und die Vorherrschaft der religiösen Idee.

„Der Dualismus ist es", sagt Schwegler, „an dessen Ueberwindung die alte Philosophie gescheitert ist." Den gesuchten Monismus in dem Bereiche der Aussenwelt, die reine Objectivität des Weltgedankens zu finden, musste

schliesslich völlig aufgegeben werden, da diese Aussenwelt in ihrer schönsten und höchsten Verwirklichungsform nach und nach unter der Hand der Menschen entartet war. Das griechische, der Welt zugewandte Leben war zerfallen, da konnte es nicht fehlen, dass die Welt auch bald mit sich selbst zerfallen war. Das Weltbewusstsein hatte sich auf das Selbstbewusstsein zurückgezogen und sich einzig und allein mit dem Gottesbewusstsein erfüllt; die Welt hatte dem Menschen nichts mehr zu bieten; in Gott aber war all' sein Verlangen erfüllt, alle seine Sehnsucht gestillt, ja auch allem geistigen Streben und Suchen ein weit höheres, verheissungsvolleres, der monistischen Wahrheit weit näher stehendes Ziel gegeben. Der Monismus suchte und fand im Monotheismus seine Befriedigung. Ganz besonders jedoch musste jene Form, welche der Monotheismus im Christenthum empfangen hatte, der Begriff des Gottmenschen, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu monistischen Speculationen tiefster und mannigfaltigster Art die Anregung geben.

Eine befriedigende Lösung des monistischen Problems war freilich auf diesem Wege völlig unerreichbar, weil dieser Monismus ein gewaltsamer, unnatürlicher, mit dem Opfer des Intellects erkaufter war. Hier sollte vereinigt werden, was gar nicht zu vereinigen ist — nicht die Gegensätze, sondern die Widersprüche: Autoritätsgehorsam und Gedankenfreiheit, Hergebrachtes und Selbsterdachtes, dogmatische Glaubensartikel und logische Vernunftwahrheiten, unterwürfiger Offenbarungsglaube und kritische Wissenschaftlichkeit, überlieferte, gläubig hingenommene Wunderwirksamkeit und bewiesene, erfahrungsbewährte Naturgesetzlichkeit — das sind Widersprüche, die nur gewaltsam mittelst einer Gedankenarbeit und eines Gedankenfortganges mit gebundener Marschroute vereinigt werden konnten. Eine monistische Wissenschaft, die auf dem Satze: „Credo quia absurdum" beruhet, konnte keinen Bestand haben, weil Vernunft und Unvernunft ewig abstossende Pole bilden.

Es ist gar kein Wunder, wenn die Häresis neben dieser rechtgläubigen Speculation einen so breiten Raum einnimmt. Im Grunde war jeder mittelalterliche Philosoph gleichzeitig auch ein Häretiker, da die Philosophie schon an und für sich eine ketzerische Wissenschaft ist. Glaubensdogma und Vernunftwahrheit bleiben selbst dann noch Widersprüche, wenn man sie glücklich vereinigt zu haben meint. Wer glaubt, hat kein Recht mehr zu philosophiren und wer philosophirt, der muss zuvor auf allen Glauben, sowie auf alle vorgefasste Meinung verzichtet haben, „denn er muss gehen, wohin ihn der Geist treibt."

11. Von der Macht des Monismus in der Philosophie legt ganz besonders die Mystik aller Zeiten, besonders aber die Mystik des Mittelalters Zeugniss ab. Mystik ist Monismus, sonst nichts weiter. Mystik ist jener Monismus, der dann und dort mit ganz besonderer Macht hervortritt, wann und wo die nach Einheit trachtende Speculation, durch die eingeschlagenen, unrichtigen Wege oder durch hergebrachte und vorgefasste Meinungen und Glaubenssätze irre geleitet, sich derart verstiegen hat, dass sie nicht mehr vor- noch rückwärts weiss.

Der vom Glaubensdogma beherrschten Philosophie des Mittelalters, gewöhnlich die Scholastik genannt, welche vermöge unnatürlicher Verknüpfung der völlig widersprechlichen Principien des Glaubens und des Wissens gar keine Aussicht hatte, bis zum Herzen des wahren Monismus zu gelangen, schreitet die Mystik, wenn auch vom unduldsamen Glauben mit Tod und Verderben bedroht, siegreich voran. Sie glaubte ja die Ueberzeugung der Wahrheit für sich zu haben, und solche Ueberzeugung macht todesmuthig und unüberwindlich.

Die Mystik ist kein Werk syllogistischen Beweisverfahrens, verständiger Verknüpfung der Grundgedanken oder auch genetischer und dialektischer Entwicklung, sondern des unmittelbaren Schauens und Betrachtens, der transcendentalen Speculation, der Hingabe und Auflösung des be-

trachtenden Subjects in das betrachtete Object; dabei arbeitet die Mystik nicht allein mit dem Kopfe, sondern gleichzeitig auch mit dem Herzen und für das Herz; sie will gleichzeitig ergreifen, erbauen, erheben und beleben und das in Einem und auf einmal erschauen und erkennen lassen, was dem überlegenden und spintisirenden Verstande in mannigfaltige Momente auseinanderfällt.

Die deutsche Mystik ist es vorzugsweise, welche wir dabei im Auge haben, wie sie besonders durch Meister Eckhart begründet und vollendet wurde und im Wesentlichen mit den Lehren eines Dionysios Areopagitae, eines Scotus Erigena und nicht minder des Augustinus, des Albertus Magnus und des Thomas von Aquino übereinstimmt, obschon ein Theil dieser, von echt philosophisch-speculativem Geiste beseelten Männer den eigentlichen Mystikern gar nicht zugerechnet werden kann.

Wie alle Philosophie auf Gedankeneinheit ausgeht, wie jeder Einheitsgedanke im Gottesgedanken sich verliert und wiederfindet, so bezeichnet auch alle Mystik „das unmittelbare Leben in der Einheit mit Gott, unser Sein in Gott, als dem Einen, allbestimmenden Willen des Ganzen, und Gottes Sein in uns, als die Kraft reiner Selbstbestimmung oder unbedingter Freiheit.“ (Pfleiderer.) Die Mystik verneint die Glaubenssätze nicht, sie sucht sie nur geistig zu beleben, „ihnen die starre Form des Dogmas abzustreifen und sie als ein synthetisches Ganzes von einem belebenden Mittelpunkte aus vor dem Herzen und Willen auszubreiten.“ (Lasson.)

Ebensowenig ist die Mystik dem vernünftigen Erkennen abgewandt; nur findet die Vernunft ihre Befriedigung erst in der letzten alles umschliessenden Einheit, in welcher alle Unterschiede aufgehoben sind. Das Absolute, die Gottheit, bleibt als solche ohne Persönlichkeit, ohne Wirken und Werk, ewig in sich selbst verborgen. Allein in der Gottheit lebt und wirkt, von ihr umschlossen, die Eine überirdische Natur, als der sich offenbarende Gott, welcher

in einer Dreiheit von Personen sich entfaltet: — indem er zunächst sich selbst zu erkennen trachtet, dann sich anschaut als das reale Object des Erkennens und endlich in Liebe und Freude an diesem Acte der Selbstbetrachtung und objectiven Selbstdarstellung immer wieder sich in sich selbst zurücknimmt. Das Subject dieses Erkenntnissactes ist der Vater, das Object desselben ist der Sohn, die Liebe beider zu einander ist der Geist.

Der vom Vater in ewig fortdauernder Weise erzeugte und in die Welt gesetzte Sohn umschliesst zugleich den Idealgehalt und die Idealgestalt der dinglichen Weltgesammtheit. Die Welt ist ewig in Gott, als die ideale Einheit alles Seins. Die zeitliche und räumliche Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit aller Dinge ist eine Schöpfung aus dem Nichts, die sich wieder ins Nichts zurückwendet. Ausser Gott ist die Creatur das reine Nichts. Ueber dieses Nichts der Creatur hinweg sucht der Geist vermöge unmittelbarer Anschauung Alles in Einheit mit Gott zu erfassen und zu erkennen und mittels der Vernunft alle Dinge auf Gott zurückzuführen. Damit ist der Erkenntnissprocess geschlossen, alle Betrachtung kommt zum Stillstand und ruhet aus in der ewigen Ruhe des Absoluten, in welchem alle Mannigfaltigkeit, aller Wechsel und alles Werden erloschen ist und zu existiren aufgehört hat — das wahre Wesen des Absoluten ist erreicht, Gott ist zur Gottheit geworden.

Eckhardt unterscheidet nämlich, wie vor ihm schon andere Theologen von seiner Denkungsweise, zwischen Gott und der Gottheit. Das Absolute ist die Gottheit, welche unterschieden ist von dem vergänglichen und in die Gottheit sich auflösenden Gott. Die Gottheit ist die Ruhe, Gott ist die Wirksamkeit und Schöpferkraft, die Gottheit ist auch völlig bestimmungslos, nur Gott können wir die ihm zukommenden Bestimmungen und Prädicate beilegen. Jede der Gottheit beigelegte Bestimmung ist eine Verneinung seines Wesens, denn dieses Wesen ist reinste und abstracteste Unbestimmtheit. Die Gottheit ist das absolute Nichtsein;

allein als das Nichtsein des Nichtseins ist sie zugleich das unbegrenzte Ansichsein und Fürsichsein, die Möglichkeit, die keiner Art der Wirklichkeit entbehrt, in der Alles nicht Eins, sondern Einheit ist. Und diese Einheit ist das Nichts, welches als das uranfängliche Nichts des Nichts Wohnung und Wesen der Gottheit ausmacht, — ist die verborgene Finsterniss der ewigen Gottheit, welche als der Anfang und das Ende ewig unerkannt und unerkennbar ist, weil Gott sich selber dorten unbekannt bleibt.

Die Gottheit als solche kann sich nicht offenbaren; offenbar wird sie erst durch die Personen. In der Gottheit besteht nämlich ein fliessender, stets sich producirender und stets sich aufhebender Unterschied von Wesen und Natur. Wie an jedem Dinge Stoff und Form zu unterscheiden, so sind auch in Gott sein Wesen und die Personen. Die Form ist das Anderssein und Sein für Anderes, das erkennbare und sich offenbarende Moment, und dieser Form entsprechend sind die Personen in Gott. Die Drei sind Eins durch die Natur in der Gottheit, und diese Natur ist ihre Offenbarung. Ihr Wesen ist die ungenaturte, die Personen sind die genaturte Natur und diese Natur ist die Creatur. Die Personen gehören der genaturten Natur an; allein sie sind ebenso ewig, wie das Wesen selbst, denn wie die Wesenheit Gottes sich ewig offenbart, so nimmt sie sich durch den gleichen Offenbarungsact in ihre abstracte Wesenheit wieder zurück. Aus der Einheit fliesst die Dreiheit in ewigem Prozess und wie diese aus jener entspringt, so fliesst sie auch wieder in dieselbe zurück. Die Einheit ist das absolute Vermögen, durch welches der Vater den Sohn erzeugt, der in ewiger Liebe sich wieder zum Vater zurückwendet. Die Liebe und Gegenliebe von Vater und Sohn, die in dem gemeinsamen Willen sich kundgiebt, macht die Person des Geistes aus. Person und Natur bedingen und begehren einander, sind verschieden und doch gleich, indem sie in ewigem Prozesse in ihrer Eigenthümlichkeit sich erhalten und in ihre Unterscheidbarkeit sich wieder zurückwenden, ein ewig prozessirender Stillstand.

„In der absoluten göttlichen Einheit ist aller Unterschied aufgehoben, der Fluss in sich selbst verflossen". „In der absoluten Einheit ist alles Eins". —

Die Mystik ist Monismus, aber noch unmittelbar unentwickelter, unwissenschaftlicher, nur dem Gemüthsbedürfniss, aber nicht dem Erkenntnissstreben entsprungener Monismus; hierin liegt ihre Schwäche und Hinfälligkeit. Die Mystik ahnt und empfindet das Richtige, allein es klar zu erkennen, folgerichtig zu entwickeln, aus einem Principe abzuleiten, in genetischer Stufenfolge darzustellen vermag sie nicht; dazu findet sie weder in sich selbst das Können und Vermögen, noch bei Andern Beispiel und Anleitung. So sucht sie denn sich in ihr Ahnen und Empfinden immer tiefer zu versenken, immer nur nach Innen und nicht nach Aussen zu blicken, immer mehr die gedankliche Anschauung unmittelbar auf sich wirken zu lassen und bis zum „Hellsehen" alle die Verdunkelungen, Verwirrungen und Ablenkungen durch anderweite Erkenntnisse, Betrachtungen und Wahrnehmungen abzuweisen. Ganz in sich selbst versunken, ganz von ihren Anschauungen und Betrachtungen gefesselt, meint sie alles das durch innere Erleuchtung des eignen, oft sogar durch Offenbarung eines andern überweltlichen Geistes empfangen zu haben, was doch nur das Ergebniss einer langzeitlichen Zucht und Kasteiung des Denkens und Gedankens war.

Dazu kommt vorzugsweise — nicht ausschliesslich — auf dem Gebiete der christlichen Philosophie das Glaubensdogma, welches alle Erkenntnissweisen des menschlichen Geistes dem gläubigen Gemüthe unterthan gemacht hatte und unabweisliche Anerkennung forderte, widrigenfalls der Mensch seiner ewigen Seligkeit verlustig gehen und ewigen Höllenstrafen verfallen sollte. Das überkommene und übernommene Dogma war offenbar dereinst auch das gleiche Ergebniss mystischer Versenkung in den einheitlichen Gedankeninhalt des Glaubens gewesen. Was Wunder, dass das Dogma in die Betrachtung mystischer Philosophie mit einbezogen werden musste, ja, dieselbe geradezu heraus-

forderte? Die Mystik ist offenbar mit der Religion gleichen Ursprungs, nur mit dem Unterschiede, dass in der Urzeit sich alle die Anschauungen unbewusst vollzogen, welche die Mystik mit klarem Bewusstsein erlangen und dargeben wollte. Die Mystik ist wie die Religion mehr vom Herzen als vom Kopfe abhängig; das Herz hat aber ganz andere Bedürfnisse und Bestrebungen, als der Kopf. In der Religion, welche vorzugsweise in Herz und Gemüth ihren Sitz hat, ist die Mystik zu Hause; die Wissenschaft dagegen, welche klaren Kopf und wohlbegründete Erkenntniss verlangt, muss sie als eine fremde und überweltliche Erkenntnissweise, selbst wenn sie sich ihr als Vermittlerin der Wahrheit zu erkennen geben sollte, streng ablehnen.

Es ist ja möglich, dass, wie Pfleiderer sagt, die Mystik in ihrer selbst- und weltvergessenen Gotttrunkenheit sich im Besitze der vollen und höchsten Wahrheit weiss, aber sie besitzt dieselbe doch nur in der völlig unentwickelten, einfachen und ärmlichen Form des monotonen Gefühls; es fehlt ihrem Wahrheitsbesitze die Fülle der Bestimmungen, in welche die einfache Einheit sich entfalten sollte, und es fehlt damit die Klarheit des Wissens, die nur in der denkenden Vermittlung der Unterschiede mit der Einheit gewonnen wird. Es verhält sich das mystische Bewusstsein zur entwickelten Wahrheit der Speculation, wie die noch einförmige verschlossene Knospe zur Duft- und Farbenfülle der entfalteten Blüthe.

Allein selbst wenn die Mystik die Wahrheit besässe, beweisen kann sie es nicht und in ihrem Synkretismus, mit welchem sich niemand besser abzufinden weiss, wie die Mystik, weiss sie auch die widersprechlichsten Dinge und Begriffe in Einheit und Zusammengehörigkeit zu erfassen und zu erschauen. Die Mystik reflektirt nicht, sie sucht alles mit geschlossenen Augen durch unmittelbare Intuition zu begreifen und zu verstehen und sieht Alles in der unbestimmten, ungeklärten Einheit des in sich gekehrten

Gemüthslebens, was die denkende Reflexion, indem sie das Allgemeine in seinen Besonderheiten und Bestimmtheiten erschaut und erkennt, als völlig verschiedenartige, völlig widersprechliche Dinge auf das strengste auseinanderhält und auseinanderstellt. Diesbetreffend sagt Biedermann in seiner Dogmatik sehr richtig: „Die Mystik fasst die Probleme der Wissenschaft richtig auf, weil sie die unmittelbare Thatsache des religiösen Lebens zum Ausdrucke bringt; aber sie selbst zum wissenschaftlichen Princip erheben, ist vielmehr die Verneinung der Wissenschaft, da diese auf dem Wege des Verstandes nach dem Ziel, das Leben zu begreifen, zu streben hat".

Wie die Mystik die Vorläuferin einer jeden neuen und erneuten Religionsform in allen geschichtlichen Religionen gewesen ist (S. Pfleiderer Religionsphilos. S. 299.), so hat sie auch zur Wiederbelebung und Neugestaltung der Philosophie wesentlich beigetragen. Fassen wir diese christliche Mystik in erweiterter Bedeutung, suchen wir uns zu vergegenwärtigen, dass auch der beste Theil der Patristik und Scholastik nichts anders und nichts weiter als vom Standpunkte christlicher Glaubenslehre ausgehende mystische Philosophie gewesen ist: so dürfen wir getrost die Behauptung wagen, dass der gesammte Lehrgehalt der neueren Intellectualphilosophie in jener religiösen, beziehungsweise christlichen Mystik bereits niedergelegt, dass sie keinen Satz ausgesprochen, der nicht auch schon bei den Mystikern der Vorzeit in bester Form und tiefstem Gehalte anzutreffen war Wir gehen noch weiter zu der wohlerweislichen Behauptung fort, dass die gesammte neuere Intellectual- und Spiritual-Philosophie bis zu dieser Stunde trotz ihrer mit der grössten Entschiedenheit betonten Unabhängigkeit und Voraussetzungslosigkeit nichts weiter ist als religiöse, vom christlichen Dogma beeinflusste Mystik, wie dieselbe in dem Görlitzer Schuhmacher, Jacob Böhme, ihren ersten, zwar noch etwas phantastischen und ungeschliffenen, jedoch mit echt philosophischem Tiefblick begabten Bekenner und Vertreter hat. Auf dessen Lehrmeinungen auch noch

näher einzugehen, lohnt sich nicht der Mühe, zumal wir dieselben in veredelter Form auch bei Schelling und Franz Baader antreffen. Echtem, logisch entwickeltem, philosophisch concipirtem Monismus begegnen wir erst in Intellectual-Systemen der Neuzeit.

Zweites Kapitel.

Der Monismus des transcendenten Gedankens.

III. Der Einheitsgedanke als denkendes Ich.

1. Als René Descartes zu der Ueberzeugung gekommen war, — welche in seiner Philosophie am wenigsten kenntlich hervortritt — dass das philosophische Denken völlig unbeeinflusst, völlig voraussetzungslos verfahren müsse; als er Alles, mit Ausnahme der Denkgewissheit, bezweifelnd, vom Denken allsogleich auf das Sein, die reale Existenz, schliessen zu können vermeinte; als er das Zauberwort ausgesprochen hatte, welches den gesammten Gedankenschatz der modernen Philosophie bis in die jüngste Zeit hinein zu heben berufen sein sollte; als er das „cogito ergo sum" „denk ich, so bin ich", als die allein gültige Voraussetzung aller Philosophie verkündet hatte: da dachte er selbst wohl am allerwenigsten daran, mit diesem Ausspruche die Vaterschaft alles modernen Panlogismus und Intellectual-Monismus übernehmen zu wollen; denn von solchen Einheitsbestrebungen und Einheitsgedanken in der Philosophie sind bei Descartes noch wenig Spuren zu entdecken. Er findet ein völliges Genüge in den Deutungen und Erklärungen der Art und Weise, wie etwa die Hauptmächte und Hauptobjecte, welche der philosophischen Betrachtung unterliegen: Denken, Sein, Gott, — in Ruhe und Gemächlichkeit zusammenleben und zusammenwirken könnten. Der zum Monismus hinlenkende, bei allen Philosophen mehr oder minder lebhafte Gedanke, dass das Unendliche und Ewige nur ein

Einheitliches sein könne, weil eine Zweiheit und Mehrheit von Unendlichkeiten und Ewigkeiten einen Widerspruch in sich selbst enthalten, Eins das Andere beschränken, begrenzen, aufheben müsste, — macht Descartes wenig zu schaffen. Der Gottesgedanke ist der beste Beweis auch für die Existenz Gottes, denn Gott selbst muss denselben bewirkt haben, weil die Endlichkeit und Beschränktheit meines Seins und Denkens an und durch sich selbst einen solchen Gedanken zu fassen völlig unfähig wäre. Und Gott in seiner Wahrhaftigkeit kann mich doch nicht täuschen wollen, indem er mich in meinem Denken, die Welt in ihrem Sein als eine Wirklichkeit und Wahrheit mir vorführt; es existiren also die drei gleich nothwendigen Substanzen, Gott als die unendliche, die Seele als die denkende und die Körperwelt als die ausgedehnte Substanz.

Wie Spinoza vom Einheitsgedanken gar mächtig beherrscht und beeinflusst die drei Substanzen in die eine, in sich selbst seiende und sich selbst denkende Substanz umgewandelt, ist schon erwähnt worden. Wenn Spinoza auch sonst mit Descartes wenig gemein hat, so ist er doch offenbar von demselben auf das entschiedenste beeinflusst; denn gerade die lose und oberflächliche Verbindung der verschiedenen Grundwesenheiten musste das Einheitsbestreben der Nachfolger um so kräftiger anregen.

Hatte nun Spinoza den reinsten und einheitlichsten Realmonismus angestrebt, so suchte Nicolo Malebranche mehr durch Vereinheitlichung und Vertiefung der Descartesschen Principien einen befriedigenden Spiritualmonismus zu gewinnen. Malebranche nähert sich wieder mehr oder minder den Mystikern und sucht Philosophie und Religion, selbstverständlich Christenthum und Philosophie in Einheit zu erfassen.

Alle wahre Erkenntniss, meint Malebranche, ist Gotteserkenntniss; denn die Erkenntniss hat gar keinen und findet gar keinen andern Gegenstand als Gott. Alles, was wir in uns und ausser uns als wahr anschauen, sind nur die Ideen,

die im Wesen Gottes bereits urthümlich enthalten waren, ehe er die Welt erschuf. Die Grundideen als Grundwesenheiten Gottes sind die beiden Spinozistischen Attribute, Denken und Ausdehnung, nach denen Körper nnd Geister geschaffen und gebildet sind. In der Körper- wie in der Geisterwelt besteht und geschieht Alles in Gott und durch Gott. Und wie jedes Einzelding und Einzelereigniss nur Modificationen Gottes sind, so wird alles Einzelne in diesen Welten nur dann richtig erfasst und erkannt, wenn wir es in Gott und als Gott erfasst und erkannt haben. Alles in Gott erfassen aber heisst, Alles in Einheit als Universum erfassen; freilich nicht derart, dass wir, wie Spinoza, Gott in's Universum, sondern dass wir das Universum in Gott verlegen.

2. Gleichzeitig mit dem Franzosen Malebranche ist der Engländer Berkeley, obwohl von ganz anderen Voraussetzungen ausgehend, zu einem ganz ähnlichen Monismus gelangt. Der Einheitsgedanke beherrscht die Philosophie zu ausschliesslich, als dass nicht alle Wege zu ihm hinführen sollten. Als bedachtsamer und trotz seiner Stellung als geistlicher Oberhirt (Bischof) freidenkerischer Engländer verleugnet er selbst in seinem abstracten Spiritualismus vom reinsten Wasser den englischen Nationalcharacter nicht. An John Locke anknüpfend ist die Erfahrung der Ausgangs- und Anknüpfungspunkt seiner Lehre; freilich derart, dass er die Existenz des Erfahrungsgegenstandes für eine falsche Annahme erklärte und nicht das Sein, sondern das Nichtsein aller Erfahrung geltend zu machen suchte.

Wir haben, so sagt Berkley mit Locke, nichts als unsere sinnlichen Wahrnehmungen, die in ihrer primitiven Form uns die Existenz ausser uns seiender, materieller Sinnendinge vorspiegeln. Allein diese Sinnlichkeit ist nicht die Wirklichkeit, die als äusseres Sein mit unserm geistigen Wesen nichts gemein haben und in unseren Geist nicht hineingelangen könnte. Alle Wahrnehmungen sind unsere Wahrnehmungen; nach Abzug dessen, was wir hinzugethan,

sind die Sinnendinge gleich Nichts. Alle unsere Wahrnehmungen sind als das Wahrgenommene nur Ideen und als das Wahrnehmende nur Geister, und mehr als diese Ideen und Geister giebt es nicht. —

Aber woher kommen uns diese Ideen, die als sinnliche Wahrnehmungen, als Dinge, sich vorstellen? Es müssen doch feste Thatsachen sein, da sie sich gleich- und gesetzmässig wiederholen. Wohl nehmen wir sie wahr, allein bewirkt haben auch wir sie nicht. Wenn also nicht von den Dingen und nicht von uns, woher stammen sie denn? Sie können nur von Gott stammen, da es ausser Ideen und Geistern kein anderes Wesen giebt als Gott. Durch Gott erschauen und erkennen wir alle Dinge und Thatsachen, er giebt sie uns; da aber niemand geben kann, was er nicht selbst besitzt, so müssen die Ideen, welche wir von ihm empfangen haben, auch in Gott existiren. Und sie existiren in ihm als reine stofflose Urbilder, denen die Abbilder in unserer Wahrnehmung keine Materiatur verleihen können. Es giebt keine materielle Welt, sondern nur eine einheitliche Welt der Ideen in Gott.

3. Die beste und schicklichste Antwort auf solchen rein abstracten Intellectual- und Spiritualmonismus hat David Hume und Imanuel Kant gegeben in der skeptischen und kritischen Zersetzung und Auflösung alles dieses, rein aus der Luft des Intellects und der geistigen Intuition gegriffenen Materials und aller der aus solchem Material erbauten speculativen Luftschlösser. Alle unsere im Intellect vorgefundeneu Ideen, auch die Gottesidee, meint schon Hume, sind nur Copien von Perceptionen. Wir gelangen zu dieser Idee, indem wir menschlich-schöne und gute Eigenschaften personificiren und in's Unbegrenzte hinaus steigern. Wenn wir für unsere Wahrnehmungen, Erkenntnisse und Ideen weiter keine verlässliche Sicherheit haben, als jene auf solche Voraussetzungen begründete Wesenheit Gottes, so steht es schlecht mit allen unseren Ideen und am schlechtesten mit der durch allen Ideenreichthum ausgestatteten Gottesidee, die völlig unbegründet und unbewiesen, bloss aus der Erfahrung und Ueberlieferung aufgenommen worden ist.

Hume hat uns skeptisch sämmtlichen Erkenntniss- und Wissensinhalt, Kant hat uns kritisch alle Erkenntniss- und Wissensform zerstört. Hume behauptet, wir können überhaupt nichts wissen, weder von uns selbst, noch von dem, was ausser uns ist. Kant behauptet, von dem was ausser uns ist, können wir allerdings nichts wissen, allein mit uns selbst ist es doch etwas anderes, trägt doch alles von aussen stammende Wissen lediglich die Form unseres eignen inneren Wesens; freilich ist diese Form eine rein zufällige und subjective, und sowohl von diesem formgebenden Ich, als auch von diesem formempfangenden Object wissen wir nicht mehr als höchstens, dass sie sind, nicht aber, was sie sind.

4. Allein selbst diese wenigen positiven Ergebnisse der Kantschen Philosophie genügten dem unmittelbaren Nachfolger Kants, um aus denselben wiederum ein echt monistisches System hervorgehen zu lassen. Dem Hume war der Descartes'sche Ausspruch „denk' ich, so bin ich" zum reinen Nichts, dem nihil negativum, dem Platonischen μὴ ὄν, verflüchtet, Kant wollte zum wenigsten das „Ich denke" gewahrt wissen. Fichte hat sich zunächst an das Ich, als das einzig Gewisse und darum vielleicht auch das einzig Seiende gehalten. Alles ist Ich und das Ich ist das All; das ist der Grundgedanke der Fichte'schen Philosophie, auf welchen ihn die Kritik Kants, als das Prinzip aller Einheitlichkeit in der philosophischen Weltbetrachtung, zunächst hingewiesen hatte. Was ist nun näher betrachtet dieses Ich in positivem thetischem Sinne? Das Ich ist das sich selbst setzende und vermöge dieses Setzens sich als existent behauptende und beweisende Bewusstsein. Dieses als Ich sich selbst setzende Bewusstsein ist aber nicht blosse Thatsache, sondern Thathandlung, es ist der reinste Character alles Seins und alles Thuns. Durch sein Sich-selbst-setzen beweist und begründet das Ich sein Sein vermöge seines Seins und sein Handeln

vermöge seines Handelns; es ist zugleich Subject nnd Object, Handlung und Product der Handlung. Nun ist aber alles Denkbare nur im Ich gesetzt; es ist die voraussetzende Bedingung alles Seins, welche selbst durch kein anderes Sein bedingt ist. Das Ich ist die alleinige Substanz, welche in sich ist und durch sich begriffen wird. Die Fichte'sche Philosophie ist Spinozismus, aber wie Fichte selbst angiebt umgekehrter Spinozismus Das Ich ist das absolute Subject, die alleinige Substanz, die Summe aller Realität.

Neben der ersten Frage, was ist das Ich, wird aber auch die andere Frage zu erörtern sein wollen, was ist das Ich nicht? Die Antwort ist eine ganz einfache: Das Ich ist nicht das Nicht-Ich. Das Ich setzt sich selbst entgegen das Nicht-Ich. Haben wir im Ich die Summe aller Realität als Position, so haben wir nunmehr im Nicht-Ich die Summe aller Realität als Negation — Alles gesetzt durch die alleinige Thatsache und Thathandlung des Ich. Diesem thetischen Gegenstande des Ich steht gegenüber der antithetische Gegenschlag des Nicht-Ich, welche sich beide synthetisch dadurch wieder zusammenschliessen, dass Eines das Andere beschränkt, bestimmt und zur Thätigkeit anregt. In dieser Wechselbeziehung liegt die Summe aller Substanzialität und aller Actualität aufgehoben. Die einzige Actualität ist jedoch in letzter Beziehung im Ich zu suchen. Es ist der actus purus, welcher in seiner unendlichen Thätigkeit das Allsein in's Dasein ruft.

Das Ich als Ich gesetzt, zum Bewusstsein seiner leiblichen und geistigen Wesenheit entwickelt, ist Mensch. Das Ich als Nicht-Ich gesetzt, welches die unendliche Thätigkeit des Ich durch ein unendliches Gegenstreben begrenzt, beschränkt, sollicitirt und qualificirt, ist Welt. Dieses Ich, welches im Nicht-Ich zu einer höheren, durch den Endzweck gebotenen und bedingten, durch die Idee der Freiheit getragenen Ordnung der Dinge zu einer moralischen Weltordnung sich entwickelt hat, auf die wir alle unsere Glaubenserhebung, alles unser Rechtthum beziehen, ist Gott.

Diesem nur vom Monismus eingegebenen, nur auf Monismus hinauslaufenden Systeme Fichte's fehlt merkwürdiger Weise der eigentliche monistische Stern und Kern, der Ansatz- und Anhaltspunkt, die Centralsonne, welche Alles beleuchtet und befruchtet, und um welche sich Alles dreht, mit einem Worte, die Gottesidee; denn jene moralische Weltordnung kann doch als solche Gottesidee nicht betrachtet werden. Diese Weltordnung sieht und sucht im Ich ihre Centralsonne; allein dieses Ich ist doch kein Gott! Und ist das Ich der Gott, so ist es doch wieder nicht die moralische Weltordnung. Niemand mochte von diesem Missstande sich schwerer belastet fühlen, als der Philosoph selbst, trotzdem er den Gegnern und Anklägern gegenüber sich mannhaft gehalten und vertheidigt und seine Lehre durch manch' klugen und kühnen Beweis und Ausspruch zu stützen und zu festigen versucht hat.

5. Je älter Fichte wurde und sein Denken ausreifte, um so mehr fühlte er sich in seinem monistischen Bestreben von der Gottesidee beherrscht, bis endlich das Ich völlig und gänzlich von der Gottesidee verdrängt und aufgesogen war und demgemäss seine Philosophie eine veränderte Form annehmen musste. Jetzt heisst's nicht mehr: „Alles ist Ich und das Ich ist das All", sondern an dessen Stelle: Alles ist Gott und Gott ist das All. Allem, was das Ich wissen kann, liegt ein vorgedachtes Sein zu Grunde. Dieses Sein aber, welches in sich geschlossen niemals Nichtsein werden kann und alles Werden, alle Veränderung von sich ausschliesst, ist Gott. In Gott fällt alles Sein von Ewigkeit zu Ewigkeit und ausser ihm in gleich ewiger Weise alle Erscheinung, welche das Bild ist alles Seins, das Vorbild alles Wissens und mit Gottes ewiger Schöpfung, Erhaltung und Offenbarung zusammenfällt. Das Sein Gottes muss das, was es ist, auch zur Erscheinung bringen; allein mit dem Heraustreten in die Erscheinung ist es nicht mehr dieses Sein selbst, sondern ein Bild desselben. Dieses Bild Gottes, in welchem er sein Dasein offenbart, ist gleichzeitig auch

Wissen, Verstand, Denken; freilich nicht subjectives, menschliches, sondern objectives göttliches Wissen, Denken, Bewusstsein, welches gleichzeitig des erscheinenden Bildes Selbsterkenntniss und Wissen von sich selbst bezeichnet. Dieses erscheinende Bild alles Seins ist somit das absolute Ich, die in sich selbst zurückgehende Form der Erscheinung, das An- und Fürsich-Sein alles Daseins, das Sich-Wissen alles Wissens und Sich-Verstehen alles Verstandes. Das Ich ist somit doch wieder als die einzige Weise, in welcher alles Wissen existirt, auch die einzig mögliche Form alles Daseins, da es kein Dasein giebt, welches nicht gleichzeitig Bewusstsein und damit im Ich und für das Ich wäre. Das Ich ist zwar auch hier das einheitliche zusammenfassende Princip alles Seins; allein das Ich früher und das Ich jetzt sind doch nicht mehr eines und dasselbe Ich. Das Ich Fichte's früher war nur Ich und nichts als Ich, das Ich jetzt ist Gott, wenn auch Gott nur in der Erscheinung, nur im Bilde, da Gott, wie Fichte meint, als das absolute Wesen wohl aller Philosophie unzugänglich sein möchte.

IV. Der Einheitsgedanke als intellectuelle Anschauung.

6. Man hat diese spätere Gestalt des Fichte'schen Spiritualismus als Neuplatonismus, als Spinozismus, als christliche Mystik bezeichnen, man hat Anklänge in derselben an Malebranche, an Berkley, an die Schelling'sche Philosophie finden wollen; Schelling selbst bezeichnet dieselbe als den vollendetsten Synkretismus und Eklekticismus. Alle diese Meinungen haben Recht und haben Unrecht.

Wenn die Philosophen auf der Suche nach dem wahren Einheitsgedanken sich hie und da begegnen, so ist das gar nicht zu verwundern, sie streben ja allesammt einem und demselben Ziele zu. Der Weg zum Ziele ist bei den Verschiedenen verschieden. So hat Schelling, der unmittelbare Nachfolger Fichte's, sein ganzes Leben hindurch gesucht und getastet, um auf den rechten Weg, welcher zur

Einheitsphilosophie führt, zu gelangen. Die Schelling'sche Philosophie war aus der Fichte'schen hervorgegangen und hatte diesen Standpunkt selbst in den naturphilosophischen Schriften seiner ersten Periode noch festgehalten; trotzdem ist Schelling niemals die Wege Fichte's gewandelt, und hat trotz der vielfachen Wanderungen und Wandlungen der eigenen Philosophie den einmal eingeschlagenen Weg niemals ganz und gar verlassen.

Wenn Schelling gleich in seinen ersten Schriften zu zeigen unternimmt, wie der letzte Grund unseres Wissens nur im Ich liegen könne, wenn auch nur im Ich die Einheit, oder wie Schelling sich ausdrückt, die Identität von Denken und Sein, Realität und Idealität zu sehen und zu suchen sei: so ist doch schon durch scharfe Scheidung und Unterscheidung von Denken und Sein, Realität und Idealität eine ganz andere philosophische Anschauungsweise inaugurirt, als die Fichte'sche. Diese tritt schon in Klarheit und Entschiedenheit in den ersten naturphilosophischen Schriften Schelling's hervor. Wenn nach ihm unser Geist nach Einfachheit sucht, wenn er Natur nur dort zu finden glaubt, wo Einfachheit der Gesetze herrsche und man darum auf mögliche Vereinfachung der Principien ausgehen müsse; wenn er die Hoffnung nicht aufgeben will, dass sich Alles auf ein Gesetz werde zurückführen lassen, in dem Bestreben, den Kreislauf der Natur begreiflich zu machen, so tritt in solchen Meinungen schon in diesen ersten Perioden der ganze Schelling zu Tage.

Schelling gründet wie Kant und Fichte die Naturerkenntniss und Naturerklärung auf das eigenthümliche Wesen unseres Geistes, auf das Ich. Allein es besteht zwischen ihm und seinen Vorgängern doch ein ganz wesentlicher und grundstürzender Unterschied. Das, was ihm das Endergebniss seiner philosophischen Constructionen ist, das betrachtet er auch als das in Wahrheit und Wirklichkeit Vorhandene, als das Ding, die Natur, die Welt, wie sie an sich und nicht bloss für uns ist. Zwischen Natur und Geist

herrscht nach Schelling die vollste Uebereinstimmung und in letzter Beziehung die reinste Identität derart, dass Eines in dem Andern völlig aufgeht und erlischt. „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur ausser uns, muss sich das Problem, wie eine Natur ausser uns möglich sei, auflösen.“ Demgemäss hat Schelling in der That den Versuch gemacht, sich eine Natur zu construiren, indem er alle die Dinge, Kräfte und Bestände in der Natur aus einem Grundprincipe abzuleiten und hervorgehen zu lassen unternommen hat. — „Ueberall vereinigt sich Entgegengesetztes zu einem Dritten und Wahren.“ Das ist der schon früh von Schelling ausgesprochene Satz, in welchem seine ganze Anschauungsweise wurzelt.

Dem Subjectiven stellt sich nothwendigerweise ein Objectives gegenüber. Für uns kann etwas nur Object werden und Realität gewinnen, indem es unmittelbar, ohne unser Zuthun, ohne das Bewusstsein von unserer Freiheit, gegeben erscheint. Das Bewusstsein, die Freiheit, an sich in ihrer Thätigkeit völlig unbeschränkt, sehen und setzen sich beschränkt durch das äussere Object. Erst in dieser Beschränkung durch das, was ausser ihm ist, wird das Bewusstsein dessen inne, was in ihm ist, gelangt es zu der Ueberzeugung von dem Vorhandensein einer innern und äussern Welt.

Woher nun aber diese entgegengesetzte Richtung des Innern und Aeussern, des Subjects und des Objects? Das ist die Frage, welche durch die fortschreitende Erkenntniss annäherungsweise ihre Beantwortung finden soll. Wie der Ursprung des Bewusstseins auf diesen Gegensatz zurückgeführt werden muss, so ist eine jede neue Erkenntnissthatsache eine Erweiterung des Bewusstseins und damit eine neue Erklärung von der Nothwendigkeit dieses Gegensatzes. Mit jeder Erkenntnissthatsache wird der Gegensatz dadurch klar und frisch zu Bewusstsein gebracht, damit er aufgehoben werde, Subject und Object, Inneres und Aeusseres sich

wieder zusammenschliessen, und so geht das fort in's Unendliche. Die Vereinigung der Gegensätze wird solchergestalt immer grössere Fortschritte machen, nie aber ihre vollkommene und adäquate Lösung finden. Das Hervortreten der Gegensätze und das Aufheben und Beseitigen derselben durch das Wissen ist ein und derselbe Erkenntnissact.

7. Auf der Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven beruht alles Wissen, darum giebt es nothwendig zwei Grundwissenschaften. Entweder wird vom Objectiven ausgegangen, um dasselbe zu einer Uebereinstimmung mit dem Subjectiven hinzuführen, oder das Subjective wird zum Ersten gemacht und die Uebereinstimmung desselben mit dem Objectiven gesucht. So gelangen wir auf dem ersten Wege zur speculativen Physik und auf dem anderen Wege zur Transcendentalphilosophie. Die letztere führt die reale, aber bewusstlose Vernunftthätigkeit auf die ideelle und bewusste zurück und betrachtet die Natur als den sichtbaren Organismus der Vernunft; die erstere dagegen, die Naturphilosophie, zeigt, wie alles Ideale und Vernünftig-Bewusste hinwiederum aus dem Reellen und Natürlichen hervorgeht und erklärt wird. Die beiden Gegensätze des Reellen und Ideellen, des Subjectiven und Objectiven, des Bewussten und Unbewussten sind entgegengesetzte Pole. Als ihre subjective Einheit sind diese Gegensätze der Geist oder das Gemüth, als ihre objective Einheit sind sie die Natur.

Diese entgegengesetzten Seiten sind Pole mit entgegengesetzten Seiten, sind Pole mit entgegengesetzten repulsiv oder attractiv wirkenden Kräften, als deren erstes und unterstes Product auf Seiten der objectiven Welt oder der Natur die Materie betrachtet werden muss. Die Materie ist das Product unserer Anschauung. Unsere Anschauung ist es, welche als ihr erstes Object die Materie statuirt, als die vereinigte Wirkung entgegengesetzter Kräfte, von denen die repulsiven der subjectiven, die attractiven der objec-

tiven Thätigkeit entsprechen. Indem nun die subjective Thätigkeit in alle Richtungen hinausstrebt, entsteht die Vorstellung des Raumes; indem sie in der Richtung nach einem einzigen Punkte hin wieder zurückstrebt, entsteht die Vorstellung der Zeit. So liegt es im Wesen des Geistes, alle Dinge in Raum und Zeit anzuschauen. Wie Materie, Raum und Zeit, so hat Schelling die gesammten physischen und chemischen Erscheinungen, Kräfte und Stoffe zu construiren gesucht. Wie er das zu Wege gebracht hat, das kümmert uns hier wenig. Wir suchen hier nur nach dem Einheitsgedanken, welcher dieser, aus der Polarisation der Kräfte hervorgegangenen Erfahrungswelt zu Grunde liegt.

Schelling hat in den mannigfaltigsten Wendungen den Gedanken ausgesprochen, dass ein allgemeiner Dualismus in der Natur bemerkbar sei, dass man, um die Natur richtig zu erkennen und verstehen, überall auf diesen Dualismus ausgehen und aussehen müsse, dass das Wahre und Wirkliche sich allerwärts als eine Einheit von Gegensätzen darstelle, dass die Polarität allgemeines Weltgesetz und demgemäss ohne Homogeneität, ohne Gleichartigkeit der Materien und Kräfte kein dynamischer Zusammenhang möglich sei. Vor der richtigen Naturbetrachtung müssen alle Unterschiede schwinden; Optisches, Magnetisches, Electrisches müssen im Zusammenhange mit dem Chemischen erkannt und es müsse nachgewiesen werden, wie ein Princip die organische und unorganische Natur verbinde, die ganze Natur nur ein allgemeines, verschieden individualisirtes Leben darbiete.

Alles Leben in der Natur ist in sich selbst zurücklenkende Bewegung. Eine jede dieser Bewegungen bedarf zweier Kräfte, einer positiven, welche den Bewegungsantrieb giebt und einer negativen, welche sie wieder auf den Ausgangspunkt zurücklenkt. Die gesammte Natur, als lebendiger Organismus gedacht, setzt eine erste und Allkraft voraus, die alles vorwärts treibt und dazu eine zweite Kraft, welche als negatives Princip die erste Kraft continuirlich beschränkt und zurücklenkt. Es ist eine und dieselbe Kraft, welche

unaufhörlich sich bethätigt und beschränkt und solchergestalt die ganze Welt organisirt und systematisirt und eine ununterbrochene Continuität zwischen den Naturursachen, zwischen den niedern und den höhern Wesen, zwischen der unorganischen und organischen Welt zu Wege bringt.

Diese Ur- und Allkraft nennt Schelling mit der altgriechischen Philosophie die Weltseele. Schelling ist dem Entstehungs- und Bildungstriebe dieser Weltseele auf Schritt und Tritt nachgegangen. Ihre dualistischen und antithetischen Kräfte offenbaren sich zunächst in unmittelbarer Weise, in einer den ganzen Weltraum erfüllenden Lichtmaterie, welche, indem sie sich selbst durch ihre negativen Principien beschränkt, als die erste positive Ursache der allgemeinen Polarität bezeichnet werden muss. Auf diese Polarität des Lichts werden nun alle die Erscheinungen und Gesetze der Optik, der Wärme, der Electricität, des Magnetismus zurückgeführt, bis dieselbe in dem Unterschied der beiden Luftarten in der Atmosphäre und endlich in den belebten Organismen erlischt und sich dem Auge verbirgt.

Wir haben hier die Idee einer allgemeinen Organisation aller Kräfte und Wesen, welche organische und unorganische Welt zu einer Einheit verbindet und einen fortlaufenden Parallelismus der Stufenreihen beider Welten aufzeigt. Was beispielsweise in der allgemeinen Natur Ursache ist des Magnetismus, das ist in der organischen Natur Ursache der Sensibilität und diese ist nur eine höhere Potenz von jener. Wo die unorganische Natur aufhört, da beginnt die organische sich wirksam zu erweisen. Auf diese Weise erscheint die organische Natur nur als eine höhere Stufe der unorganischen; überall derselbe Dualismus, dieselbe Polarität und Antithese der Kräfte, welche zu dem Fortgange von der untersten unorganischen bis zur höchsten organischen Weltwesenheit und Weltthatsache den Antrieb giebt.

8. Der letzte Zweck aber aller Naturbetrachtung ist die Erkenntniss der das Ganze umfassenden absoluten Einheit, welche sich in der Natur von ihrer einen Seite

zu erkennen giebt. Die Natur ist gleichsam das Werkzeug dieser absoluten Einheit, wodurch der ewig gleichmässige Inhalt des absoluten Geistes, wenn auch nur in der Erscheinung, nur successive und in angemessener Stufenfolge, nur in endloser Entwicklung zur Ausführung gebracht und in die Wirklichkeit eingeführt worden ist. Schelling fasst im „System des transcendentalen Idealismus“ die Grundgedanken seiner Naturphilosophie folgendermassen zusammen: „Die nothwendige Tendenz der Naturwissenschaft ist, von der Natur auf's Intelligente zu kommen. Dies und nichts Anderes liegt dem Bestreben zu Grunde, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen. — Die vollendete Theorie würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Die todten und bewusstlosen Producte der Natur sind nur misslungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt ist eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewusstlos schon der intelligente Character durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt und wodurch offenbar wird, dass die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligenz und Bewusstsein erkannt wird.“ „Aus dem Subjectiven aber das Objective entstehen zu lassen, ist die Aufgabe der Transcendentalphilosophie.“ „Wenn alle Philosophie darauf ausgehen muss, entweder aus der Natur eine Intelligenz oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen, so ist die Transcendentalphilosophie, welche diese letztere Aufgabe hat, die andere nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie.“

In der Transcendentalphilosophie haben wir jenen der Naturphilosophie coordinirten Theil des Schelling'schen Systems. Ist die Natur die unbewusste Intelligenz, so

ist dagegen die Intelligenz die bewusste Natur. In der Naturphilosophie ist die Natur als Theorie und System ihrer selbst bewusst geworden und zeigt sich hiermit als identisch mit der Intelligenz, darum ist aber auch die Intelligenz vermögend, eine Natur rein aus sich selbst zu entwickeln.

Die Intelligenz hat zunächst weiter nichts und braucht auch weiter nichts, als ihre Selbstgewissheit, welche in dem Satze gipfelt: „Ich bin.“ Aus dieser unmittelbaren Gewissheit des Selbstseins kann nun alles Dasein entwickelt werden. Die Intelligenz ist eine Künstlerin; aus ihrem über alle Wirklichkeit hinaus reichenden innern Sein schöpft sie in bewusster Weise das Princip alles Wissens und alles Wesens, indem das Wissen zum Wesen sich gestaltet, indem das Wesen als Wissen erkannt wird. In dem Ichsein der Intelligenz liegt auch schon die Empfindung eingehüllt. Das Ich weiss sich von aussen begrenzt und beschränkt, ohne zunächst zu wissen, dass diese Begrenzung und Beschränkung die eigene Selbstbegrenzung und -Beschränkung ist. Dieses sein ihm entgegengesetztes Negatives findet es in sich selbst, als seinen eigenen Zustand und sein Afficirtwerden von aussen, und dieses ohne sein Zuthun sich innerlich begrenzt finden, ist Empfindung. Das Ich ist aber nicht nur Empfindung, sondern auch Empfundenes und bestimmt activ die Passivität seine Empfindung; das Ich qualificirt die Empfindung als eine eigenthümliche Beschränkung, über welche es gleichzeitig hinausstrebt und unterscheidet auf diese Weise zwischen Ich und Ding. Aus dem Ich der Empfindung entwickelt sich das Ich der Anschauung; da die Anschauung gleichzeitig das Angeschaute, so ist dieselbe eine productive Anschauung.

Noch ist freilich dem Ich das Bewusstsein seiner schöpferischen Thätigkeit nicht aufgegangen, noch stehen sich Ich und Ding als unvermittelte Gegensätze gegenüber. Die Vermittelung übernimmt jedoch vorläufig die Erscheinung des Dinges. Diese muss natürlich als das Gleichgewichts-Product entgegengesetzter Thätigkeiten, des Ichs und des

Dinges, wiederum durch ein Drittes zusammengehalten und gefestigt werden; das will sagen, sie muss als Materie gefasst werden. Solchergestalt arbeitet die productive Anschauung weiter durch alle Gebiete der theoretischen und practischen Philosophie bis zu dem Punkte, wo Subjectives und Objectives in der allgemeinen Teleologie oder Naturzweckmässigkeit sich wieder zusammenschliessen.

In der Natur schaut das Ich sein eigenstes, in der Identität des Subjectiven und des Objectiven bestehendes Wesen an; in der Natur ist jedoch diese Identität noch eine ausser ihm seiende, objective, unbewusste; allein diese Identität muss doch auch ebenso gut für das Ichinnere, für das subjective Bewusstsein vorhanden sein. Die unbewusste Zweckmässigkeit in der Natur ist zu klarstem Bewusstsein erwacht in der Kunst. Was in der Geschichte und in der Natur noch getrennt neben einander hergeht und besteht, die bewusste und unbewusste Production, das haben wir im Kunstwerk in einer und derselben Darstellung verwirklicht. Das Kunstwerk zeigt Naturproduct und Freiheitsproduct in sich vereinigt; in dem beglückenden Ziele des Kunststrebens sind alle Gegensätze überwunden, alle Widersprüche gelöst, welche zwischen Innerm und Aeusserm, Subjectivem und Objectivem sich hervorthun und durch die freie Production beglichen werden sollen. Hat die Geschichtsperson ihr Geschick noch ausserhalb ihrer selbst, so trägt das Kunstgenie sein Geschick im eigenen Innern; das Bewusste und Unbewusste, welche dort noch getrennt walten, sind hier in einer und derselben Person vereinigt. So ist auch jedes Kunstwerk eine Vereinigung dieser entgegengesetzten Elemente und offenbart demgemäss die Freiheit in der Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit in der Freiheit. In jedem Kunstwerk liegt darum auch Unendlichkeit, weil es die Ausgleichung aller hemmenden und beschränkenden Gegensätze ist. Und diese seine Darstellung des Unendlichen im Endlichen bildet seine Schönheit. Die Schönheit ist die Gewandung und Offenbarung der Unendlichkeit und Ewigkeit in der Zeitlichkeit und Endlichkeit.

Der Begriff des Kunstwerks ist der letzte Gegenstand der Transcendentalphilosophie. In diesem Begriffe ist die Bedeutung dieser Philosophie, sowie das Organ, durch welches sie zu Stande kommt, anschaulich gemacht. Dasselbe Dichtungsvermögen, dieselbe ursprüngliche und productive Anschauung und Einbildungskraft waltet in der Kunst, wie in der Philosophie und befähigt uns, die Producte dieser Anschauung jenseits des Bewusstseins als wirkliche, diesseits als idealistische Kunstwelt erscheinen zu lassen. Die ästhetische Anschauung ist nichts anderes, als die objectiv gewordene transcendentale; sie ist das wahre Organon und Document der Philosophie und bekundet uns stets auf's Neue, dass Alles, was wir ausser uns anschauen, sein Dasein nur dem Unbewussten im Handeln und Produciren verdankt und alles Unbewusste in ursprünglicher Identität mit dem Bewussten sich befindet. Die Ansicht, welche der Philosoph sich künstlich von der Natur bildet, ist für die Kunst die ursprüngliche und natürliche; was wir Natur nennen, ist nur ein grosses Gedicht, nur eine Odyssee des Geistes, der, sich selber suchend, sich selber flieht. Dem Künstler wie dem Philosophen ist die Natur der Widerschein einer Welt, die nicht ausser ihm, sondern in ihm ist. Hier schliesst das System, indem es zu seinem Anfangspunkt zurückgekehrt ist und der Kreis sich schliesst, welchen es in seinem Werdegange durchlaufen hat, den es einschlagen musste, um der Einheit von Subjectivem und Objectivem, Realem und Idealem, Innerem und Aeusserem, Ich und Welt zum Sein und Bewusstsein zu verhelfen.

Schelling's Philosophie getraut sich, nicht sowohl den Gedankengehalt der Welt eruiren, vielmehr auch ihren Sachgehalt construiren zu können; das ist sein Grundirrthum und ist der Grundirrthum auch bei Hegel und allen rein speculativen Philosophen. Die philosophische Construction ist kein leerer Wahn. Unser System, wenn es ein echt-

philosophisches, dem Stoffe und Gehalte immanentes und nicht lediglich ein logisch an denselben herangebrachtes sein soll, muss stets construirt, sein Gedankengehalt dagegen aus der äussern oder innern Erfahrung eruirt werden. Der Gedanke ist eine Geburt des Augenblicks, wobei die geistige Capacität als Geburtshelfer vorgestanden. Der Gang des Systems bestimmt seinen allgemeinen, unsere eigenthümliche Weltanschauung seinen besondern Gehalt. —

Schelling vermeint immer und überall nur construiren zu wollen — eine Selbsttäuschung, die bei Hegel noch weit ausgeprägter sich zeigt, — ihm ist es nicht darum zu thun, den Gedankengehalt der Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit selbst nachschaffend darzustellen. Wenn man nun sehen muss, wie die Wirklichkeit sich hiergegen sträubt und eine solche Philosophie auf Schritt und Tritt Lügen straft wenn man sehen muss, wie der Gedanke sich abarbeitet, um oft nur mit der grössten Gezwungenheit und Künstlichkeit eine leidlich scheinende, halbwegs befriedigende Gedankenconstruction fester und sicherer Weltthatsachen zu Wege zu bringen; wenn man sehen muss, wie die Construction erdrückt wird von der Macht und Wucht der Wirklichkeit, welche überall die Construction, trotz alles Ableugnens, in dem Masse und Grade wie die göttliche Allmacht die menschliche Ohnmacht überragt: dann kann man bei solcher Lehrmeinung zu wahrer innerer Befriedigung wohl niemals gelangen und wird immer wieder auf's Neue sehen und suchen müssen, auf andern Wegen und in andern Weisen zu einem völlig einheitlichen und widerspruchslosen System der Weltweisheit zu gelangen.

9. Einen solchen Versuch hat Schelling in seinen spätern Schriften gemacht, indem er Subjectives und Objectives, Ideales und Reales, Ich und Welt — Alles in Eins fasst und ein System der Indifferenz und Identität alles Gegensätzlichen zu geben trachtet. Alles wird in die absolute Vernunft aufgelöst, welche als die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht werden muss. Es

ist das die Vernunft aller Vernunft und alles Vernünftigen, in welcher alle individuelle und universelle, alle Menschen- und alle Weltvernunft aufgegangen und erloschen ist. Sie erst zeigt das Ding, wie es an sich, das heisst, wie es in der Vernunft ist. In ihr erst haben wir den Standpunkt der wahren Philosophie, worin alles Nebeneinander und Nacheinander in der Natur, alle Unterschiede zwischen Denkendem und Gedachtem im Menschen in Einheit angeschaut und zu völliger Indifferenz und Identität abgestillt sind. Ausser der Vernunft ist nichts, aus ihr ist Alles. Die Vernunft ist das Absolute, das Eine und sich selbst Gleiche, welche in diese Einheit und Gleichheit alle Weltwesenheit aufgenommen und geborgen hat. Ihr Grundgesetz ist darum das Gesetz der Identität, und diese absolute Identität ist die absolute Totalität, das Universum selbst. In diesem Universum ist auch alles dingliche Sein versunken und verschwunden, so dass ausserhalb des Allseins ein Einzelsein völlig zu existiren aufgehört hat. Alle durch Reflexion statuirte Einzelexistenz ist Scheinexistenz und die Quelle aller Irrthümer.

Auch die Erkenntniss der absoluten Identität gehört mit zur absoluten Identität; so ist Alles, was ist, seinem Wesen nach, oder absolut betrachtet, nichts weiter als die absolute Identität, welche ihr qualitatives Wesen in ihrem Erkennen, ihr quantitatives Wesen in ihrem Sein hat. Selbstverständlich ist in der absoluten Identität Qualitatives und Quantitatives, Sein und Erkennen alles Eins, das abstracte A = A, die absolute Indifferenz. Indem jedoch diese absolute und unendliche Erkenntniss sich als Selbsterkenntniss des Absoluten und Unendlichen herausstellt, indem sie sich selbst gleichzeitig als Subject und Object setzt, geräth dieselbe in Differenz. Als ein Seiendes ist dieses Subject-Object ein Quantitatives, immerhin aber eine Totalität, eine Unendlichkeit, ein Universum; nur was ausserhalb dieser Totalität betrachtet wird, erscheint dadurch als quantitative Differenz oder als ein Einzelding, dem nur Leben und Existenz vermöge der Trennung vom Ganzen, mittels der Reflexion

verliehen wird. Ein und dieselbe Kraft und Wesenheit zeigt sich im Denkenden, im Seienden, im Geistigen und Körperlichen, nur mit dem Unterschiede, dass sie dort mit Uebermass und Uebermacht des Ideellen, hier des Reellen zu kämpfen haben.

Ein jedes, sowohl das Geistige, als auch das Körperliche, das Reelle und das Ideelle sind der gleiche Ausdruck des Unendlichen und müssen als die relative und feste Totalität angesehen werden; sie gelangen erst in Differenz und Fluss, wenn man die abgestufte Uebermacht der einen Seite über die andere walten lässt. Von dieser Betrachtungsweise oder der intellectuellen Anschauung des Absoluten ausgehend, beginnt wieder die Construction aller der Thatsachen des Seins und des Denkens, hier jedoch viel massvoller, rationeller, methodischer als in früheren Werken. In dieser Construction soll nachgewiesen werden, dass auch in einem jeden Theile das Ganze enthalten und ausgedrückt ist und auch in dem Einzelgegenstande die gesammte innere Structur des Absoluten sich wiederholt. Bei dieser Construction nimmt Schelling die mathematischen Formeln der Potenzialität zu Hülfe, welche ihm um so mehr zu statten kommen, als ja sowohl auf der Seite des Objectiven, als auch auf der Seite des Subjectiven die stufenweise Uebermacht der einen oder der andern Seite angeschaut und nachgewiesen werden soll. Auf der einen Seite mit grösserem Uebergewicht des Objectiven über das Subjective gilt als erste Potenz (A^1) Materie und Schwere; als zweite Potenz (A^2) das Licht; als dritte Potenz und Product der beiden vorhergehenden Potenzen (A^3) der Organismus. Alle diese Constructionen wollen und dürfen wir Schelling überlassen; wir haben hier nur den Einheitsgedanken heraus- und feststellen wollen, von welchem das ganze System durchwaltet wird.

In der That ein Einheitsgedanke, aber kein befriedigender. Wenn vielleicht einmal nach Jahrhunderten der gleichfalls auf die Einheit alles Seins und Geschehens ausgehende Naturforscher auf dem Wege exacter und eindringlicher Forschung und Erfahrung zum Ziele gelangt sein wird, dann wollen wir ihm glauben, wenn er darin ein volles Genügen und wahrhafte Befriedigung zu finden vorgiebt; nicht also dem Philosophen, der sich nur durch künstliche Denkoperationen der Einheitlichkeit seines auf die dingliche Welt gerichteten Weltgedankens und ebenso seiner Gedankenwelt versichert hat. Ihn stört und beunruhigt immer wieder der Gegensatz von Sein und Denken, Geist und Materie, Bewusstem und Bewusstlosem, die nie völlig ohne den geringsten Rückstand in einander aufgehen und sich auflösen wollen. Indem er Eines vom Andern bestimmt und beeinflusst sieht, kommt er über die Frage nicht hinaus, welches ist das Primäre, das Ursprüngliche, worauf sein Gegenpart zurückgeführt werden muss, um mit ihm sich wieder in Einheit zu verbinden?

Da es nun wegen der Gleichberechtigung beider Theile zu einer befriedigenden Beantwortung dieser Frage nicht kommen kann; da hierdurch nichts weiter festzustellen sein wird, als die absolute Abhängigkeit beider Theile von einander; da bei einer solchen Abhängigkeit ohne Primat und Ursächlichkeit des Einen oder des Andern beide Theile einander nicht freundlich, sondern feindlich gegenübertreten müssten: so sieht sich sowohl die philosophische als auch die vulgäre Denkthätigkeit, ja selbst die unmittelbare Empfindung in die Nothwendigkeit versetzt, nach einer dritten Macht zu forschen, welche beide Theile in's Dasein gerufen hat und in Abhängigkeit von sich erhält. Niemand hat das lebhafter empfunden, als Schelling selbst; darum konnte er nicht Beruhigung erlangen, bis er den Urgrund alles Seins, Denkens und Geschehens in Gott gefunden zu haben glaubte. Von da an war nur noch der Gottesgedanke der einzige Gegenstand seines Philosophirens bis an das Ende seines Lebens.

10. Schelling hat nach einander auf verschiedene Weise versucht, den All-Eins-Gedanken in den Gottesgedanken überzuführen. Zuerst war es Gott in der Natur und die

Natur in Gott, worauf seine Speculation sich richtete. Alle Speculation ist ihm nunmehr die Allschau als Gottesschau, — das Betrachten alles dessen, was ist, in Gott; alle Wissenschaft wird ihm demgemäss zur Gotteswissenschaft und beruht auf einer Contemplation Gottes, wie er ist.

Alles Sein kann nur seinen Grund in Gott selbst haben. Was jedoch die Existenz seines Grundes, das ist noch nicht Grund seiner Existenz; letztere ist die Natur in Gott. Die Natur in Gott hat in Demjenigen ihren Grund, was in Gott selbst nicht Er selbst ist, sondern nur Grund seiner Existenz. Gott und Natur sind Eins und dasselbe und dennoch grundverschieden — verschieden, wie Sein und Werden, wie Ewiges und Zeitliches, wie Vergängliches und Bleibendes. In beiden lebet und wirket ein und derselbe Wille. Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein, als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses Wollen allein passen alle Prädicate der Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen letzten Ausdruck des Wollens zu finden.

Der Wille ist nun zuerst und zunächst dunkler, unbewusster Naturwille, blosse Sehnsucht, ein Drang, sich als bewusst zu gebären, das Ziel aber ist der Verstand, in welchem Gott sich selbst offenbar wird. Aus diesem Verstandlosen, aus welchem der Verstand geboren ist, stammt alle Ordnung und alles Ordnungslose, alles Gute und alles Böse, in der Welt und im Menschen: Alles aber hat, wie seinen ersten Anfang, also auch sein letztes Ziel in Gott. Der dunkle Grund jener Sehnsucht des Urwillens war die erste Regung des göttlichen Daseins. Diese erzeugt in Gott jene Reflexionsvorstellung, in welcher Gott sich selbst in seinem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist also der in Gott erzeugte Gott. Damit ist „das Wort“ jener Sehnsucht gesprochen, auf dessen Geheiss alles Sein und Geschehen in der körperlichen und geistigen, in der natürlichen und sittlichen Welt sich bildet und vollzieht.

Völlige Befriedigung konnte eine solche Gottesanschauung nicht bieten und gewähren. Der Gegensatz von Gott und Natur war nur verschleiert, aber nicht aufgehoben. Gott war in das Werden des Naturprozesses hineingezogen und ein werdender Gott ist kein Gott. Nicht wird das Sein als Grund des Werdens, sondern das Werden als Grund des Seins gefasst; ein werdendes aber ist wie ein entstehendes also auch ein wieder vergehendes, niemals aber ein ewiges und unvergängliches Sein. Und nun vollends ist das Böse auf diesem Standpunkt nur als ein Abfall von Gott zu fassen, das zwar als Einzelübel überwunden werden kann und überwunden wird, allein als unauflöslich mit dem Naturzusammenhange verflossen bleibt; es ist darum als Allgemeinübel eine Gott entgegengesetzte und widersprechende Macht, die mit Gott denselben Ursprung theilt und an der göttlichen Macht und Wesenheit nach jeder Richtung hin theilnimmt. Ohne nun den Gedanken des Allseins in Gott und Gottes im Allsein zu verlieren, musste der Versuch gemacht werden, nicht Gott aus dem All, sondern das All aus Gott zu erklären und entstehen zu lassen, und diese letztere Entwicklungsphase der Schelling'schen Philosophie ist sicher nicht die schlechteste, zumal das gewaltige, aber formlose Speculationsvermögen des Görlitzer Schuhmachers Jacob Böhme, mit welchem Schelling ausgesprochenermassen viele Berührungspunkte besitzt, hier in edelster und angemessenster Form zu Tage tritt.

11. Schelling vermeint der Philosophie als Vernunftwissenschaft, welche bloss den negativen Theil der Philosophie bilde, nunmehr den zweiten Theil, die positive Philosophie, hinzufügen zu müssen, da von jeher neben der rein rationalen eine positive, nicht bloss in logischen Begriffen sich bewegende Philosophie einhergegangen sei. Diese positive Philosophie ist eine Art Erfahrungsphilosophie, da sie in einer gewissen speculativen Erfahrung ihren Ursprung hat, und im eigentlichen Sinne des Wortes Philosophie der Offenbarung ist, da nur dasjenige Offen-

barung genannt werden darf, was über die Vernunft hinausgeht, ohne gewöhnlicher Erfahrungsgegenstand zu sein.

Die positive Philosophie schlägt einen dem ontologischen Elemente der negativen Philosophie gerade entgegengesetzten Weg ein. Sie hat die Existenz Gottes, welche als das einzige Sein absolute Gewissheit hat, nicht mehr zu erweisen, sie hat umgekehrt vom Actuellen zum Potentiellen, vom absolut zu dem bedingt Seienden, von Gott zur Natur zu gelangen. Die Voraussetzung ist überall das Potenzlose, das Unvordenkliche, das begriffslos und nothwendig Seiende, ist Gott als die erste Existenz, wie er an und „vor" sich, d. h. vor seiner Gottheit in jener unvordenklichen Ewigkeit war, in der es keine Schöpfung giebt. Dieses Ursein Gottes hat die Potenz oder Möglichkeit des Allseins und Allwerdens nicht vor noch in sich, wohl aber nach sich.

Gott ist das actuelle Sein, das nach der Hand, post actum, sehr wohl ein anderes sein kann, als es unvordenklich war. In Gott hat die Möglichkeit ihr Sein, das noch nicht ist, zu wollen und darüber Herr zu werden. So findet sich denn ganz unerwartet, aber nicht unwillkommen, neben dem unvordenklichen Sein die Möglichkeit ein, aus freien Stücken ein Sein-könnendes neben dem Sein zunächst wenigstens als Hypothese zu setzen. In diesem seinem Anderssein gelangt das unvordenkliche Sein zu Bewusstsein; es geht heraus aus seiner Identität mit sich selbst und wird sich selbst gegenständlich. Durch die Möglichkeit des Anders-sein-könnens befreit sich die Gottheit von der Unbewusstheit ihres Urseins und wird sich selbst klar und offenbar; erst durch diesen Act wird die Freiheit und Lebendigkeit Gottes documentirt.

Das Transcendenz des Urseins führt zu seiner Negation, und diese seine Negation ist seine Bestätigung. Es wird nämlich nur die Zufälligkeit des reinen Seins aufgehoben und das Ueber-Alles-Hinausgehen des Urseins erweist sich als das In-Alles-Eingehen des Unaufheblichen, des Nicht-Nicht-Seienden. Gott wird Herr über sein Sein und dieses

ist nun nicht mehr ein zufälliges, sondern ein göttliches Sein. Gott als das Sein- und Nicht-Sein-Könnende ist der Geist als das Seinsollende, welches über das Seinkönnende und Seinmüssende hinausgeht. Dieses sind die drei Potenzen im göttlichen Willen. Da ist zuerst das Seinkönnende oder die Möglichkeit ein Sein zu wollen, das noch nicht ist. Dieses Seinkönnende wird aber zum Seinmüssenden, indem ihm hierdurch das Klar-Offenbar- und Entschiedenwerden des Urseins, als das allgemeine Gesetz alles Seins, das insofern auch über Gott steht, gegenständlich wird. Und dieses Seinkönnen und Seinmüssen enthüllt sich dem göttlichen Willen, als das Seinsollende, als sein Freisein und seine Herrschaft über das Sein. Herr über ein Sein ist Persönlichkeit; Herr über das Sein schlechthin ist absolute Persönlichkeit. Und diese absolute Persönlichkeit ist Gott von Ewigkeit her, denn dieser Process, womit sich Gott zur absoluten Persönlichkeit und damit zum Herrn alles Seins macht, ist stets nur das Werk eines Augenblicks.

Um Gottes selbst willen wäre dieser Process der Potenzen zwecklos. Gott kann sich zur Entäusserung seines Seins und Wesens nur entschliessen um eines Andern, ausser ihm Seienden wegen, zu dessen Verwirklichung ihm jene Potenzen die Mittel sein müssen. Erst als Herr eines von ihm verschiedenen Seins ist Gott ganz von sich hinweg, absolut frei und selig, wie der Künstler, wenn er producirt, mit etwas ausser ihm Seienden beschäftigt ist. In seinem Sein- und Nichtseinkönnen hat Gott den realen Grund, worauf er alles Sein zur Wirklichkeit führt, so dass in der Welt des göttlichen Wollens Alles das vorkommen wird, was die Natur- und Geistesphilosophie entwickelt hat, jedoch nur so, dass auch das Zufällige nicht ausgeschlossen, sondern nur dem Nothwendigen untergeordnet ist.

Indem Gott sich seines actuellen Urwesens entäussert, veräussert er sich an die Welt, die nichts ist, als der aufgehobene Actus des göttlichen Seins; durch jene Entäusserung

wird diese Veräusserung nicht zu einer Entfremdung, sondern im Gegentheil, da er im unvordenklichen Sein entäussert war, zu einer Rückkehr Gottes in sich selbst. So schwingt er sich empor von seinem bleibenden, ungewollten Sein zur willenskräftigen Macht aller Potenzen, zum Gott als Gott. Dieses ist sein Weg oder seine Bewegung, welche zum Herrn des Seins und darum zum Geist, zum seligen und persönlichen Gotte hinführt.

Die Welt ist eine zum Gottsein Gottes nothwendige und darum ewige, mit welcher er sich beschäftigte, ehe die zufällige Welt war, die durch die freie That Gottes geworden ist. Der Zweck der Welt ist, die Erkenntniss Gottes zu vermitteln. Das ist das einzige Bedürfniss der bedürfnisslosen Natur Gottes, erkannt zu werden. Die ausser sich gesetzte Potenz sollte zum Wissenden der ganzen Schöpfung, zum eigentlich Gott setzenden, zum Sitz und Thron Gottes werden. Auf diese Weise gelangen wir zu dem in der Welt sich offenbarenden Gotte und zur Philosophie der Offenbarung, zur Philosophie des monotheistischen Begriffes.

Dass Gott der einzige und ausser ihm nichts sei, lehrt freilich auch der Pantheismus; allein die Behauptung des Monotheismus besteht eben darin, dass Gott als Gott Einer und ausser ihm kein Gott sei. Die Mannigfaltigkeit ist damit in Gott nicht ausgeschlossen. Gott ist nur dieser Eine und lebendige, die geschlossene Totalität, das All-Eine, in welchem er Herr der drei Potenzen ist, die er als unzerreissbare Einheit in sich enthält. Was das Wesen des Pantheismus, diese Potenzialität des Seins, das ist in Gott nur Moment. Das ist das Ursein Gottes als seine abstracte Subjectivität, welche in ihrem Wesen und Willen zum Seinkönnen sich befreit und in die Objectivität heraustritt, um im Geiste und in der Wahrheit jenes Dritte zu werden, welches als Sein das Seinkönnen und als Seinkönnen das Sein ist; darüber wiederum Gott sich emporschwingt, als der All-Eine und Uebereinzige, der ruhige und stetige, über allem Naturprocess stehende und schwebende Geist.

Die christliche Dreieinigkeitslehre ist der bestimmtere Ausdruck für die All-Einheitslehre. Die absolute Herrschaft über alle Potenzen zeigt uns Gott freilich nur als die absolute Persönlichkeit. Die drei Potenzen werden zu den drei Persönlichkeiten in Gott erst dann, wenn sie im Schlussstein aller Schöpfung und Entwicklung, nämlich im Menschen erst selbst die Qualität und Dignität der Persönlichkeit erlangt haben. In der Geschichte der Menschheit haben wir die Geschichte der Menschwerdung Gottes. Die Vollendung des Werkes Christi bezeichnet die dritte und höchste Potenz in der Menschwerdung und Materialisirung der göttlichen Wesenheit. Durch Christus ist die Ausgiessung des Geistes vermittelt und dadurch den kosmischen Potenzen die Macht genommen. Die finsteren Mächte, welche den Menschen bisher beherrschten, haben ihre Unüberwindlichkeit verloren; ihr Dasein werden sie verlieren, wenn Christus das Reich dem Vater zurückgiebt und alles nur ein Hirt und eine Heerde sein wird.

12. Wir haben uns den Philosophen, der sein ganzes Leben hindurch sich abgemüht hat, um zum wahren Monismus zu gelangen und dessen Werke die reichste Ausbeute für eine jede monistische Weltanschauung darbieten, etwas näher ansehen wollen und haben uns deshalb etwas länger bei ihm aufgehalten. Hegel anlangend, der nächste Hauptrepräsentant der monistischen Richtung in der Intellectualphilosophie, können wir uns um so kürzer fassen, als wir in den vorhergehenden Werken ihn von allen Seiten kennen zu lernen Gelegenheit hatten. Schelling vermeinte allezeit nur die Vollendung des All-Einigen und Absoluten in graduell und potenziell verschiedenen Entwickelungsformen anschauen zu können und war dadurch dem Dualismus und Pluralismus, anstatt ihn zu beseitigen, immer mehr zu eigen geworden. Auf solche Irrwege konnte die stets fertige und einheitliche Philosophie Hegel's nicht gerathen. Auch Hegel folgt bis zum höchsten Gedanken der absoluten, all-einen Idee einem langen, überaus formen- und

phasenreichen Entwicklungsgange: allein eine jede dieser Formen und Phasen bezeichnet stets dieselbe Idee in aller ihrer Fülle und Ganzheit, und alle Entwickelung besteht nur in der Selbstdarstellung und Selbstklarlegung dieser Idee in allen Offenbarungsweisen ihrer Verwirklichung, von den reinsten und allgemeinsten bis hinauf zu den bestimmtesten, exactesten und entschiedensten Formen, in welchen alle Wirklichkeit und Wahrheit vollständig geklärt und enthüllt zu Tage tritt.

So führt Hegel die Idee von dem reinsten und allgemeinsten, dem Nichts gleichen Sein bis zum Wesen, dem aufgehobenen, in sich reflectirten Sein, oder dem durch die Negation mit sich vermittelten Sein, welches Beziehung auf sich selbst nur ist, indem es Beziehung auf Anderes ist, und wiederum vom Wesen mittels der Formen der Erscheinung und Wirklichkeit bis zum Begriff, welcher die Einheit des Seins und Wesens, als das im Andern mit sich selbst identische Wesen ist. Der Begriff aber ist die Wahrheit der Substanz, das Freie als die fürsichseiende substantielle Macht, welche als die Einheit des Begriffs mit der Wirklichkeit, des Subjectiven und Objectiven, die absolute Idee ist. Dieser höchste Begriff ist die Einheit des Lebens und Erkennens, das ebenso Allwirksame und Allwirkliche, als sich von dieser seiner Allwirklichkeit unterscheidende, sich selbst-denkende, selbstverwirklichende Allgemeine.

Die Idee, demgemäss zur unmittelbaren Wirklichkeit sich entlassend, ist Natur, und aus der Natur wieder zu sich selbst zurückkommend und wieder vollbewusst sich mit sich selbst zusammenschliessend, ist sie Geist.

Die Natur ist die Idee in der Form des Andersseins oder der Entäusserung, sie ist der aus seiner logischen Abstraction zur realen Besonderheit herausgetretene, ebendamit aber sich selbst äusserlich gewordene Begriff. Die Natur durchläuft von ihrem untersten Standpunkte des abstractesten Aussersichseins in Raum und Zeit bis zu ihrer Gipfelspitze,

dem animalischen Organismus, eine Reihe von abgestuften Bereichen und Gewalten, deren Grenzen jedoch fliessend sind und ineinander übergreifen. In ihrem Aussersichgekommensein zeigt sie sich von der Willkür beherrscht, welche überall die Grenzen durch mittlere und schlechte Gebilde verwischt und jede feste Eintheilung verhindert. Die Natur ist der bacchantische Gott, der sich selbst zu zügeln und zu fassen nicht die Macht und Selbstbeherrschung besitzt. Bei dieser Ohnmacht der Natur die Begriffsbestimmung festzuhalten, ist die Naturphilosophie auf jedem Punkte genöthigt, sich mit der reellen und materiellen Welt abzufinden und zwischen den konkreten und individuellen Gebilden und den Regulativen der speculativen Idee einen Vergleich zu treffen. In der Natur aber liegt die Einheit des Begriffes verborgen, und die Philosophie hat die Aufgabe, der in der Natur verborgenen Intelligenz nachzugehen und nachzuspüren und ihrem Werden und Wachsen bis zur Vollendung und Selbstaufhebung zum Geiste zu folgen. Dieses Ziel erreicht die Philosophie in dem höchsten Gebilde des animalischen Organismus, nämlich im Menschen. In diesem zum freien vernünftigen Selbst geworden, vollbringt der Geist seine Selbstbefreiung und die Erlösung aus seiner Gefangenschaft innerhalb der Kerkermauern der äusseren Natur.

13. Der Geist zeigt sich als subjectiver, von der Natur herkommender und mit der Natur noch die engsten Beziehungen unterhaltender, in der Psychologie, Antropologie und Phänomenologie des mit allem Wissensinhalte erfüllten Bewusstseins. In theoretischer Beziehung zeigt sich der Geist als Intelligenz, in practischer als Wille. In der Einheit des theoretischen und practischen Vermögens gewinnt der Geist die Energie der sich selbst bestimmenden Freiheit, welche das Grundwesen der Sittlichkeit ausmacht, deren Zweck und Ziel in der Verwirklichung des gesammten Vernunftinhalts besteht.

Das Dasein und die Verwirklichung des freien Willens ist der objective Geist in den Institutionen des Rechts

und der Sittlichkeit, wie dieselben in der Familie, in der bürgerlichen Gesellschaft, im Staate thatsächliche und lebensvolle Verwirklichung gefunden haben. Die mannigfachen Beziehungen der Staaten und der einzelnen Volksgeister unter und zu einander, indem sie als individuelle Mächte bald in ein Verhältniss der Anziehung, bald der Abstossung gerathen, stellen in ihrem Geschicke, in ihren Wechselbeziehungen, in ihrem Auf- und Niedergange den Process der Weltgeschichte dar. Der Entwicklungsgang der Weltgeschichte ist in der Regel an ein herrschendes Volk gebunden, welches die Führung übernimmt und den Hauptträger des Weltgeistes in seiner gegenwärtigen Entwicklungsstufe bildet. So stehen die Völker und Staaten als Vasallen um den Thron des absoluten Geistes, als die Herolde seiner Herrschaft, als Vollbringer seiner Absichten, als Gefolgschaft seiner Macht und Majestät.

Der absolute Geist ist der freie und befreite Geist, der lediglich auf sich selbst gestellte und in sich selbst bestehende Geist, welcher alle Gegensätze in sich zurückgenommen und mit sich ausgesöhnt hat; er ist der allen beengenden Schranken seines Daseins enthobene, als die eine konkrete Totalität sich erweisende Geist, welcher dem Menschen als die Offenbarung seines eigenen wahren Wesens und des Wesens der Natur, als die höchste Macht über alles Besondere und Endliche erscheint — als die Macht, durch die alles sonst Getrennte und Entgegengesetzte zur höhern und absoluten Einheit zurückgebracht wird.

Der absolute Geist, die höchste Idee oder die Religion im weiteren Sinne, als die Einheit des subjectiven und objectiven Geistes, realisirt sich auf drei verschiedene Weisen. Zunächst in der unmittelbaren Anschauung der Idee in objectiver Wirklichkeit, indem ein sinnliches Medium, Form und Farbe, Ton und Wort, die vermittelnde Darstellung übernimmt, — dies ist der absolute Geist als Kunst. Trägt dagegen Geist und Wahrheit den rein subjectiven Character der Innerlichkeit des Gefühls und

der Vorstellung, der inneren Erhebung zur allumfassenden, alle Gegensätze versöhnenden Substanz und Idee, der Vereinigung mit jener über alles Endliche und Einzelne übergreifenden absoluten Macht des Seins, des Sicheinswissens von Mensch und Gott: — so hat der absolute Geist zur Religion sich erhoben. Einen und verklären sich der Geist der Kunst und der Religion zum Denken und Gedanken der absoluten Wahrheit, der sich selbst denkenden und wissenden Idee, der als Vernunft sich begreifenden Vernunft: — so ist der absolute Geist Philosophie.

Alle drei stehen insoweit auf einem Boden, als sie über das bloss wirkliche zum wahren Dasein sich erheben, von welchem herab jenes als prosaisch, weltlich, endlich und unvollkommen erscheint. Solche Erhebung bewirkt vorzugsweise die Philosophie, welche gewissermassen die Einheit der beiden andern Momente ist, indem die objective Anschauungsweise der Kunst und die subjective Empfindungs- und Vorstellungsweise der Religion zum selbstbewussten Denken erhoben wird. In der Philosophie erscheint demgemäss Kunst und Religion in der Form des reinen Begriffes geeinigt und geläutert.

Die Philosophie ist aber nicht sowohl System, als Geschichte, welche nach mehrtausendjähriger ernsthaftester Arbeit, als Höhepunkt ihrer Entwicklung, zur Enthüllung Gottes gelangt, wie Gott sich selbst als der absolute Geist weiss. Dieses ist der sich-versöhnt-wissende Geist, welcher als der Unendliche im Endlichen sich ergreift und begreift und als absolut hinstellt. Der absolute Geist setzt sich gegenüber die endlichen Geister, die in ihrem Erkennen sich Eins wissen mit dem absoluten Geiste. Alle Geister in diesem wahren Geisterreiche sind nur Momente und momentane Offenbarungen eines und desselben allgegenwärtigen Gottesgeistes.

Weder vor noch nach Hegel ist es einem Philosophen gelungen, ein derartiges über alle Theile der Philosophie

sich erstreckendes System, aus einem Gusse und Flusse, in allen Disciplinen gleich ebenmässig, gleich parallel gegliedert und in der Ausdrucksform gleich einheitlich und folgerichtig, aufzustellen, gleich Hegel. Hegel bildet den Höhepunkt des reinen und universalen Intellectualimus — nicht Idealismus; denn nicht die Idee, sondern der Intellect ist der Wurzelboden der neueren Philosophie. Ein Ueberbieten solcher Denkthätigkeit ist unmöglich und undenkbar; allein völlig befriedigen kann uns dieser Panlogismus, wie v. Hartmann das Hegel'sche System mit Vorliebe nennt, nicht. Es giebt keinen Uebergang, keine Transaction, keinen Ausgleich zwischen ihm und der realen Wirklichkeit. Hegel's Weltgedanke ist lediglich und ausschliesslich Gedankenwelt und darum dem Weltgedanken nicht conform und in den meisten Fällen demselben widerstreitend und widerstrebend. Das Hegel'sche System ist noch weit weniger als alle früheren Systeme, eben weil es den Höhepunkt der Intellectualsysteme in der neueren Philosophie bildet, ein Werk des Nachdenkens oder des Denkens, welches bestrebt ist, den grossen Gedanken der Schöpfung noch einmal zu denken. Die Hegel'sche Philosophie ist vielmehr Construction und Abstraction, welche eine selbsteigene, edlere und erhabenere Welt reiner Gedanken neben und über der Welt der Dinge und Thatsachen als deren Ur- und Mustergedanken produciren zu können geglaubt hat.

Auf der einen Seite ist ein solches System viel zu weit, da es auch die exacten Bestände in Natur und Geschichte in seine Construction glaubt einbeziehen und aufnehmen zu müssen. Auf der anderen Seite ist es aber viel zu eng, da es dem lebendigen Organismus, dem schönheitverklärten Kosmos, dem erhabenen Weltgedanken, welche in ihrer Wesensvielheit, in ihrem Formenreichthum, in ihrem unerschöpflichen Thatendrange völlig unbegrenzt und unbeschränkt sich darstellen, nur einige wenige nebelhafte und verschwommene Gedankenschemata gegenüberzustellen

vermag. Das Hegel'sche System ist an sich betrachtet ein echt monistisches, allein dem äussern Sein gegenüber geräth es in einen solchen Dualismus, dass es angesichts der Weltwirklichkeit verblasst und verflüchtet und in das Nichts zurückversinkt, von welchem es ausgegangen war.

Drittes Kapitel.

Der Monismus des schöpferischen Intellects.

V. Der Einheitsgedanke als das individuelle Bewusstsein.

1. Auch noch nach Hegel haben die Philosophen von ihrer Intellectual- und Spiritual-Philosophie nicht lassen mögen. Allein die wirklich selbstständigen unter diesen Philosophen schlugen eine andere Richtung ein und bilden eine ganz andere Gruppe, als diejenige, welche mit Hegel ihren Abschluss erreicht hat. Der Intellectualismus hat von dieser Zeit ab ein echt individuelles Gepräge empfangen. Diese Individual-Intellectualphilosophie glaubt über die unbestimmte Allgemeinheit und Weltflucht der Universal-Intellectualphilosophie hinwegkommen zu können, wenn sie das bestimmte Princip ausfindig zu machen im Stande wäre, welches allem Sein zu Grunde liegt.

Bis dahin hatte die Intellectualphilosophie nur ein einziges Princip und demgemäss nur eine einzige Voraussetzung, nämlich den Intellect selbst in seiner reinsten und allgemeinsten Form; an sich selbst freilich eine völlig leere und unbestimmte Wesenheit, nur mit der Fähigkeit zu denken ausgestattet. Dem gegenüber sucht die spätere Philosophie nach einem bestimmten und konkreten, der innern und äussern Welterfahrung gleichmässig entstammten Principe, welches man als Grund und Quell alles Seins und Geschehens anzuschauen, welchem man die Fähigkeit zuzutrauen vermöchte,

die Welt und Alles, was sie füllet, Körper- und Geisterwelt, in's Dasein rufen und darin erhalten zu können. Ob ein solches individuell angehauchtes, der Individualität des Denkenden freien Spielraum bietendes Princip wirklich tauglich ist, universelle, allgemein gültige und allgemein befriedigende Wahrheit zu bieten, soll nicht weiter erörtert werden. Seine Anhänger wird es schon finden; je eigenthümlicher, um so verlockender. Solche Individualphilosophien haben den Vortheil für sich, dass sie einen stark ausgeprägten, realen und konkreten Inhalt zu bieten angelegt sind, der, mit Geist und Gewandtheit, universalem Tief- und Weitblick vorgetragen, zum wahren Monismus hinlenken und den Uebergang zu demselben vermitteln musste.

2. Der erste und einer der bedeutendsten dieser Individualphilosophen ist Arthur Schopenhauer. Wie Fichte führt er seine Philosophie auf Kant zurück. Allein das Universal-Ich ist bei Schopenhauer zum Individual-Ich herabgestimmt: „Die Welt ist meine Vorstellung"; ohne diese meine Vorstellung giebt es kein Object dieser Vorstellung, nicht bloss in mir, sondern ebensowenig ausser mir. Alles materiale und formale Wesen an den Dingen der Welt, wie diese Welt selbst, sind auf meine Vorstellung bezogen nur da, weil ich da bin, der von ihnen weiss; es sind nur Anschauungen des Anschauenden, Vorstellungen des Vorstellenden, Objecte eines bestimmten Subjects. „Kein Object ohne Subject". Alle diese allgemeinen und wesentlichen Formen des objectiven Seins liegen im subjectiven Erkennen und Wissen bereit. Nicht allein alle die realen, selbst alle die causalen Beziehungen der Dinge und Thätigkeiten unter einander haben ihren Grund lediglich in unseren Vorstellungen. Es ist eben der aus unserem Innern stammende Satz vom zureichenden Grunde, vermöge dessen nichts sein und nichts werden, nichts thätig sein und nichts erkannt werden kann, es sei denn mittels jener gesetzmässigen, in unserer Vorstellung bereit liegenden Verbindung und Beziehung, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und

Unabhängiges, nichts Einzelnes und Abgerissenes Object dieser unserer Vorstellung werden kann.

Die Vorstellung ist die erste Thatsache des Bewusstseins; keine Vorstellung ohne Subject und Object und kein Object ohne zureichenden Grund, welcher mit allen Wurzelfasern seinen Wurzelboden in unserm Innern hat.

Lediglich auf die Vorstellung hingewiesen wäre die Welt nur ein relatives und subjectives Scheinwesen, eine wesenslose Traumgestalt. Allein wenn wir diesem Schein nachgehen, gelangen wir zu der Welt des Seins. Einen Wegweiser haben wir in unseren Körperbewegungen, welche ihre Ursache nicht etwa nur in Reizen, sondern vorzugsweise in Motiven haben. Es giebt also noch etwas Ursprünglicheres ausser und hinter den Vorstellungen, dessen sich das Subject, abgesehen von allen räumlichen und zeitlichen Erscheinungen und causalen Veränderungen, ganz unmittelbar bewusst wird, das ist der Wille.

Was Schopenhauer der Welt als Vorstellung genommen hat, das giebt er ihr als Wille wieder zurück. Haben wir in den Vorstellungen nur das Für-uns, so haben wir im Willen das An-sich der Dinge. Der Wille ist das Erste im Selbstbewusstsein; er ist unser Streben und Fürchten, unsere Lust und Unlust; im Wollen haben wir unsere Substanz, unseren Character, die Identität unserer Person.

An sich selbst, indem er seinen Intellect als das Erste betrachtet, macht der Mensch die Erfahrung, dass er Erscheinung, d. h. Vorstellung, ist, sowie dass er ein über die Erscheinung hinausgehendes An-sich ist, nämlich Wille. Es wäre jedoch Tollheit zu glauben, dass ich nur ganz allein existire. Mit dem An-sich der Welt muss es sich ganz ebenso verhalten, wie mit unserem eigenen An-sich: auch die Welt ist Wille, ein unendlicher Allwille und das Wahre in der Welt ist nichts Anderes, als dieser eine Wille, der sich als Drang der Körper nach der Tiefe, als Richtung des Magnets nach Norden, als Sehnsucht des Eisens nach dem Magnet, in allen mechanischen und organischen, physischen

und kosmischen Erscheinungen kundgiebt. Alle Qualitäten der Dinge sind ihr Wille, und dieser bildet wie im Menschen ihren Character. Im Willen haben wir die Individuation, die Objectivation, die Urbildlichkeit und Einheit alles Seins.

Dieser Wille hat seine Verwirklichung in der Stufenreihe der Weltwesenheiten, deren höchste Objectivation das Gehirn ist. Objectiv und an sich angeschaut ist auch dieses Gehirn nur Wille; allein allen Reizen zugänglich ist mit einem Schlage auch die Welt als Vorstellung wieder vor uns hingestellt. Wir haben nun zwei Welten, eine ideale und eine reale, eine subjective und eine objective und in beiden nur den einen untheilbaren Willen, das Eins und Alles, — die älteste und wahrste Lehre in der Philosophie.

3. Die Kunstlehre Schopenhauer's dürfen wir hier ausser Betracht lassen; denn ob diese sich mit gleicher Eigenthümlichkeit und Folgerichtigkeit in sein Gesammtsystem einfügt und seine Anschauungen stützt und kräftigt, ist zweifelhaft. Allein durch seine Lebenslehre erhält sein Individual-Monismus erst sein individuelles Gepräge. Ohne diese Lehre kann Schopenhauer weder verstanden, noch gewürdigt werden. Diese Lebenslehre wurzelt in der seinem Systeme gemässen Anschauung, dass alles Einzelne der indischen Maja gleiche und eine aller Wahrheit und Wirklichkeit ermangelnde Täuschung und nur das Allgemeine das Wahre sei.

Nicht der Mensch, sondern die Menschheit ist das Ewige und Unveränderliche. Nur der Menschheit zu Liebe ist die Natur so verschwenderisch in der Ueberproduction von Menschen, nur ihr zu Liebe entwickelt das Gatten- und Gattungsleben diesen reichen Schatz von Fürsorge und Liebe, welche nichts Anderes bedeuten, als den Gehorsam gegen das Gesetz der Menschheit. Die Menschheit ist Alles, das Individuum gar nichts. Nur das Individuum hat Furcht vor dem Tode und glaubt an seine ewige Fortdauer. In ihm ist, wie in jedem Wesen der Wille-zu-leben objectivirt, in ihm ist die Unmöglichkeit ausgesprochen, die Welt ohne

sein eigenes Vorhandensein denken zu können, da diese Welt ja nur eine Ausgeburt seines Gehirns ist. Es kann nicht sagen, ich werde aufhören und die Welt wird ihren Lauf nehmen; es musste sagen, die Welt wird aufhören, ich aber bin ewig. Und ist es in Bezug auf die Menschheit nicht wirklich so beschaffen? In der fortwährenden Oscillation des Gattungslebens ist der Tod nur ein Einschlafen; die alten Individuen gehen, die neuen kommen, so wird das Gattungsleben in ewiger Schwingung erhalten. An Gattung und Begattung geht das Individuum zu Grunde.

Aber auch der Tod des Individuums kann Leben bedeuten, wenn er in den Willen einbezogen wird. So lange derselbe nur erst Vorstellung und Erkenntniss ist, erscheint uns der Wille als Individuum nur dem ehernen Gesetze und unwiderstehlichen Triebe unterworfen, den Leib zu erhalten und zu nähren. Das ist der Wille-zu-leben, welcher eben durch den Willen bejaht oder verneint werden kann. Der Egoismus allein ist es, welcher den Willen-zu-leben bejaht und zur Triebfeder alles Handelns macht. Diese Bejahung wird zur Ruchlosigkeit in jenem Optimismus, welcher alle Lebenserscheinungen bejaht und die Welt für die beste nimmt. Ist es doch ein Hohn, von einer besten Welt zu sprechen, worin das Leben nur eine Abwechslung von Schmerz und Langeweile bezeichnet, der Glückliche keinen schöneren Moment hat, als den des Einschlafens, der Unglückliche keinen schlimmeren, als den des Erwachens. Das Leben ist nur eine Schuld, welche mit dem Tode bestraft wird.

Die älteste und wahrste aller Religionen, die indische, ist darum die Religion des Pessimismus, deren Kern freilich, durch undurchdringliche Schalen verhüllt, erst das Christenthum in der Lehre von der Erbsünde wieder aufgenommen hat, welche Welt und Uebel als Synonyma bezeichnet. Erst die Erhebung zu dieser Erkenntniss macht die eigentliche Moralität möglich, indem sie den Menschen zum Mitleid stimmt, welches die alleinige Triebfeder aller moralischen Handlungen ist. Ebenso setzt sie uns in den Stand, jenen

höchsten Act wahrer Moralität zu vollziehen, jene Resignation und Abnegation, jenes Erheben zur Willenlosigkeit, welche als die Verneinung des Willens-zu-leben bezeichnet werden kann.

Auf den Gipfel aller Erkenntniss und alles Selbstbewusstseins angelangt, ist es in die freie Entscheidung gelegt, entweder diese Erkenntniss zum Motiv oder Quietiv zu machen, das Leben zu bejahen oder zu verneinen, das Wollen durch das Wollen aufzuheben. Durch solchen Widerspruch des Willens gegen den Willen tritt die Freiheit selbst in die Erscheinung und vollzieht in jener Erkenntniss von der Nichtigkeit alles Daseins jenen Act der Selbstverleugnung, welcher über den empirischen Character hinaus zu jenem intelligiblen Character führt, durch dessen Bethätigung und Bestätigung der Mensch erst anfängt, Mensch zu sein.

In ihrem empirischen Character sind alle Menschen gleich gut oder gleich schlecht, weil eine jede ihrer Handlungen völlig unfrei und nach ihren Charactereigenschaften vorher bestimmbar und berechenbar ist. Wie zwischen gut und bös, so ist zwischen Thier und Mensch kein grosser Unterschied. Das Thier lässt sich nur durch gegenwärtige, der Mensch auch durch abwesend gedachte Motive und Gegenständlichkeiten bewegen und bestimmen. Im Character des Menschen kann sich auch nicht das geringste ändern, allein sein Kopf kann aufgeklärt und denjenigen Motiven zugänglich gemacht werden, welche nicht jederzeit darauf gerichtet sind, den Egoismus zu bethätigen und Andere zu beeinträchtigen. So kann man den Menschen zum Guten erziehen und hinlenken, obgleich sein Character ebensowenig verändert werden kann, als Blei in Gold verwandelt.

Frei wird der Mensch erst in seinem intelligiblen Character, der in jenem ausserzeitlichen, untheilbaren Willensact, welcher zum Urwollen zurückgekehrt, alles an die Zeitlichkeit und Räumlichkeit geknüpfte Erkennen und

Wollen verneint, seinen Grund hat. Dieser intelligible Character ist nicht eine Verbesserung oder Umgestaltung des alten empirischen, sondern ein ganz neuer Character, wie ihn der christliche Mystiker angezogen zu haben glaubt, wenn er die Gnadenwirkung der Wiedergeburt an sich erfahren hat. Erst wenn der Schleier der Maja zerrissen und alles Einzelne in seiner gleichwerthigen und gleichförmigen Nichtigkeit erkannt ist, kann das Willensmotiv zum Willensquietiv sich gestalten, sodass die Willenslosigkeit an Stelle der Willensbejahung tritt. Damit ist jener Zustand der Heiligkeit erreicht, jener Zustand der wahrhaften Wiedergeburt, welche allerdings auf Einsicht und Erkenntniss gestellt ist, aber nicht auf jene abstracte wohlbegründete und demonstrirte, sondern auf die unmittelbare, intuitive Erkenntniss von der Eitelkeit und Nichtigkeit der Welt.

Dieser Characterzustand ist wie diese Erkenntniss unabhängig vom Satze des Grundes; sein Eintreten ist der einzige Punkt, darin die Freiheit unmittelbar in die Erscheinung tritt, jene absolute Freiheit, welche in der Verneinung alles Willens-zu-leben, in der Abtödtung aller Wünsche, Begierden und Triebe, in dem Aufheben und Aufhören des Individuums und seiner Vorstellungswelt ihren Gipfelpunkt erreicht. Dieser Zustand muss demjenigen, welcher noch des Willens voll ist, als das Nichts erscheinen, es ist aber nur die Zurücknahme, die Resorption aller Einzelwesenheit in den Urgeist, es ist das Nirwâna des Buddhisten, wonach alle diejenigen trachten, in welchen sich die Willensumkehr und Willensverneinung vollzogen und denen darum die reale Welt mit allen ihren Sonnenfernen und Milchstrassensystemen sich in ein Nichts verwandelt hat.

Schopenhauer ist Monist, Individualmonist und seine Individualität ist um so ausgeprägter, als der Wille, jener Grund alles individuellen Wesens, das Individualprincip seiner Philosophie ist. Viele seiner Ausführungen haben ihren Grund im individuellen Wesen des Philosophen selbst; allein im Ganzen und Allgemeinen ist seine Lehre von unbeugsamer Consequenz und alle Kritteleien und Mäkeleien an Einzelheiten sind vergebliche Arbeit, weil sie den Kern der Sache nicht berühren. Man versuche es nur einmal, jenen „Willen“ Schopenhauer's in die „Substanz“ Spinoza's umzusetzen, und man wird sich den ganzen Schopenhauer mathematisch construiren können. Was Schopenhauer in der That vor allen früheren Philosophen der Neuzeit auszeichnet, ist: — er hat Augen zum Sehen, er philosophirt nicht ganz „sinnlos.“

Von der alleinigen Denkgewissheit ausgehend, verneinten die Früheren das Sinnenleben von vornherein. Freilich fehlt auch unserem Philosophen Gehör und Getast, was er sieht, ist nur eine reine Fata-Morgana, der Schleier der Maja, auf welchem die bunte Vielgestaltigkeit aller Wesenheit abgebildet erscheint. Insoweit ist die Philosophie Schopenhauer's doch wieder reine Intellectualphilosophie und sein Monismus abstracter Art, dessen Endergebniss dahin zielt, sich ohne Rückstand in das Nirwana aufzulösen und einzugehen: das ist aber der Monismus des Nichts, welches den Gegensatz und Widerspruch alles Seins und alles Werdens ausmacht.

Was sonst keinem einzigen fehlt, das gebricht diesem, es ist ein Monismus ohne Monotheismus. Er hat nicht einmal einen Pantheismus zu Wege bringen können, weil jenes All-Eins, dessen sich Schopenhauer rühmt, das er von allen anderen Philosophen am besten getroffen zu haben vorgiebt, sich ihm in das Nichts verflüchtet. Schopenhauer ist bewusster Atheist, weil bewusster Akosmist und unterscheidet sich insofern von den übrigen reinen Intellectualphilosophen, welche ihren Akosmismus unbewusst und ungewollt mit sich führen. Ihr Theos hat ihnen den Kosmos aufgezehrt und sie merken's nicht einmal oder wollen's nicht merken. Schopenhauer ist consequent genug, das einzugestehen und verschweigt selbst nicht, dass auch sein Theos dabei zu Grunde gegangen.

4. Diesen nihilistischen Monismus Schopenhauer's haben einige seiner Schüler und Nachfolger wie Frauenstädt, Bahnsen, Bilharz u. a. nicht unwesentlich zu modificiren gestrebt. Gleichzeitig mit Schopenhauer sucht Benecke den Monismus psychologisch zu begründen, indem er die äussere Erfahrung aus der innern ableitet und in dem einheitlichen Seelenwesen und den Prozessen seiner Verwirklichung auch die Welteinheit und deren progressive Verwirklichung wiederzuerkennen glaubt. Die Seele ist nach Benecke Kraft oder Vermögen und ihre verschiedenen „Urvermögen" sind gleichsam die elementaren Theile der Seelensubstanz. Die Urvermögen werden durch die von aussen kommenden Sinnesreize geweckt und ausgebildet und vollenden ihr Wesen und das Wesen der Seele in gewissen graduell verschiedenen „Grundprozessen", welche in ihrer Vollendung die Seele erkennen lassen, als „ein durchaus immaterielles Wesen, bestehend aus gewissen Grundsystemen, welche nicht nur in sich, sondern auch mit einander auf das innigste Eins sind oder Ein Wesen bilden."

Mit dem Seelenwesen ist uns auch das Weltwesen erschlossen; denn jede Erkenntniss unserer Seelenthätigkeit ist die Erkenntniss eines Seins an sich, so wie es unabhängig von seinem Vorgestelltwerden ist. So erklären sich vermittels der Analogie mit unserem Seelenleben die sinnlichen Erscheinungen. Ist die Erkenntniss und Vorstellung des Seelenwesens eine stufenweis aufsteigende, so ist im Gegentheil die Erkenntniss und Vorstellung des Weltwesens eine stufenweis absteigende. Die höchste Vorstellung, welche sich der Seele in prozessualem Stufengange der Selbsterkenntniss erschliesst, ist die des Leibes, als ihres Organs, denn in diesem unserem Leibe haben wir die vermittelte Erkenntniss eines Seins, welches wir in seinem An-sich-sein unmittelbar als unser psychisches Wesen vorstellen. Mit jeder Stufe, die wir dann, von der Vorstellung des Leibes ausgehend, zum minder Vollkommenen hinabsteigen, nimmt auch die Vollkommenheit der Vorstellung ab, und in dieser Abfolge

der Vorstellungen, in welcher wir uns die Dinge und die Dinge sich uns vorstellen, erklären wir vermittels der Analogie mit unserem psychischen Leben die sinnlichen Erscheinungen. In der Gottheit haben wir das allvollkommenste Wesen. Unser Wissen vom Geist und von der Natur bietet zu wenige Analogie, um Gott in seiner Allvollkommenheit ganz zu begreifen. Wo das Wissen uns verlässt, da nehmen wir unsere Zuflucht zum Glauben.

Was für Schopenhauer der Wille, das ist für Benecke das Seelenwesen — nichts weiter als ein Individualprincip zur Gewinnung eines philosophischen Monismus. Benecke ist schon nicht mehr reiner Intellectualphilosoph. Mit einem Fusse hat er bereits in der Realwelt Posto gefasst, da ihm die wahre Seelenerkenntniss auch die wahre Sinneserkenntniss zu vermitteln im Stande ist. Der Einfluss des Mannes auf die neueste Entwicklung und Gestaltung der Philosophie ist ein weit grösserer, als man sonst anzunehmen pflegt. In der tiefgreifenden Aufregung und in dem mächtigen Geräusch, welche die Hegel'sche Philosophie ringsum verbreitete, musste der unscheinbare und ruhige Fluss der Benecke'schen Psycho-Metaphysik ungehört und unbeachtet verrauschen, zumal Hegel und seine Anhänger gewiss nicht ohne Schuld sind an der Zurücksetzung, sogar Verfolgung des Mannes und seiner Lehre.

Die Philosophie hatte zu sehr überspeculirt, die Welt sehnte sich nach einer solideren Grundlage für ihre philosophischen Meditationen und Speculationen; da musste man denn endlich die bis dahin so stark vernachlässigte, ja missachtete Psyche aus ihrem Aschenbrödel-Winkelchen hervorziehen und zur Fürstin erheben, glaubte man doch bemerkt zu haben, dass der philosophische Schuh ihrem wohlgestalteten Fusse weit besser zu passen schien, als ihren stolzen, eingebildeteren und bevorzugteren Schwestern, dem Subject, dem Ich, dem Denken, dem Willen, und wie sie sonst noch heissen mögen. Mit jener vorerwähnten Ueberspeculation hatte auch die reine und reinste Intellectual- und Spiritual-

philosophie ausgespielt; das naturwissenschaftlich beeinflusste und geschulte Denken gewann die Oberhand; die Resultate der exacten Forschung wollten sich nicht länger verneinen lassen; in der Psyche aber hatte man ein reales Object, welches mit der gesammten Natur in verwandtschaftlicher Beziehung stand und in welchem, wie in einer Camera obscura die ganze Welt sich abspiegelte und zur allseitigen Betrachtung gefestigt erschien. Benecke war wohl der Erste, welcher diese Weltbedeutung der Seele klar erkannt und bestimmt ausgesprochen hat und ist demgemäss als der Vater aller neueren Psycho-Physik und -Metaphysik zu betrachten, welche in den Lehrmeinungen aller späteren Philosophen bis zu dieser Stunde, auch wenn sie sich ganz anderen philosophischen Vorbildern angeschlossen hatten, nachzuweisen ist.

5. Solche Psycho-Physiker und -Metaphysiker sind auch die beiden philosophischen Mediciner Lotze und Fechner. Beide zeigen sich schon völlig beherrscht von dem Geiste und der Betrachtungsweise der mächtig vorgeschrittenen neuzeitlichen Naturkenntniss. Als philosophische Individualisten und Spiritualisten vom reinsten Wasser gestatten sie dem Objecte noch nicht die volle Herrschaft über ihre Denkweise, sondern bethätigen überall ihre reiche Subjectivität und Individualität in einer spiritual-intellectual-philosophischen Betrachtungsweise, welche sich mit der Realphilosophie sehr gut abzufinden weiss.

Als echte, ausgesprochene Monisten kommen beide weniger in Betracht — ihnen fehlt irgend ein monistisches Princip oder System, auf welches alle ihre Denkergebnisse zurückgeführt, oder in welchem diese zusammengefasst werden könnten. Wohl zeigt sich auch hier Bestreben und Verlangen nach philosophischem Monismus. Wir halten überhaupt den Denker, welcher dieses Streben und Verlangen nicht hätte, für gar keinen Philosophen; allein echte Monisten sind sie schon um deswillen nicht, weil ihr Philosophiren nicht auf absolute Wahrheit, sondern auf möglichst hohe Wahrscheinlichkeit ausgeht, weil sie nur mit vielgewandter Versatilität philosophiren, aber nicht mit allumfassender Universalität systematisiren.

Bei Lotze kommen vorzugsweise in Betracht die geistig-individuellen Monaden, welche, hervorgegangen aus der nothwendigen Einheit eines substantiellen Weltgrundes, zur ursprünglichen Wesenseinheit alles Wirklichen sich entfalten und gestalten. Bei Fechner kommen vorzugsweise in Betracht die punktuellen Atome, welche, zwar selbst noch bewusstlos, ihren Urgrund in der höchsten und letzten Bewusstseinseinheit, im göttlichen Geiste haben. Diese Atome, schon an und für sich sowohl Leib als Seele, entwickeln sich zu Leib und Seele, sowie zu allen tellurischen und kosmischen Gebilden. Alle diese Gebilde sind darum allesammt gleich körperlich und gleich beseelt, dualistische, in der Einheit des göttlichen Bewusstseins sich wiederum findende und verbindende Wesenheiten.

VI. Der Einheitsgedanke als das universelle Unbewusste.

6. Einer wahrhaften Einheitsphilosophie begegnen wir erst bei Ed. v. Hartmann, dem jüngsten und bedeutendsten aller philosophischen Intellectualisten und Individualisten, in welchem wir gleichzeitig den bedeutendsten und vielseitigsten Philosophen seit Hegel und unstreitig einen der bedeutendsten Denker nicht nur unserer Zeit, sondern aller Zeiten zu erkennen und anzuerkennen haben. Hartmann ist ein Held des Monismus, der es weiss und ausspricht, dass der Monismus die Seele aller Philosophie und das Ziel aller Weltbetrachtung sei. „Wo wir uns auch umblicken unter den genialen philosophischen oder religiösen Systemen ersten Ranges, überall begegnen wir dem Streben nach Monismus, und es sind nur Sterne zweiten und dritten Ranges, die in einem äusserlichen Dualismus oder noch grösserer Zersplitterung Befriedigung finden.“ (Philosoph. d. Unbew. II. 165.)

Hartmann's Philosophie ist concreter Monismus; ihr Princip ist keine verblasste, schematische, nur im Denken verwirklichte Scheinexistenz, ersonnen und gewonnen mittels rein subjectiver Denkthätigkeit -- es ist vielmehr eine handgreifliche Realexistenz, welche sich bethätigt und bestätigt innerhalb der seienden und objectiven Weltwirklichkeit. Die Hartmann'sche Philosophie steht im diametralen Gegensatze zu jenem abstracten Monismus, der, wenn man ihm das Denken nehmen wollte, auf puren Akosmismus und Nihilismus hinauslaufen würde. Den Hartmann'schen Monismus haben wir vielmehr, wenn wir denselben ohne discursives Denken gedacht haben, erst recht in Realität und Concretion umgesetzt, denn eben jenes Reflexionslose, blind Zugreifende, ohne Ueberlegung zweckmässig Handelnde in der Natur und Geschichte ist sein Princip. In Ermanglung eines andern Namens nennt es Hartmann das Unbewusste, doch ist dieser Ausdruck ebensowenig wie der „Wille" Schopenhauer's den Totalgehalt der Sache erschöpfend zu bezeichnen geeignet, noch ohne Um- und Eigendeutungen im Sinne unseres Philosophen zu verstehen. Ja, fast will es uns so erscheinen, wenn der kaum dem Jünglingsalter entwachsene Denker die spätere Entwicklung seiner Philosophie hätte vorausnehmen können, so würde seine „Erste Philosophie" vielleicht einen ganz andern Namen, damit aber auch eine ganz andere Gestalt erfahren haben.

Das Unbewusste ist nach Hartmann zunächst das noch Unbekannte und soll nicht genommen werden als das, was es mit seinem Namen bezeichnet, sondern als das, was es in seinem Wesen und Wirken offenbart. Jedoch das Eine soll mit seinem Namen schon angedeutet sein, dass es, obschon etwas Concret-Objectives, dennoch kein Realprincip im Sinne des sogenannten Realismus, sondern wie das Bewusstsein, dessen Gegensatz es bildet, eine Individual-, Spiritual- und Intellectualwesenheit bezeichnen solle. Im Unterschiede und Gegensatze von und zu bewusster

Geistesthätigkeit werden darum die Merkmale des Unbewussten am leichtesten erkennbar. Das Unbewusste bewahrt stets seine volle Integrität und Unabhängigkeit; es erkrankt nicht, ermüdet nicht, es bedarf zu seinen Erkenntnissen nicht der vermittelnden Wahrnehmung und Vorstellung durch die Sinne; es schwankt und zweifelt nicht, noch wird es sich jemals irren. Es braucht keine Zeit zur Ueberlegung, sondern erfasst momentan die verwickelten Resultate logischer Prozesse; es denkt nicht, sondern weiss Alles unmittelbar mittels des unfehlbaren Scharfblickes intellectueller Anschauung; stets in voller Ganzheit und Ursprünglichkeit bedarf es weder des Gedächtnisses zu seiner Erweckung und Belebung, noch der Erfahrung zu seiner Aufklärung und Verständigung.

7. Als geistiges Wesen ist das Unbewusste Wille und Vorstellung und zwar nicht wie im Bewusstsein, welches vorstellen kann auch ohne zu wollen, sondern derart, dass das Unbewusste als Wille zugleich Vorstellung und als Vorstellung zugleich Wille, beides in untrennbarer Einheit ist. Es ist überhaupt Alles mit einem Male; „das unbewusste Denken fasst eben alle Glieder eines Prozesses, Grund und Folge, Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck u. s. w., in einem einzigen Moment zusammen und denkt sie nicht vor, neben oder ausser, sondern in dem Resultate selbst, es denkt sie gar nicht anders, als durch das Resultat." Aller jeweilige Inhalt wird im Unbewussten gleichzeitig vorgestellt, gedacht, gewollt, gethan — sein Vorstellen ist auch sein Wollen, sein Wollen ist auch sein Thun; alles, was es vorstellt, will und thut, geschieht in einem einzigen zeitlosen Acte und Momente.

Es erhebt sich nunmehr die Frage, wie Wille und Vorstellung des Unbewussten sich zu den Stoffen und Kräften der Welt verhalten; ob diese gegenüber der Thätigkeit des Unbewussten, welches sich ihrer zu seinen Zwecken bedient, ihre Selbstständigkeit behaupten oder gar selbst nur Endergebniss der Thätigkeit des Unbewussten seien? Es

wird Alles darauf ankommen, — und hier haben wir den Cardinalpunkt des Hartmann'schen, vielleicht eines jeden Monismus — zu erfahren, ob Stoff und Kraft eine und dieselbe Wesenheit, und wenn dieses der Fall, ob der Kraftstoff oder die Stoffkraft ein materialistisches oder ein spiritualistisches Princip sei?

Hartmann behauptet nun und beweist auf Grund einer genauen Untersuchung der wissenschaftlichen Atomenlehre, dass das Atom nur als ein Kraftpunkt, die Materie nur „als ein System von Atomkräften, als ein System von atomistischen Kräften in einem gewissen Gleichgewichtszustande" zu denken sei; er behauptet und beweist, dass alle die Atomkräfte zielklare Strebekräfte seien, welche eine klare Vorstellung dessen, was sie sollen und wollen, besitzen müssen, dass dieses Streben der Kraft nichts anderes sein könne, als Wille. „Die Aeusserungen der Atomkräfte sind also individuelle Willensacte, deren Inhalt in unbewusster Vorstellung des zu Leistenden besteht. So ist die Materie in der That in Wille und Vorstellung aufgelöst." Nachdem es Hartmann gelungen, den radicalen Unterschied zwischen Geist und Materie zu beseitigen und beide in die Identität des ewig Unbewussten aufzulösen, hat er jenes „intuitiv-logisch-ideale" Princip gewonnen, „dessen ideale Wirklichkeitsanticipationen von der Willensthätigkeit realisirt werden" und der folgerichtigen Ausbildung seines Monismus steht hinfort nichts mehr im Wege.

Auch im Bewusstseinsindividuum finden wir das Unbewusste, nur hier noch in weit stärkerem Masse, als in den Naturdingen und Begebenheiten an allen Vorgängen bethätigt und betheiligt. Als das grosse Unbekannte, nur durch seine Wirksamkeit Erkennbare, ist es immer und überall nur Eins und Dasselbe. „Das ganze Unbewusste, wo es auch in der Welt thätig sein mag, ist nur ein einziges Individuum, ohne subordinirte, coordinirte oder superordinirte Individuen. Da auch Materie und Bewusstsein nur Erscheinungsformen des Unbewussten sind, so wäre dann

dieses Wesen das Alles umfassende Individuum, welches alles Seiende ist, das absolute Individuum, oder das Individuum *κατ' ἐξοχήν*."

Das Unbewusste ist die Seele alles Lebenden und Leblosen, nicht das Bewusstsein, welches nicht zum Wesen, sondern zur Erscheinung gehört. Hat man das richtig erfasst und erkannt, „dass also die Vielheit des Bewusstseins nur eine Vielheit der Erscheinung des Einen ist, — erst dann wird es möglich, sich von der Macht des practischen Instinctes, welcher stets „Ich, Ich" schreit, zu emancipiren und die Wesenheit aller körperlichen und geistigen Erscheinungsindividuen zu begreifen, welche Spinoza in mystischer Conception erfasste und als die Eine Substanz aussprach."

Das Unbewusste Hartmann's erinnert noch augenscheinlicher als der Wille Schopenhauer's an die Substanz Spinoza's; allein es erinnert an dieselbe nicht durch analoge Gleichheit, sondern durch analoge Gegensätzlichkeit, — es ist kein Real- respect. Material-, sondern ein Intellectual- respect. Spiritualprincip, — seine beiden Attribute sind nicht Denken und Ausdehnung, sondern Wille und Vorstellung. Das Unbewusste ist damit über alle Räumlichkeit und Zeitlichkeit, welche in diesen beiden Spinozistischen Attributen liegt, und darum auch über alle Vielheit in der Erscheinungswelt hinausgehoben. Mit dieser Vielheit ist nur die Manifestation des Einsseienden und -bleibenden Wesens in einer Vielheit von Functionen gemeint. Die Vielheit der Functionen berühren und alteriren die Einheit des Unbewussten nicht, welches das eine Mal als Vorstellung die Welt in ihrer Idealität, das andere Mal als Wille die Welt in ihrer Realität in sich enthält und aus sich entlässt. So enthält das Eine die Vielen als integrirende Theile, die, aller Substantialität und Selbstständigkeit entkleidet, nur zu aufgehobenen Momenten herabgesetzt erscheinen.

8. Alle Vielheit hat selbst auf dem Gebiete der höchsten Individuation nur phänomenale Existenz. Erst jenseits dieses

zeitlichen Geltungsbereichs der Phänomenalität beginnt die ewige Macht und Herrschaft des All-Einen Unbewussten und seiner unmittelbaren Thätigkeit. Hiermit ist Materie, Bewusstsein, organisches Bilden und Walten als Wirkungs- oder Erscheinungswesen des Unbewussten und letzteres als das Wesen der Welt begriffen. „Dieses ist das Eine absolute Individuum, das Einzelwesen, das Alles ist, während die Welt mit ihrer Herrlichkeit zur blossen Erscheinung herabgesetzt wird.“ „Die Welt ist nur eine stetige Reihe von Summen eigenthümlich combinirter Willensacte des Unbewussten; denn sie ist nur, so lange sie stetig gesetzt wird; das Unbewusste hört auf, die Welt zu wollen, und dieses Spiel sich kreuzender Thätigkeiten des Unbewussten hört auf zu sein.“ „Hier verliert sich das Ungeheuerliche der Schöpfung der materiellen Welt in das alltägliche, jeden Augenblick sich erneuernde Wunder ihrer Erhaltung, welche eine continuirliche Schöpfung ist.“ Dieses sind die in aller Kürze wiedergegebenen Grundgedanken des Hartmann'schen Monismus; kein wahrhafter Monismus aber ohne Monotheismus. Es fragt sich nun, wie verhält sich dieser Monismus zum Monotheismus.

Das Unbewusste ist das All-Eine, das All-Eine ist darum aber auch das Unbewusste. Wollen wir nun anstatt des Unbewussten Gott setzen, so dürfen wir ihm Bewusstsein nicht beilegen. Glaube man nur nicht, dass man Gott dadurch herabwürdige, im Gegentheil!, gerade durch das Prädiciren des Bewusstseins wird er herabgesetzt, da seine Vorstellungsweise in Wahrheit über dem Bewusstsein steht. Alle die Vorzüge, welche durch die vernünftige Intelligenz ausgesprochen sind, besitzt eben nur das Unbewusste. Nur für den Menschen ist das Bewusstsein ein Vorzug, freilich nur ein relativer und bedingter, der nur gilt, weil wir innerhalb der Individuations-Welt und ihrer Schranken stehen und Sittlichkeit und Nützlichkeit sich stets des Unterschieds eines Menschen vom Andern, sowie des Menschen von der Welt bewusst bleiben muss; das All-Eine, welches

nichts ausser und neben sich hat, vollkommen und bedürfnisslos ist, bedarf doch solcher Unterscheidungen nicht.

Für die Einheit aller Attribute im Unbewussten wäre das Bewusstsein offenbar ein Mangel; es wäre eine Störung im absoluten Frieden der hellsehenden, unreflectirten Intuition, ein Riss in der Harmonie der Attribute des All-Einen, wodurch an Stelle der Eintracht die Entzweiung gesetzt und Subject und Object, die in der absoluten Idee versöhnten und vereinten Momente, aus ihrer Indifferenz herausgerissen und zerspalten würden. Ein bewusster Gott ist ein vermenschlichter Gott, der dem Unbewussten weit nachsteht. —

„Wir haben von dieser unbewussten, hellsehenden Intelligenz erkannt, dass sie in ihrer unfehlbaren, zweckmässigen, zeitlos alle Zwecke und Mittel in Eins fassenden und jederzeit mit ihrem Hellsehen umspannenden Thätigkeit dem lahmen Stelzengang der stets auf einen Punkt beschränkten, von Sinneswahrnehmung, Gedächtniss und Inspiration des Unbewussten abhängigen discursiven Reflexion des Bewusstseins unendlich überlegen ist; wir werden also diese jedem Bewusstsein überlegene unbewusste Intelligenz eben deshalb zugleich als eine überbewusste bezeichnen müssen.“ — Mit der Erkenntniss, dass das hellsehende Unbewusste alle Causalität und Finalität als immanente Zweckmässigkeit und Zweckthätigkeit in sich birgt und mit unfehlbarer Sicherheit seine Wege geht und Ziele verfolgt, schwinden alle Bedenken gegenüber der Unbewusstheit des All-Einen. „Wenn dieses eine, bei aller Unbewusstheit allwissende und allweise, überbewusste Intelligenz besitzt, welche den Inhalt der Schöpfung und des Weltprozesses teleologisch bestimmt, so stehen wir weder als zufälliges Product der Naturkräfte da, noch wird Gott durch diese Art, ihm das Bewusstsein abzusprechen, verkleinert.“

Ist in Gott kein Bewusstsein, so dürfen wir ihm auch kein Selbstbewusstsein, welches in der bewussten Idee des All-Einen selbst bestehen müsste, beilegen. Da in der ab-

soluten Idee des All-Einen jede Trennung von Subject und Object fehlt; da dieses All-Eine in der Selbstgenügsamkeit seiner reinen Intuition ein Genüge findet und zu einer Reflexion überhaupt ebenso wenig Veranlassung hat, als zu einer bestimmten Reflexion in sich oder in Anderes; da Wille und Vorstellung des Unbewussten alle Realität und Idealität der Welt und des eigenen Seins vollständig erfassen und erschöpfen muss, ohne auf sich selbst, als das thätige Centrum und Subject, von welchem alles seinen Ursprung genommen hat, zurückdenken zu brauchen: so ist für ein Selbstbewusstsein Gottes, als des All-Einen „Unbewussten" nicht Raum und Gelegenheit mehr vorhanden. Mit Bewusstsein und Selbstbewusstsein wird man auch den Begriff der Persönlichkeit in Gott fallen lassen müssen, zumal das höchste Wesen, erhaben über alle Beschränkungen dieses Begriffes, dadurch nur herabgesetzt würde. Hat doch auch nur das Verlangen des Hülfe und Trost suchenden Menschen nach einem Wesen, mit welchem er sich auf Du und Du stellen konnte, zur Personificirung Gottes den Anstoss gegeben.

Das Unbewusste ist, wenn auch nicht Person, so doch Individuum in hervorragendem Sinne; als Gott genommen, kann ein jedes religiös-menschliche Individuum eine jegliche Beziehung mit demselben unterhalten und ihm seinen ganzen Schatz von religiösen Vorstellungen und Empfindungen zu reichstem Zinsertrage anvertrauen — freilich ist es eifersüchtig wie der alte Gott Israels; es duldet durchaus keinen andern Gott in Form eines Dualismus irgend welcher Art neben sich. Wenn wir uns Gott als Schöpfer und Erhalter denken, so dürfen wir Schöpfer und Geschöpf, wie das der Theismus mit Vorliebe thut, nicht als gleich wesenhaft einander gegenüber bestehen lassen.

Alles Fortbestehende der Welt ist durch eine stets wirksame Function Gottes, durch einen in jedem Momente erneuten Willensact Gottes bedingt; würde dieser Willensact aufhören zu functioniren, würde die Welt aufhören zu existiren. Die Creatur muss in Nichts zerfallen, wenn der

Schöpfer auch nur auf einen Moment seine Hand von ihr abziehen würde. Alles, woraus Gott schöpft, ist eben nur seine Schöpferkraft. In dieser Schöpferkraft ist die gesammte Existenz und in dem jeden Augenblick sich erneuernden Schöpfungsacte ist die in jedem Augenblick auf's Neue ausgetheilte Essenz einer jeden Wesenheit zu suchen. Die Creatur kann darum auf irgend eine Substantialität keinen Anspruch erheben. Alle ihre Subsistenz schöpft die Creatur aus der absoluten göttlichen Substanz. Dasein und Wesen hat die Creatur nur durch die Manifestation oder das Offenbarwerden der auf ihre stetige Schöpfung oder Erhaltung gerichteten Functionen des Absoluten und ist darum nur eine Erscheinung des All-Einen Wesens. So ist auch der Dualismus aus dem Theismus verschwunden und mit dem reinen Monismus voller Ernst gemacht.

9. Auf ganz eigenthümliche, jedoch von seiner Weltanschauung bedingte und geforderte Weise hat Hartmann mit dem Dualismus des Guten und Bösen in Gott sich abzufinden gewusst. Keine Frage, — unsere Welt ist die beste von allen nur möglichen Welten. Das Unbewusste ist allwissend und allweise und hat bei seiner unaufhörlichen Schöpfungsthätigkeit stets im angemessensten Momente die besten Mittel zu den besten Zwecken bereit; in ihm ruhen daher auch von Anbeginn an — freilich nur als reine, zur Zeit nicht actualisirbare Möglichkeit — neben der idealen Vorstellung dieser unserer Welt auch die Vorstellung aller andern Welten, Weltziele und Weltzwecke, mit allen möglichen Mitteln zu ihrer Verwirklichung, und daneben ruhen in ihm alle die Eigenschaften, welche es befähigen, gleichsam mit einem Blicke sie alle zu überschauen und, trotzdem es nicht vergleicht und prüft und wählt, von allen möglichen Welten diejenigen zu realisiren, welche an Güte und Vernünftigkeit alle andern übertreffen.

Das Unbewusste irrt nicht; wäre eine bessere Welt möglich gewesen, so hätte es gewiss diese statt der jetzt

bestehenden zur Ausführung gebracht. Mit dieser „besten Welt" ist aber nur ausgesagt, dass sie die bestmögliche ihrer Art, aber nicht, dass sie nun auch eine wirkliche, gute, vollkommene und tadellose sein müsse. Nichts weniger als das! Dass diese Welt nur nicht noch schlechter sei als schlecht, beweist uns Hartmann an der Hand der Erfahrung haarklein und haarscharf, indem er uns als der geschickteste und kundigste Führer durch das gesammte menschliche Geistes- und Gefühlsleben hindurch geleitet und uns selbst in dessen geheimnissvollstes Wirken und Walten einen Blick thun lässt.

An dieser Stelle wird so recht offenkundig, dass die Weltanschauung Hartmann's in reinstem Intellectualismus sich bewege; seine Welt ist keine Real-, sondern nur eine Spiritual- und Intellectualwesenheit. Es ist die Welt der Vorstellung und des Willens — nicht die Welt, welche vorgestellt und gewollt, sondern die Welt, welche von Vorstellung und Wollen geboren und von dem Unbewussten, welches Vorstellen und Wollen ist, wieder aufgezehrt wird. Dieses Unbewusste, welches wie der älteste Gott Uranos seine Kinder gebärt und wieder verzehrt, ist das All-Einige Individuum und bethätigt seinen Individualcharacter im Individuations-Processe, woraus die Vielheit und Abstufung der Individualitäten, deren Gipfelpunkt das menschliche Individuum bildet, hervorgeht.

Der Mensch ist im Grunde genommen auch die Welt, der Mikrokosmos auch der Makrokosmos, aber was ist das für ein Kosmos? Das pure und baare Elend! Es genügt, um in das Weltelend bis über das Haupt eingetaucht zu werden, wenn uns das Menschenelend vor Augen gestellt wird. Alle Güter der Welt sind nur immer neue Posten, um die Summe des Leids zu vergrössern und alle Gemüthszustände, welche als Lustempfindungen ausgegeben werden, sind nur Stationen für den Cultus des Pessimismus. Wie wir die Sache auch betrachten, Gutes gegen Schlechtes auch abwägen mögen, immer kommt das Facit heraus, dass die

Unlust nicht nur in der Welt im Allgemeinen, sondern auch in jedem einzelnen Individuum, selbst dem unter den denkbar günstigsten Verhältnissen stehenden, in hohem Grade überwiegt. So ist es jetzt, so wird es bleiben in alle Ewigkeit, denn der höchstmögliche Weltfortschritt wird daran nichts ändern können. Dieser kann und wird nur dahin führen, das Weltelend um so fühlbarer erscheinen zu lassen, sowie die Macht und Kraft des pessimistischen Bewusstseins bis zu seiner Allgemeingültigkeit zu verstärken.

In dieser Erkenntniss haben wir nun den deutlichsten Fingerzeig nach jener Richtung und Entwicklung hin, welche zur Lösung der schwersten und gewaltigsten aller räthselhaften Erscheinungen, nämlich zur Lösung des Widerstreits von Gutem und Bösen und weiterhin zur Welterlösung und allendlichen Rückkehr des All-Einen Unbewussten zu sich selbst hingelangen lässt. Wie hat nun aber bei der Allweisheit des Unbewussten und seinem Streben nach dem Besten das Uebel in die Welt kommen können und kommen müssen? Die Antwort lautet in aller Kürze: Es hat in die Welt kommen können, weil zwei Seelen in der Brust des Unbewussten wohnen: eine vernünftige, die Vorstellung, und eine unvernünftige, der Wille, und weil eben diesem alogischen, unvernünftigen Willen, welcher mit der vernünftigen Vorstellung in ewigem Streite liegt, die Welt ihr Dasein verdankt. Es (das Böse) hat in die Welt kommen müssen, weil dem Willen allein Kraft und That innewohnt, deren Aeusserung und Verwirklichung mit Nothwendigkeit zum Weltprocesse führen mussten.

Der Endzweck dieses Weltprocesses ist aber nicht das absolute, unbewusste Subject; für dieses ist die Welt direct vom Uebel, indem sie das ausserweltliche Leid noch um das innerweltliche vermehrt; für dieses gereicht die Welt nur indirect zum Heile, indem diese Leidvermehrung zum Mittel der Erlösung von allem Leide wird. Das Ziel aller Weltentwicklung kann nur das Bewusstsein sein. Dieses in der Steigerung und Entwicklung fortschreitende Bewusst-

sein trägt die Pandorabüchse in seinem Schoosse, woraus nicht nur alles Weltübel, sondern auch die allendliche Lösung und Erlösung hervorgeht. Ein solcher Bewusstseinsfortschritt lässt endlich die Erkenntniss zum Durchbruch kommen, dass die Menscheit nur in Illusionen sich wiegt, dass sie Lust säet und Unlust erntet, dass darum das Resultat des individuellen Lebens nur sein könne, „von Allem zurückzukommen“ und wie Kohelet zu rufen: „Alles ist eitel!“ d. h. illusorisch, nichtig.

Diese Illusion ist aber ein practisches Postulat, eine teleologische Nothwendigkeit, eine heilsame Verblendung. Nur durch die Hoffnung glücklich zu werden, wird der Weltfortschritt gefördert, werden die Menschen zu Leistungen angefeuert, die sie schwerlich sich aufzuerlegen fähig wären, wenn sie die wahren Zwecke des Unbewussten durchschauten. Man vergesse nicht, dass die Steigerung des Bewusstseins mit der Steigerung des Weltfortschrittes stets gleichen Schritt hält. Die Steigerung des Bewusstseins führt aber ganz unausbleiblich bis zur Allgemeingültigkeit des pessimistischen Bewusstseins der Menschheit. Diesen Zustand herbeizuführen ist aber ganz offenbar der dem Endzweck unmittelbar vorhergehende Zweck des Unbewussten. So sehen wir denn, dass der Weltfortschritt doch zum Ziele führt, nur nicht zu dem Ziele, welches die Menschen bis dahin erstrebt haben.

Aus diesen Voraussetzungen folgt mit Nothwendigkeit, dass das Bewusstsein, sobald es zu der nöthigen Klarheit, Schärfe und Fülle gelangt ist, auch die Widervernünftigkeit des Wollens und Glückseligkeitsstrebens mehr und mehr erkennen und demnächst bis zur Vernichtung bekämpfen muss. Hat doch nur darum das Unbewusste zu Bewusstsein kommen müssen, damit es durch diesen Kampf den Weltendzweck herbeiführen helfe. Das Bewusstsein zeigt hierbei offenbar nur das Bestreben, den Intellect von der Knechtschaft des Willens zu befreien und ihn, nachdem der Vernichtungskampf gegen den Willen vollbracht sein

wird, als Alleinherrscher auf den Thron zu setzen. Der Endzweck des Weltprocesses kann demnach nur sein, den Willen von der Unseligkeit seines Wollens zu erlösen und den erreichbaren möglichst grossen Glückseligkeitszustand, nämlich die Schmerzlosigkeit, zu verwirklichen.

Dieser im Individuum sich vollziehende Entwicklungsprocess ist, auf die Welt als Ganzes angewendet, ganz derselbe. Wie das Körperatom, so ist auch die ganze Welt das, was sie ist und wie sie ist, nur erst in der Vorstellung des Unbewussten, welche, als Dienerin des Willens, dem sie selbst erst actuelle Existenz verdankt, in Bezug auf Weltentstehung und Weltentwicklung keine Stimme hat. Der Wille selbst ist vorläufig nur unvernünftig, durch die Folge seines Wollens wird er aber widervernünftig, indem er gerade das Gegentheil seines Wollens, die Unseligkeit, erreicht. Dieses unselige Wollen in's Nichtwollen und in die Schmerzlosigkeit des Nichts zurückzuführen, ist die Aufgabe des Logischen im Unbewussten. Die Vernunft hat auf diese Weise wieder gut zu machen, was der unvernünftige Wille verdorben hat, und die Blindheit des Willens benutzend, lässt sie ihm mittels einer eigenthümlichen Veranstaltung den Feind im eigenen Hause, nämlich das Bewusstsein, erstehen. Dieses beginnt den Kampf, der ein fortdauernder Kampf des Logischen mit dem Unlogischen ist und mit der Besiegung des letzteren enden muss.

Ein solcher Kampf ist keine Don-Quixoterie, kein Windmühlenkampf — es ist ein Kampf der Vernunft mit der Unvernunft, ein Kampf, der in Natur und Geschichte sich enthüllt als ein einziger, grossartiger und wundervoller Entwicklungsprocess, dessen Endergebniss den Sieg der Vernunft über die Unvernunft des blinden Wollens bezeichnet. „Wir glauben an das Ziel des Processes, das uns die Erlösung von der Qual des Daseins bringt und zu dessen Herbeiführung und Beschleunigung auch wir im Dienste der Vernunft unser Scherflein beitragen können.“ —

Und wann wird und was wird das Ende des Kampfes sein? „Für Denjenigen," sagt Hartmann, „welcher den Begriff der Entwicklung gefasst hat, kann es nicht zweifelhaft sein, dass das Ende des Kampfes zwischen dem Bewusstsein und dem Willen, zwischen dem Logischen und dem Unlogischen nur am Ziele der Entwicklung, an dem Ausgang des Weltprocesses liegen kann; für denjenigen, welcher vor Allem an der All-Einheit des Unbewussten festhält, ist die Erlösung, die Umwendung des Wollens in's Nichtwollen, auch nur als All-Einiger Act, nicht als individuelle, sondern als kosmisch-universale Willensmeinung zu denken, als der Act, der das Ende des Processes bildet, als der jüngste Augenblick, nach welchem kein Wollen, keine Thätigkeit, keine Zeit mehr sein wird." —

Das ist in grossen Zügen ein Bild des Hartmann'schen Monismus, in welchem wir eine der genialsten Gedankenschöpfungen während des ganzen Geschichtsverlaufs zu erblicken haben. Solche Versatilität und Universalität haben noch wenige Philosophen an den Tag gelegt. Er verfolgt das Weben und Walten seines Unbewussten bis zu den kleinsten Spuren seiner Regungen und Wirkungen; er umfasst und umspannt gleichzeitig in seinem universell veranlagten und gebildeten Geiste die Ergebnisse alles Wissens und Forschens mitsammt aller ihrer Kraft- und Stichworte, vorzugsweise aber auf dem Gebiete der Philosophie und Naturwissenschaft, um damit eine jede seiner Behauptungen und Aussprüche zu belegen und zu begründen; er weiss einem jeden Bedenken, einer jeden Ausstellung, einer jeden Schwierigkeit, einem jeden Widerspruche, von Andern erfahren oder selbst gefunden, auf das wirksamste zu begegnen und alle aus dem Felde zu schlagen; er lässt diese nicht nur an sich herankommen, nein, er sucht sie selbst auf, er weiss sie zu finden und zu ergründen, selbst wenn sie sich auch in tiefste Verborgenheit hüllen wollten; er versteht auf diese Weise das System seiner Lehrmeinungen von allen Seiten her und nach allen Richtungen hin zu schützen und zu decken.

Allein das ist noch das bei weitem Geringste von dem, was Ed. v. Hartmann gezeitigt und geleistet hat. Er hat seinen Gegnern bewiesen, dass sein Princip und System kein unfruchtbares sei und nicht, wie dessen Endergebniss, auf quietistische Willens- und Machtlosigkeit hinauslaufe. „In der vollen Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprocess um seines Zieles, der allgemeinen Welterlösung, willen, in dem Bestreben, die Zwecke des Unbewussten zu Zwecken seines Bewusstseins zu machen, in dieser Einheit und Versöhnung des Optimismus mit dem Pessimismus wird nicht nur das practische Leben wieder in seine Rechte eingesetzt und die Beziehung des Willens zum Leben als das vorläufig allein Richtige proclamirt", sondern es werden auch die Anleitungen und Hinweise gegeben, wie eine auf diesen Principien aufgerichtete practische Philosophie sich gestalten würde, und dass eine solche nicht die Entzweiung, sondern nur die volle Versöhnung mit dem Leben enthalten könne.

Hartmann hat nun in einer Reihe umfassender und bahnbrechender Werke, welche Zeugniss geben von seiner immensen Gelehrsamkeit und Belesenheit, von seinem bewundernswerth kritischen und systematischen Geiste, von seiner alle sprachlichen Schwierigkeiten überwindenden Darstellungsgabe, diese practische Philosophie in Ethik, Aesthetik und Religionsphilosophie auszubilden und aufzubauen verstanden. Hartmann legt gerade auf diese Werke das meiste Gewicht uud betrachtet dieselben als Schwer- und Mittelpunkt seiner bisherigen Schriftsteller-Thätigkeit. „Diese drei Werke," sagt Hartmann, „sind erstens ohne Rücksicht auf die metaphysischen Principien von Grund auf neu entwickelt, und sind darum von der Wahrheit dieser Metaphysik unabhängig, der Erfahrung näher als diese und deshalb gesicherter in ihrer Wahrheit. Sind zweitens practisch und kulturgeschichtlich wichtiger, weil die Geistesphilosophie uns näher liegt, als die Naturphilosophie und Metaphysik. Sie sind drittens vollstän-

diger und systematischer durchgeführt, also auch in ihren Ergebnissen besser begründet, als die programmatisch skizzirte „Philosophie des Unbewussten."

Wohl mag, bei der grossen Bedeutung dieser Werke für die philosophische Wissenschaft, diese Meinung und Mahnung ernst gemeint sein und ernst genommen werden müssen, trotzdem sie vorzugsweise darauf auszugehen scheint, nach dem mächtigen Eindrucke, nach der grossen Anziehungskraft, welche „die Philosophie des Unbewussten" jederzeit geübt hat, die allgemeine Aufmerksamkeit über dieses Werk hinweg auf die vorgenannten Werke zu lenken. Wir sehen uns an dieser Stelle ausser Stande, nun auch noch auf diese Werke einzugehen, obschon dieselben Anhaltspunkte genug bieten, um einen tieferen Einblick in den philosophischen Monismus Hartmann's zu gewinnen. Im Verlaufe unserer Darstellung hoffen wir schon Gelegenheit genug zu finden, auch mit diesen Specialwerken des grossen Philosophen in Beziehung und Berührung zu kommen.

1. Wenn wir nun aber trotz klarer, überzeugender und consequenter Durchführung dieser monistischen Weltanschauung bei derselben nicht verharren können und über dieselbe hinweg einer ganz andern zuzuwenden uns gedrungen fühlen, so haben wir dazu unsere guten Gründe, die wir hiermit einigermassen specialisiren wollen. Erstens kann es uns nicht um ein Princip zu thun sein, welches alles monistische Weltwissen und Weltwesen in sich befasst und aus sich entlässt; wir müssen uns vielmehr nach einem System umschauen, welches weitschichtig und wohleingerichtet genug ist, um diesen Einheitsgedanken des Allseins als Wissen und Wissenschaft in sich aufzunehmen. Was ist ein Princip? Ein schwankendes und unsicheres Ding, dem man hundert andere Principien mit demselben Recht und derselben Berechtigung entgegensetzen kann. Mit dem Princip steht und fällt aber der gesammte umfangreiche, mit so

vieler Mühe und so durchdringendem Scharfsinn aus demselben gesponnene und gewonnene Gedankenreichthum. Das ist mit dem System ganz anders. Was auch mit ihm geschehen möge, sein Gedankeninhalt wird davon nicht berührt werden. Ist dieser wahr und haltbar, so baut er sich ein anderes System, bis endlich das Gebäude errichtet ist, welches seinem Gedankenschatze, den es aufzunehmen bestimmt ist, völlig gemäss und genehm ist. Hartmann findet im Unbewussten den Grund alles Seins und Wissens, viele Andere dagegen im Bewusstsein, und Andere haben wieder andere dergleichen Principien aufgestellt, — Alle mit gleichem Recht und gleichem Erfolg in den Endergebnissen ihrer Wissenschaft. Alle diese Wege führen an's Ende der wissenschaftlichen Welt, sie sind aber nicht alle gleich gut und gerade; suchen wir uns den besten Weg, alles Andere findet sich von selbst. Darum sei in der Philosophie stets unsere Losung: Nicht Princip, sondern System! —

2. Doch das ist ein formaler Einwand, dem grosses Gewicht nicht beizulegen ist, wir haben aber noch einige schwerer wiegende, die Materiatur betreffende Ausstellungen, die wir hier der Reihe nach zur Geltung bringen wollen. Da ist zweitens die mystische Conception des Unbewussten. Hartmann hat der Substanz Spinoza's diesen Vorwurf gemacht, welcher sein „Unbewusstes" in noch weit höherem Maasse trifft. Wer kann uns sagen, was dieses Unbewusste ist, wer kann uns sagen, wie Hartmann dazu gekommen ist? Ist er etwa auf dem Wege der historischen Forschung dazu gelangt? Schwerlich! Solche Forschungen sind nicht die Sache eines kaum dem Jünglingsalter entwachsenen Mannes. Wenn Hartmann von „Vorgängern in Bezug auf den Begriff des Unbewussten" redet, so sind damit gelegentliche Aeusserungen gewisser Philosophen gemeint, die in ihren Systemen keine nothwendige Stellung einnehmen und zum grössten Theil in ganz anderem Sinne und Geiste aufgefasst sind, als Hartmann mit Rücksicht auf sein Grundprincip damit verbindet. Da ist Spinoza Hart-

mann gegenüber weitaus im Vortheil. Er kann sich nicht nur auf seinen unmittelbaren Vorgänger, sondern auch auf die bedeutendsten Philosophen des Alterthums berufen, von welchen er den Begriff seiner Substanz bereits völlig ausgebildet überkommen und übernommen hat. Auch Nachdenken und Erfahrung haben unter ihren aufgespeicherten Reichthümern keinen Gegenstand, welcher dem Hartmann-schen „Unbewussten" auch nur im Entferntesten ähnlich sähe. Das Nachdenken, die Logik nicht; denn diese bearbeiten und bewahren nur Bewusstseins-Bestände. Die Erfahrung hat zwar unbewusster Kräfte eine grosse Menge in ihrem Aerar, allein das sind lauter mechanisch wirkende Agentien, die keine Spur von der Intelligenz bekunden, dessen sich das Unbewusste mit solchem Nachdruck rühmt. Wir dürfen die Sache drehen und wenden, wie wir wollen, unsere Bemühungen werden vergeblich sein, Spuren einer Genesis des Unbewussten in der Hartmann'schen Philosophie zu entdecken.

Nicht besser wird es uns ergehen, wenn wir darnach fragen, was das Unbewusste sei? „Das Unbewusste", antwortet Hartmann, „ist der unbewusste absolute Geist." Gegen diese Definition müssen wir von unserem Standpunkt entschiedensten Protest einlegen, da für uns der Geist erst mit dem Bewusstsein beginnt, da wir nur im Bewusstsein das unterscheidende Merkmal des Geistes erblicken, da wir uns einen Geist ohne Bewusstsein gar nicht denken können. Wir können in einem unbewussten Geiste nichts weiter erblicken, als eine Kraft, und überall in der ganzen Welt sehen wir nur Kräfte, mechanisch wirkende Kräfte thätig. Was sich durch diese in der Natur nicht erklären lässt, das ist überhaupt nicht erklärt, das ist auf mystische, geheimnissvolle, unaufgeklärte Weise erfasst und concipirt. Der Geist kann dem Geist nur erscheinen im Bewusstsein und als Bewusstsein. Wenn alles Natürliche seine Erklärung findet in einer mit nothwendiger Gesetzlichkeit mechanisch wirkenden Kraft, so alles Geistige durch das frei und vernünftig wirkende Bewusstsein. Ein unbewusster Geist, und nun gar ein unbewusster absoluter Geist, ist eine mystische Conception, für welche es gar keine Erklärung giebt.

3. Das Gesagte wird erst recht verständlich, wenn wir drittens die beiden Attribute des Unbewussten, Wille und Vorstellung, betrachten. Unbewusster Wille und unbewusste Vorstellung! Wir bekennen aufrichtig, noch auf dem „naiven Standpunkte" zu stehen, welcher solche Dinge nicht zu begreifen vermag. Wir wissen nicht, was wir uns darunter denken sollen; wir wissen aber auch nicht, wozu diese Unbegriffe überhaupt nothwendig sein sollten. Es giebt ja unendlich Vieles in der unorganischen und organischen Natur, was Wille und Vorstellung ähnlich sieht, weil es gewisse Zwecke zu verfolgen und im Grossen und Ganzen Ordnung und Harmonie anzustreben scheint; allein, wenn sich alles dieses durch Wirkung, Gegenwirkung und Wechselwirkung mechanisch wirkender Kräfte weit besser erklären lässt, wozu dann Wille und Vorstellung zu Hülfe rufen? Von Wille und Vorstellung in der unbewussten Natur zu reden, wird uns ein jeder Naturforscher — und diesem gebührt in diesen Dingen ganz allein die competente Entscheidung — als widersinnig bezeichnen.

Es kommen zugestandenermaassen im menschlichen Geiste — in wieweit hiebei auch das Thier in Betracht kommt, ist völlig gleichgültig — eine Menge unbewusster Willens- und Vorstellungsacte vor. Allein diese vollziehen sich infolge einer langen Gewohnheit, Erfahrung und Uebung; zu eigentlichen Willensacten und Vorstellungsthatsachen werden sie erst, indem sie die Schwelle des Bewusstseins, — wie man sich heute mit Vorliebe ausdrückt — überschreiten. Diese haben also nicht im Unbewussten, sondern im Bewusstsein ihren Grund. Das Bewusstsein ist es allein, welches den Willen zum Willen, die Vorstellung zur Vorstellung macht. Alle jene auf Ordnung und Zweckmässigkeit in der Natur ausgehenden unbewussten Kräfte und Mächte sind eher alles Andere, nur nicht Wille und Vorstellung.

4. Ebenso wenig wie mit dem Princip können wir uns mit dem Endergebniss der Hartmann'schen Philosophie einverstanden erklären. Da ist zunächst viertens der unausgeglichene Widerspruch des Optimismus und des Pessimismus in des Philosophen Anschauungsweise. Diese Welt ist allerdings die möglichst beste, allein schlecht ist sie doch. Das heisst, sie ist von allen schlechten Welten — denn andere, als schlechte Welten kann's nicht geben — die beste. Nun, das ist Geschmacksache; es giebt allerdings weit mehr Philosophen, Dichter und ordinäre Menschen, welche diese Welt als die absolut beste betrachten. Sei es, dass sie sich ihrer Gefühlsweise hingeben, sei es, dass sie hierzu ihre guten Gründe haben. Jedenfalls steht auch noch so viel fest, dass die zahlreichsten, edelsten, schönsten und geistvollsten Werke von Gelehrten und Künstlern, Geschäfts- und Staatsmännern, Erfindern und Entdeckern dem Optimismus und nicht dem Pessimismus entstammen und dienen.

Merkwürdig genug, dass gerade in diesen Zeiten des raffinirten Luxus und Lebensgenusses, der übertriebenen Humanität, der gelecktesten Cultur die Philosophen dem Pessimismus sich zuneigen. Leben wir denn nicht im Zeitalter Darwins? Hat der grosse Naturforscher doch auf das klarste dargethan, wie stets nur das Bessere, Passlichere, Widerstandsfähigere in dem schweren Kampf um's Dasein sich erhalten könne und demgemäss die Welt — wohl das untrüglichste Zeichen und Zeugniss, dass sie die wahrhaft beste sein müsse — stets auf dem Wege zum Besseren sich befinde. Nicht ihr Sein, sondern ihr Werden qualificirt die Welt als die beste. Und sollte für den Menschen diese Naturzucht als zu hart und grausam sich herausstellen, so kann er die Sache ja ändern und mildern. Er ist Mensch und kann thun, was er will.

5. Doch, wie gesagt, über Geschmacksachen lässt sich nicht streiten; es wird bei der sehr verschieden veranlagten menschlichen Natur, welche die Lebensgeschicke auf gar

mannigfache Weise aufnimmt und verarbeitet, unter allen Classen, so auch unter den Philosophen, pessimistisch gestimmte Menschen genug geben, und es wird ihnen auch nicht schwer fallen, ihre Lebensanschauung zu rechtfertigen und in ein System zu bringen. Wir könnten uns auch den Hartmann'schen, wie jeden andern Pessimismus gefallen lassen, wenn derselbe nicht auf einer wirklich unhaltbaren Anschauungsweise beruhen würde. Diesen beschränkten Standpunkt, welchen wir fünftens zu rügen haben, theilt Hartmann übrigens mit der gesammten neueren Philosophie. Er betrachtet die Welt geocentrisch, oder in noch eingeschränkterer Weise antropocentisch, — wie wenn es nur diesen einen und einzelnen Menschen in der Welt gebe, um welchen das gesammte All sich drehen, durch welchen dasselbe Leben und Bedeutung gewinnen, bestehen und ohne welchen es sich auflösen und wieder vergehen müsste. Merkwürdig! Das Alterthum, welches in seiner Naturkenntniss doch noch auf diesen geocentrischen Standpunkt angewiesen war, hatte einen allumfassenden Begriff des Kosmos, und die Neuzeit, welche ihre Naturwissenschaft über diesen Standpunkt in die Unendlichkeit hinausweist, hat den Begriff des Kosmos verloren. Gerade alsob niemals ein Copernicus gelebt und gelehrt hätte, gerade alsob der allerneueste Fortschritt in der Naturwissenschaft, welche mit tausendfältigen Mitteln und auf tausendfältigen Wegen über diesen Standpunkt hinweg in die Ewigkeit und Unendlichkeit hinführt, gar nicht vorhanden wäre; gerade alsob die Resultate dieser Naturwissenschaft, welche doch Hartmann ganz genau kennt und wie kein Zweiter zu würdigen weiss, seinen Gesichtskreis nur noch mehr verengt hätten. Wir werden zu einer richtigen Schätzung des All-Eins und All-Seins niemals hingelangen können, wenn wir nicht zuvor die Ueberschätzung des Menschenseins überwunden haben. Der Mensch ist nicht sowohl einem jeden andern Naturwesen gleich zu betrachten und zu behandeln, — das geschieht ja schon längst, — sondern vielmehr auch

einem jeden andern Naturwesen gleich zu stellen und zu schätzen. Der Mensch ist nicht mehr und nicht weniger als die kleinste und einfachste Wesenheit. Ein jedes Einzelsein als solches, und wäre es ein ganzer Complex, ein ganzes System von Welten, ist gegen die Unendlichkeit nur ein verschwindendes Moment, nur ein minimales und minutiöses Atom.

6. Gerade deshalb jedoch können wir uns sechstens mit dem starren Monismus eines Hartmann und Anderer nicht einverstanden erklären. Dieser Monismus läuft auf zwei verschiedene Betrachtungsweisen hinaus. Erstlich auf das Sein gleich dem Nichts, zweitens auf das gleichmässige, in sich ununterschiedene Eins. Die nothwendige Gedankenabfolge der Hartmann'schen Philosophie führt zu beiden monistischen Anschauungen, man braucht nur die einseitige Individuation und die einseitige Concretion seines Princips in Betracht zu ziehen. „Das Unbewusste ist das all-eine und einzige Individuum ohne subordinirte, coordinirte oder superordinirte Individuen. Da auch Materie und Bewusstsein nur Erscheinungsformen des Unbewussten sind, so wäre dann dieses Wesen das alles umfassende Individuum, welches alles Seiende ist, das absolute Individuum, das Individuum *κατ' ἐξοχήν*."

Wenn wir nun diesem Individuum, unserem Standpunkte gemäss, jene, seine Individualität, ja sein ganzes Sein und Wesen darstellende Attribute, nämlich Wille und Vorstellung, abzusprechen uns genöthigt finden, weil das Unbewusste solche Attribute von Grund und Ursprung an ausschliesst, was bleibt alsdann noch von diesem Individuum übrig? Als Individuum bleibt es eine in sich völlig abgeschlossene, für sich seiende Wesenheit; allein eine bebestimmungslose Wesenheit, eine in sich ununterschiedene Einheit, eine Monas, ein Eins.

Allein, lassen wir zunächst dem Unbewussten seine Attribute, Wille und Vorstellung, wie könnte es sonst sich

beikommen lassen, die Unvorsichtigkeit zu begehen und eine Welt in's Dasein rufen? Das Unbewusste ist ein rein geistiges Wesen und kann als solches nur geistige Attribute aufweisen: Wille und Vorstellung. Ein Dualismus zwischen ihnen und der körperlich-materiellen Wesenheit besteht nicht, denn auch das Körperliche und Materielle mit allen seinen Atomen und Atomkräften sind nichts weiter als individuelle Willensacte, deren Inhalt in der unbewussten Vorstellung des zu Leistenden besteht. So ist die Materie und mit der Materie die ganze Welt in Wille und Vorstellung aufgelöst. Aber was ist das für eine Welt? Der Traum eines herzleidenden Gottes, dessen Schmerzensgebilde zur Wirklichkeit geworden und zu einer Welt sich gestaltet haben. Plötzlich erwacht sieht er, welches Unheil er im Schlafe angerichtet, eine Welt in die Welt zu setzen, die nichts weiter ist, als ein Gefäss voll aller Uebel, allen Leides und aller Unseligkeit. Von all dem Drucke dieses Weltleids, welches mit der Schwere aller Weltkörper sich auf seiner Brust lagert, zum Bewusstsein gebracht, fasst ihn und überwältigt ihn ein grenzenloses Mitleid mit seinen eigenen Gebilden und Wunsch und Wille werden in ihm rege, dass diese Welt wieder zu bestehen aufhören möge, und in der Allmählichkeit, wie dieser Wunsch und Wille in ihm aufsteigt, versinkt die Welt wieder zurück in ihr Nichts; denn des Gottes Wunsch und Wille sind Eins mit ihrer Verwirklichung. Mit dieser Weltvernichtung ist aber der Gott auch schon wieder eingeschlafen und beginnt auf's Neue eine Welt zu träumen und träumend zu verwirklichen; denn seine Träume sind ja Weltschöpfungs-Thatsachen; so geht das weiter in alle Ewigkeit der Zeiten.

Das ist die Welt Hartmann's. Der unbewusste Wille ist nichts weiter, als der unvernünftige Traumwille, die Quelle des Uebels der Welt und der Urgrund der Welt des Uebels. Den Willen von der Unseligkeit des Wollens zu erlösen ist der Endzweck des Weltprocesses und das Ende des Weltalls. Da muss nun die Welt zum Bewusstsein er-

wachen, damit sie aller der Weltübel und Weltunseligkeit inne werde und durch Verneinung alles Willens zum Sein und zum Leben, alles Sein und Leben zum Stillstand und Hinschwinden bringe. Wie das zugeht, haben wir uns nie recht vorzustellen vermocht. Wir haben nie begreifen können, wie „die Aufhebung alles Wollens in's absolute Nichtwollen, mit welchem bekanntlich alles sogenannte Dasein (Organisation, Materie u. s. w.) eo ipso verschwindet," zu denken sei. Es ist hierbei nicht etwa vom Weltschöpfungswillen, sondern vom Willen der Menschheit die Rede, welche allein berufen sein soll, die Aufgabe zu lösen. Nur so viel haben wir begriffen, dass eine Welt, welche nur durch eine Verirrung des Willens aus dem Nichts hervorgerufen worden ist und durch eine Zurechtweisung des Willens wieder in Nichts verkehrt werden soll, niemals ein wahres festes und unvergängliches Sein gehabt haben, niemals etwas anderes gewesen sein kann, als ein Sein gleich dem Nichts.

7. Allerdings, hier ist Monismus, aber welch' ein Monismus! Dieses Eins ist kein Eins und dieses Sein ist kein Sein; hier bewährt sich der alte Spruch: Aus Nichts wird Nichts. Sie kommen vom Nichts und werden wieder zu Nichts. Das ist Anfang und Ende der ganzen Hartmann-schen Philosophie. Sein Princip ist das Unbewusste, weil Niemand weiss und sagen kann, was es ursprünglich ist und was endgiltig aus ihm wird. Was wir siebentens ganz besonders an dieser Philosophie auszusetzen haben, ist ihr klägliches Ende. Diese Welt ist nur geschaffen, um vernichtet zu werden, während doch ausgesprochener- und anerkanntermaassen nicht einmal irgend ein Atom sein Dasein verlieren oder auch nur verändern könnte. Der unbewusste Wille hat die Welt in's Dasein gerufen und zur Unseligkeit verdammt; das zu Bewusstsein gelangte Wollen kann nur das Wollen nicht wollen, also den Willen zum Dasein und Leben verneinen. Sobald dieser Oppositionswille die Stärke des Weltwillens erreicht hat, paralysirt einer den andern vollständig, so dass nach keiner Seite hin

ein Ueberschuss bleibt und das Ziel des negativen Willens ist der reine und abstracte „Nullpunkt." Das ist wahrlich keine grosse Weisheit der Allweisheit, „dass sie den Weltprocess auf das Weiseste zu dem Ziele der möglichsten Bewusstseinsentwicklung leitet, woselbst angelangt das Bewusstsein genügt, um das gesammte actuelle Wollen in das Nichts zurückzuschleudern, womit der Process und die Welt aufhört." Das ist auch keine „bestmögliche Welt," weil sie auf diese Weise durch das Logische zur Erlösung, das will sagen, zur Vernichtung geführt wird.

8. Hat nun Hartmann in der That diese Erlösung theoretisch gewonnen, hat er die Gegensätze zur Versöhnung gebracht, den Dualismus überwunden, ist er bis zum wahren Monismus durchgedrungen? Nein, sind wir zu sagen genöthigt. Wir haben achtens gegen ihn geltend zu machen, dass er den Knoten nicht gelöst, sondern zerhauen hat. Vernichtung ist weder eine Lösung, noch eine Erlösung, am allerwenigsten aber eine Versöhnung. Dadurch dass man die schwierige Aufgabe von der Tafel abwischt, ist sie nicht gelöst, ebenso wenig wie ein Problem dadurch beseitigt wird, dass man es ableugnet und seine Existenz verneint. Wir haben hienieden mit ganz festen und sicheren Thatsachen und Beständen und ganz bestimmten Zahlen und Factoren zu rechnen und zu rechten. Diese gilt es, zu vergleichen, in das richtige Verhältniss zu setzen, in Harmonie zu bringen, aber nicht sie schlechthin zu verneinen. Verneinung und Vernichtung ist keine Lösung und noch viel weniger eine Erlösung. Nicht nur, dass sich eine jede Faser unseres Daseins hiegegen sträubt und durch diesen Widerwillen ein jedes Gefühl der Erlösung illusorisch macht — mit diesem Verneinungs- und Vernichtungsbestreben wird uns auch ein jeder Anhalt, eine jede Grundlage der Erlösung verneint und vernichtet, dieses ist die Versöhnung. Versöhnung aber ist Ausgleichung von Gegensätzen, factischen und practischen Gegensätzen, die sich durch den blossen Willen nicht verneinen und nicht vernichten lassen, auch

nicht durch die Kraft des Gesammtwillens. Und wäre das in der That möglich und denkbar, Vernichtung ist keine Erlösung, Vernichtung ist der höchste Grad der Unseligkeit in unserem Bewusstsein und darum wird das Bewusstsein hierzu niemals Beihülfe leisten. Wir werden die Vernichtung niemals anders, denn als den schlimmsten Feind aller Erlösung betrachten können.

Hartmann hat sich das Alles nun ganz geschickt zurecht gelegt. Zunächst hat er sein Princip so gefasst, dass die Weltverneinung und Vernichtung als unabweisbare Consequenz seiner Lehre, als das Endziel aller Entwicklung erscheint. Die Hauptkunst Hartmann's besteht darin, die Entwicklung seines Princips und Systems zu dem Punkte zu führen, welcher den weitesten Fern- und Umblick in eine practische Philosophie eröffnet. (Siehe Phil. d. Unbew. II. Bd. 9. Aufl. S. 402). Die Verneinung des Willens zum Sein und Leben, die Verneinung überhaupt alles Willens soll ihm kein „Quietiv", sondern ein „Motiv" bedeuten, den Willen erst recht kräftig zu bethätigen und anzustrengen; denn jemehr er das thut, desto mehr gelangt er zur Erkenntniss von der illusorischen Beschaffenheit alles Strebens, arbeitet er dem Weltprocess in die Hände, welcher auf Vernichtung alles Seins hinausläuft. Ist das nicht ein schönes Endergebniss alles Strebens und Arbeitens, für das absolute Nichts zu streben und zu arbeiten? Damit ist doch von vornab allem Egoismus und Eudämonismus die Wurzel vernichtet. Freilich ist damit aber auch allem Streben und aller Arbeit aller und jeder Werth geraubt. Es wohnt Streben und Arbeit wohl noch eine gewisse Bedeutung, aber absolut kein Werth mehr inne. Alles Leben und Streben wird in einen Fatalismus versenkt, der weit schlimmer ist, als alle dergleichen Anschauungen, welche jemals von Religion und Philosophie erklügelt worden sind. Wir dürfen uns drehen und wenden, wie wir wollen, dürfen uns die schönsten und erhabensten Ziele setzen, dürfen das Grösste und Herrlichste hervorbringen — Alles, Alles „pro nihilo."

Die Gesammtphilosophie Hartmann's ist trotz ihres Strebens und ihrer Richtung auf das Practische, ja gerade wegen dieses Strebens und wegen dieser Richtung am besten damit gekennzeichnet: sie ist die Philosophie „pro nihilo."

Wir müssen gestehen, dass uns die diesbetreffende Lehre Schopenhauer's sympathischer erscheint, als die Lehre Hartmann's. Schopenhauer fasst die Lehre von der Willensverneinung individuell, nicht wie Hartmann universell, sie wird ihm, als auf den Einzelnen bezogen, zum Quietiv und nicht, auf das Allsein bezogen, zum Motiv. Elend und Nichtigkeit der Welt und die Unvernunft des Wollens bestimmen ihn, schon jetzt und im Einzelindividuum alles Wollen aufhören zu lassen und auf diese Weise zum Theil schon im Leben und völlig alsdann nach dem Tode individueller Vernichtung anheimzufallen. Diese Anschauung birgt in sich ein Heldenthum des Geistes, ein Heldenthum der Passivität von antiker Grösse und erinnert an die stoische Apathie, an die das gesammte All verneinende indische Askese, an die ergreifende Lehre von dem Nirwana der Buddhisten. Und solche Anschauungsweise bildet auch durchaus keinen Widerspruch mit der sonstigen Lehre Schopenhauer's. Wenn Hartmann sagt: „Der Wille ist ihm das ἓν καὶ πᾶν, das All-Einige Wesen, die Welt und das Individuum nur subjectiver Schein", so hat er damit die Sache nicht ganz richtig angeschaut und ausgedrückt. Diese Worte lassen die Deutung zu, und Hartmann hat in der That dergleichen Folgerungen daraus gezogen, dass dieser Weltwille auch ausserhalb des Subjects reale, objective Geltung und Bedeutung habe. Das ist allerdings bei Hartmann der Fall, aber nicht bei Schopenhauer, und eben darin haben wir einen ganz wesentlichen Unterschied zwischen beiden Philosophen. Die Welt ist nach Schopenhauer ein Product des subjectiven Willens, mit welchem sie steht und fällt. Eine subjective Willensverneinung ist nach Schopenhauer gleichzeitig ein Act der Weltvernichtung, das ist bei Hartmann anders. Der objective Weltwille ist völlig unabhängig von

dem subjectiven. Der subjective Wille, sei er nun Einzelwille oder sei er Allgemeinwille, wird niemals den Weltwillen hemmen oder aufheben können. Bejahung und Verneinung des Willens wird in alle Ewigkeit auf Gang und Bestand der Welt ohne Einfluss bleiben. Bestände die Lehre Hartmann's zu Recht und Wahrheit, so wäre all' unser Streben und unsere Arbeit sowohl jetzt, als für alle Zukunft, sowoh subjectiv als objectiv genommen, „pro nihilo."

9. Muss das denn aber so sein? Ja, nach der Lehre Hartmann's muss das so sein. Wer den Pessimismus zum Wahrspruch gemacht, der kann consequenter Weise nur auf Vernichtung sinnen, um die Qual des Daseins je eher, um so besser zu beendigen. Es ist nicht gesagt, dass mit einer solchen Anschauungsweise alle unsere Thätigkeit, alles unser Streben aufhören müsse, man kann mit Hartmann diese Anschauungsweise nicht Quietiv, sondern Motiv werden lassen, indem wir „die Zwecke des Unbewussten zu Zwecken des Bewusstseins machen", indem wir „die volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprocess um seines Zieles, der allgemeinen Welterlösung, (im Sinne Hartmann's) willen" anstreben. Allein, wenn Hartmann sagt: „Hier sind wir auf den Punkt gelangt, wo die Philosophie des Unbewussten ein Princip gewinnt, welches allein die Basis der practischen Philosophie bilden kann", so müssen wir trotzdem widersprechen. Wir können in dieser Anschauungsweise wohl einen Antrieb für das practische Leben, aber kein Princip für die practische Philosophie finden. Was uns neuntens zur Uebereinstimmung mit dem Hartmann'schen Monismus und Pessimismus nicht gelangen lässt, ist der Umstand, dass wir ein Princip für die practische Philosophie darin nicht entdecken können.

Es ist ein grosser Unterschied zwischen dem practischen Leben und der practischen Philosophie. Das practische Leben ist das Leben nach den Anforderungen der Natur und der menschlichen Gesellschaft, die practische Philosophie dagegen ist die systematische Darstellung der höchsten

Gedanken und Beziehungen, welche wir in Bezug auf Gott, sowie alles Gute und Schöne haben und unterhalten. Was ist das aber für ein Gott, für ein Gutes und Schönes, welche uns der Pessimismus zu bieten vermöchte? Ja, Hartmann hat Recht, wenn er sagt: „Der denkende Leser wird auch ohne weitere Andeutungen verstehen, wie eine auf diesen Principien errichtete practische Philosophie sich gestalten würde". Dem grossartigen Genie Hartmanns verdanken wir, wie allgemein bekannt, eine ganz unvergleichliche Darstellung der practischen Philosophie. Wir wagen nicht zu entscheiden, inwieweit diese in der Philosophie des Unbewussten und ihren Principien begründet liegt; allein dass beide in nur sehr losem Zusammenhange sich befinden, hat Hartmann selbst zugestanden.

10. Wir können uns mit der Hartmann'schen Philosophie zehntens nicht einverstanden erklären, sie enthält zu viel Widersprechliches, Mystisches und Phantastisches. Dieses Unbewusste ist allwissend und ist doch das Unbewusste; es ist allweise und begeht doch die grösste Dummheit; es ist stets auf das Beste und Vollkommenste bedacht, und was es hervorbringt, ist das Schlechte, das nur leidspendende Weltübel; es ist das All-Eins und All-Sein, das vom Nichts herkommt und zum Nichts zurückstrebt. Sowenig aber aus Nichts Etwas werden kann, ebensowenig kann aus Etwas Nichts werden. Das Unbewusste ist stets mit vollem Bewusstsein bei der Sache thätig; es hat die Vorstellung eines jeden Endes und Zieles, einer jeden Zweckmässigkeit und Vollkommenheit, aller Causalität und Finalität, und bleibt doch stets das Unbewusste. Jede zweckmässige Thathandlung ist eine logisch bestimmte und bedingte, denn alle ihre Nothwendigkeit ist nur als logische Nothwendigkeit denkbar und haltbar, und doch hat das Unbewusste nie gedacht und überlegt, nie geprüft und gewählt. Um alle diese Widersprüche zu rechtfertigen und für das vernünftige Denken annehmbar erscheinen zu lassen, greift Hartmann zu den schärfsten und genauesten Unterscheidungen, zu

haarspaltenden Subtilitäten der Logik und Metaphysik, hie und da auch zu schwachfüssigen petitiones principii, um schliesslich bei dem absoluten Monismus seines Unbewussten als dem Urgrunde alles Seins, alles Wesens und Geschehens ohne Woher und Warum, als dem Räthsel alles Daseins, als dem Wunder der Subsistenz, als dem ewig unlösbaren metaphysischen Problem, stehen zu bleiben. „Ein selbstbewusster Gott müsste vor Verzweiflung über die Unlösbarkeit dieses Räthsels seiner von ihm ewig vorgefundenen Subsistenz wahnsinnig werden, oder, wenn er es könnte, zum Selbstmörder! Die Natur des menschlichen Geistes steht in ihrer Stumpfheit viel zu niedrig, um sich nicht bald auch an das höchste der ihn umgebenden Wunder zu gewöhnen und schliesslich die exacte Formulirung des Problems, nicht dessen Lösung, für seine Aufgabe zu halten."

Hartmann kennt wohl Anfang und Ende und dazwischen eine gradlinige Entwicklung vom Anfang zum Ende. Sein Ende aber ist ein absolutes Ende, von welchem eine Rückkehr zum Anfang einer neuen Entwicklung unmöglich ist, und nun steht es rathlos da, es weiss nicht woher und weiss nicht wohin und weiss nicht warum. Hartmann hat kein Verständniss für den Kreislauf der Dinge, welcher „das fröhliche Ende an den fröhlichen Anfang wieder anknüpft." Blicket gen Himmel, dort ist das Räthsel gelöst. „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes". Dieser Sonnenkörper, „wie ein Bräutigam geht er hervor aus dem Brautgemach, freudig wie ein Held seine Bahn zu durchlaufen. Von einem Ende des Himmels ist sein Aufgang und sein Kreislauf bis zum andern Ende — und nichts bleibt verborgen vor seiner Wärmekraft". Doch nun wollen wir uns nicht länger mit Räthseln und Sprüchen aufhalten, sondern fröhlich an's Werk gehen, um einen Monismus, einen Einheitsgedanken zu entwickeln, welcher klar und widerspruchslos im Einvernehmen mit der dinglichen Welt und mit der Weltanschauung aller Menschen verläuft und zum Ziele hinführt.

Erstes Buch.

Wissenschaft der Krafteinheit.

Erster Abschnitt.

Einheit von Stoff und Kraft.

Haupt-Eintheilung.

Subjectives und Objectives, Denkendes und Seiendes, Ideales und Reales, Weltgedanke und Gedankenwelt müssen sich vereinigen zu der All-Einigen und einzigen Substanz, und diese Substanz ist die Kraft. (I. Bd. S. 240 ff.) Die Kraft ist nur Eine, die Allkraft, denn alle Kräfte lösen sich in einander auf und lösen einander ab, verschwinden als Einzelkräfte und gewinnen erst Subsistenz und Existenz in der Allkraft. (I. Bd. S. 151.) Kraft ist Wirksamkeit, ein Inneres, das sich zu äussern vermag. Allkraft ist Allwirksamkeit, und zwar in doppelter Art. Es ist die Wirksamkeit des All im Einen und Untheilbaren und die Wirksamkeit des Einen und Untheilbaren im All. Es ist das Atom, wie es im All und ist das All, wie es im Atom bestimmt und vorgebildet liegt. Es ist das Atom, welches vom All Kraft und Beschaffenheit empfangen und ist das All, welches vom Atom Entstand und Bestand genommen und gewonnen hat. Es ist das Atom, welches mit der Möglichkeit der Allkraft ausgestattet und ist das All, welches als die Verwirklichung der Atomkraft sich kundgiebt. Dieses All nun, in welchem stets das Kleinste aus dem Grössten und das Grösste aus dem Kleinsten hervorgeht und das Kleinste mit Rücksicht auf das Grösste und

das Grösste mit Rücksicht auf das Kleinste wirkt und besteht, ist die Allweisheit und Allvernunft. In der Allvernunft wird die Allkraft zum Allgeist und die Krafteinheit zur Geisteseinheit.

In der Geisteseinheit ist die Allkraft, von der Welt herkommend, zu sich selbst zurückgekehrt, besteht und beharrt nur noch in und durch sich selbst. Die Allkraft ist auch der Allgeist, oder jene Wesenheit, welche auf jedem Punkte und in jedem Momente ihrer Veräusserung, Bethätigung und Verwirklichung sich wieder in sich selbst, und zwar, wie gar nicht anders möglich und denkbar, mit vollem Bewusstsein und Selbstbewusstsein sich wieder in sich selbst zurücknimmt und damit die volle Position und Disposition der Welt gegenüber behauptet. Wie die Krafteinheit als Geisteseinheit, so enthüllt sich wieder die Geisteseinheit als Gotteseinheit. Die Wissenschaft des Gottesgedankens ist die Wissenschaft des Einheitsgedankens und vollendet sich in der Darstellung der drei Formen des Einheitsgedankens:

Erstes Buch:
Die Krafteinheit.

Zweites Buch:
Die Geisteseinheit.

Drittes Buch:
Die Gotteseinheit.

Die Krafteinheit. — Eintheilung.

Die Kraft wird nur kenntlich, ist überhaupt nur wirklich in ihren Aeusserungen. In diesen Aeusserungen ist sie aber nicht mehr Kraft, denn als Kraft ist sie das rein Innerliche, welches als solches gar nicht wahrgenommen werden kann, überhaupt so gut wie gar noch nicht vorhanden ist. (I. Bd. S. 270.) Die Kraft ist in allen ihren Aeusserungen nur Stoff und nichts als Stoff. Der primitivste Ausdruck der Krafteinheit ist die Einheit von Stoff und Kraft. Als Kraft gefasst bedeutet diese Einheit das Innere, als Stoff gefasst das Aeussere. Damit haben wir schon, ohne die Einheit von Kraft und Stoff zu zerreissen, eine zweite Form der Krafteinheit entdeckt: die Einheit des Innern und des Aeussern. Wie die Kraft sich äussern muss, sonst wäre sie nicht Kraft, wie die Kraft nur in ihren Aeusserungen, nämlich als Stoff sich bezeugen und bewahrheiten kann, wie also eine Trennung von Stoff und Kraft und damit eine Sonderdarstellung dieser beiden Bestände nicht vollziehbar ist: also ist auch Inneres und Aeusseres nur eine einzige Existenz, die nur in Gedanken, aber nicht in Wirklichkeit in zwei verschiedene Bestandtheile zerlegt werden kann. — Als ein Aeusseres ist aber der Stoff schon gar nicht mehr Stoff, sondern Form. Der Stoff kann nur mittels der Form in die Erscheinung treten. Will sich der Stoff offenbaren, sich in der Wirklichkeit dem Sinne und Begriffe kundgeben, so kann er das nur vermittels der Form. Die Form ist das Aeussere, die Erscheinung des Stoffes, also wieder nichts vom Stoffe Unterschiedenes. So fliesst Eins ins Andere, geht Eins in das Andere über, kann Eins durch das Andere ausgedrückt werden, erweist sich Eins mit dem Andern als völlig identisch. Die Krafteinheit tritt in die Erscheinung und bekundet damit ihr wahres und offenbares Wesen. Das Wesen ist Eins mit dieser Erscheinung; das Wesen ist die Erscheinung, die Erscheinung ist das Wesen, es ist das „Was sein", die Bestimmtheit, die Qualification der Alleinheit, welche sich hier als Krafteinheit wiederum in dreifacher Weise kundgiebt:

I. **Einheit von Stoff und Kraft.**
II. **Einheit von Innerem und Aeusserem.**
III. **Einheit von Erscheinung und Wesen.**

Erstes Kapitel. — Das Atom.

1. Wo finden wir das Eins-All und das All-Eins, wonach wir suchen, wonach bis dahin alle Religion und alle Philosophie getrachtet hat? Etwas Anderes wird sich weder Religion noch Philosophie als Gegenstand ihrer Verehrung und Forschung gefallen lassen. Es muss das Eins sein, welches das All bedeutet. Glauben und Wissen sträuben sich gleichermaassen gegen den Dualismus der Mächte und Wesenheiten, weil Eines die Andere beschränken, begrenzen, aufheben, vernichten müsste. Weil Mächte mit gleicher Existenzberechtigung, mit gleichen Herrscheransprüchen, mit gleichem Geltungbereiche neben einander nicht hausen können. Weil in der Welt, wo Eins aus dem Andern hervorgeht, Eins in's Andere übergeht, Eins das Andere ablöst und Eins in das Andere sich auflöst, für zwei Wesen gleicher Art und Beschaffenheit nicht Raum ist. Und wollte man auch die eine Wesenheit der andern unterordnen und ganz und gar der Macht und Herrschaft der andern überlassen — die Unziemlichkeit und Unangemessenheit wäre damit nicht aufgehoben. So viel Macht und Berechtigung ich der einen zuschreibe, ebensoviel Macht und Berechtigung müsste ich der andern entziehen, das ist aber weder der Religion, noch der Philosophie angemessen, welche sich nur mit der Alleinberechtigung des absoluten Machthabers zufrieden geben können. In der Welt, in welcher wir absolut keinem Wesen begegnen, das nicht stetiger Veränderung unterworfen, hinfällig und nichtig wäre, wie wir selbst, — in dieser Welt hat nur einzig und allein das Einzige und Alleinige, das Ewige und Unveränderliche, aus dessen Machtbereich Alles, was entsteht, hervorgeht und dahin Alles, was vergeht, wieder zurückkehrt, Geltung und Bedeutung; es ist das

Sein alles Seins, das Bestehen alles Bestandes, das Eins alles Vielen — das Eins-All.

Wenn aber auch Alles in der Welt in diesem All-Eins verschwunden und aufgehoben erscheint, so will sich diese Welt dennoch nicht völlig ignoriren und negiren lassen, sie macht sich stets geltend in völlig unabweislicher Zudringlichkeit, und ob auch Alles in ewigem Wechsel, Entstehen und Vergehen begriffen, „es beharrt im Wechsel ein ruhiger Geist“. Dieser Wechsel ist nur ein stetiges Herkommen und Zurückgehen zum All-Eins, welches in der Harmonie des Kosmos noch kein völliges Genüge findet (I. Bd. S. 240 ff.) Dieser Kosmos ist zwar das Bild aller mit Schönheit und Zweckmässigkeit gepaarten Einheitlichkeit, zu welchem das ewige Werden und Wirken, Entstehen und Vergehen gerade die eindrucks- und bedeutungsvollsten Lichter und Tinten liefert — für das betrachtende Auge giebts wohl nichts Erhabeneres, nichts Erquickenderes, auch nichts Einheitlicheres, als diesen Kosmos: allein die intellectuelle Anschauung, welche auf Ruhe und Beständigkeit ausgeht, kann nur in dem All-Eins sich wohlfühlen, in welchem all' die Unruhe des Werdens und Lebens bis zum völligen und unbeweglichen Gleichmaass des ruhigen Seins abgestillt ist.

Wir gelangen zu diesem All-Eins und Eins-All zunächst auf zwei verschiedenen Wegen. Wir durchschreiten die dingliche Welt und gelangen auf ihrem End- und Höhepunkte zum höchsten Weltgedanken. („Wissenschaft des Weltgedankens“, des Werkes erster Theil.) Oder wir durchschreiten die begriffliche Welt, um den End- und Höhepunkt der Gedankenwelt zu erreichen. („Wissenschaft der Gedankenwelt“, des Werkes zweiter Theil.) Beidemale gelangen wir zu einem Einheitsgedanken. Der Weltgedanke bot uns die Substanz, die als Allkraft auch das Allsein umfasste, als Substanz jedoch das Allsein im Einssein vergegenständlichte. Die Gedankenwelt bot uns die Synthesis, jene geistige Substanz, die im „System“ die Einheit alles Wissens umfasst und als „Synthesis,“ trotz der Vielheit der Wissens-

momente, Einheit ist und Einheit bleibt. Beide Einheiten, obschon Welteinheiten, können, ja müssen der Natur der Sache nach neben einander bestehen bleiben. Sie nehmen aus einer und derselben Quelle ihren Ursprung und „deuten beide auf Eins." Sie weisen nicht nur stets auf ihren Ursprung zurück, sondern bekunden und enthüllen auch auf allen Stufen, in allen ihren Entwicklungsreihen, in allen ihren Bereichen und Welteinheiten, selbst wenn sie von ganz verschiedenen Gesichtspunkten ausgegangen wären, eine Einheit und Identität ihrer Entwicklungsformen.

Das Ding an sich, das heisst das Ding im Allgemeinen, war durchaus nicht verschieden von dem Begriff an sich, und dieser Begriff, der an sich ja schon ein Allgemeines bezeichnet, in seiner Besonderheit, als welcher er nur von dem Dinge entnommen und entstammt sein kann, war durchaus nicht verschieden vom Ding an sich. Und wenn die Elemente vom Ding und Begriff, und wenn ihr Entwicklungsgang bis zur höchsten Entwicklungsform auch weit auseinander kam, so begegneten sie einander auf ihren Wegen und ebenso an ihrem Endpunkte immer wieder und unterschieden sich stets nur wie Ding und Begriff — das Eine war dasjenige im Objectiven, was das Andere im Subjectiven, das Eine war im Seienden dasjenige, was das Andere im Denkenden, das Eine war im Realen dasjenige, was das Andere im Idealen, sie waren Eins und doch verschieden und konnten nie zusammenkommen.

Sie konnten nie zusammenkommen; Weltgedanke und Gedankenwelt, sie blieben einander gegenüber bestehen; warum? Es waren die hoch über Zeit und Raum, Zeitlichem und Räumlichem, betrachtendem Subjecte und betrachtetem Objecte, Natur und Geist schwebenden Gedanken, die sich selbstständig entwickelt, heraus- und heraufgebildet hatten, allein natürliches Wesen und Leben, geistiges Wesen und Leben als streng gesonderte Gebiete in diese Gedankenthätigkeit und in diesen Gedankengehalt nicht mit übernommen,

beide Gebiete vielmehr der Thatsachenforschung und exacten Wissenschaft überlassen hatten.

Der Einheitsgedanke konnte sich aber nicht eher zur Ruhe begeben, bis er nicht nur Weltgedanke und Gedankenwelt, sondern auch Natur und Geist in sein Bereich übernommen und nichts mehr, gar nichts mehr übrig gelassen, was er nicht an sich gebracht, seinem Besitze hinzugefügt, seiner Herrschaft einverleibt hätte. Er will aufzeigen, wie er die All-Einheit und nichts weiter ausser ihr ist, wie durch ihn diese All-Einheit sich vollzieht und in ihm besteht; er will darlegen, dass alles Natürliche und Geistige, alles Seiende und Denkende in einem Einzigen und Unwandelbaren, Ewigen und Unendlichen subsistirt und diese Substanz eben das All-Eins und das Eins-All ist.

2. Was diese Substanz sei, das wissen wir bereits. (I. Bd. 240 ff.) Sie ist nicht nur dasjenige, worin Alles ist, sondern auch dasjenige, wodurch Alles geworden ist; nicht nur dasjenige, worin es seinen Bestand, sondern auch seinen Entstand hat. Als Bestand allein können wir die Substanz nicht gelten lassen, das wäre der Natur nicht angemessen. Was wäre eine Natur, die allein Bestehen und nicht auch Entstehen wäre? Ein starres, unbewegliches, macht- und lustloses Dasein, eine Naturleiche, aber keine lebensvolle und lebensfrohe Natur. Als Entstand allein können wir die Substanz nicht gelten lassen, das wäre dem Geist nicht angemessen, der nur Bestand ohne Werden und Entstehen, überhaupt ohne Veränderung ist, — und beide, Natur und Geist, wollen doch gleichmässig in die All-Einheit der Substanz auch mit aufgenommen sein. Jene Substanz aber, welche Entstand und Bestand gleichmässig ist und bewirkt, können wir nur als Kraft bezeichnen.

Die Kraft ist die Substanz und die Substanz ist die All-Einheit, das ist die Forderung unseres Einheitsgedankens. Worin besteht nun des Weiteren diese Forderung? Diese Forderung besteht darin, dass der Einheitsgedanke als das Eins zugleich das All und als das All zu-

gleich das Eins zum Ausdruck bringe und dieser Forderung kann nur die Substanzkraft oder Kraftsubstanz in vollem Maasse entsprechen. Die Substanzkraft ist die Allkraft und die Allkraft ist die Allwirksamkeit. Diese Allwirksamkeit ist aber das wahre Eins-All und All-Eins; sie ist dasselbe im All, wie an jedem Punkte des All, dasselbe im Kleinsten wie im Grössten; es ist schlechterdings in der Welt kein Punkt denkbar, woselbst sie nicht wirksam wäre, wie denn überhaupt eine Wirksamkeit nur in punktueller Weise möglich und denkbar ist.

Was nämlich über den Punkt hinausgeht, das ist schon nicht mehr Wirksamkeit, sondern Wirklichkeit, die volle Verwirklichung dessen, was in der Kraft verborgen liegt; nur im Kraftpunkt ist die Wirksamkeit der Kraft ausgesprochen, — Etwas, was noch nichts ist, aber Alles werden kann. Alles, was mehr ist als blosser Kraftpunkt, sei es ein Molekül, eine Zelle, ein Sonnenstäubchen, sei es die allerkleinste organische oder anorganische Wesenheit, das ist nicht mehr die reine Kraft, sondern etwas Bewirktes und Wirkliches, Kraft ist nur die punktuelle Kraft oder die Atomkraft. Alle Kraft ist Atomkraft.

3. Alle Kraft ist Atomkraft, weil alle ihre Aeusserungen, Bethätigungen, Verwirklichungen nur in punktueller, das will bedeuten, atomistischer Weise von Statten gehen. Sie ist zwar die Allkraft, ein Ewiges und Unendliches, tritt sie aber in Wirksamkeit, so ist das nur möglich in bestimmter zeitlicher und räumlicher Weise, nicht im All, sondern an jedem Punkte des All. Nur auf diese Weise kann sie sich als Allkraft bewähren und beweisen, wenn sie bei ihren Aeusserungen und Verwirklichungen an jedem Punkte des All alle ihre Kraft und Macht zu bethätigen und zu verwirklichen im Stande ist; wenn sie im Kleinsten offenbart, was sie im Grössten enthält, wenn jedes Atom von der Allkraft Zeugniss ablegt, wenn sie überhaupt als Atomkraft sich zu offenbaren vermag

Erst mit dem Augenblicke wird die Allkraft zur Allkraft, wenn sie als Atomkraft in die Wirklichkeit, in's Leben tritt. Was ist denn diese Allkraft? Ein dunkles, unbekanntes, mystisches und rein abstractes Wesen, ohne Mark und Bein, ohne Leben und Blut, ohne Wirklichkeit und darum auch ohne Wahrheit; allein sie tritt hervor, sie äussert und offenbart sich im All; mit dieser Offenbarung aber beschränkt und begrenzt sie sich räumlich und zeitlich zum Hier und zum Jetzt. Alle ihre Offenbarungen sind Kundgebungen der Ewigkeit und Unendlichkeit in der Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Gewiss kann man auch die Offenbarungen der Allkraft oder, was dasselbe ist, der Allmacht als ewige und unendliche setzen und betrachten, ja sie müssen sogar als solche gesetzt und betrachtet werden; aber niemals wird das möglich werden, ohne Endlichkeit und Zeitlichkeit mitzusetzen und in Betracht zu ziehen, weil es eben in der Natur dieser Offenbarung liegt, die Ewigkeit und Unendlichkeit in die Zeitlichkeit und Räumlichkeit einzuführen.

Die Allkraft ist nur darum und insoweit die Allkraft, als sie sich in der Atomkraft darstellen und offenbaren kann; sie ist nur darum das Grösste und Mächtigste, weil sie im Kleinsten und Geringsten sich voll und ganz bethätigen kann; sie ist darum auch das Ewige und Unendliche, weil sie sich auch durch das Räumliche und Zeitliche zum Ausdruck bringen kann. Gross ist die Allkraft im Weltkörper, im Sonnensystem, am ganzen Sternenhimmel, am grössten ist sie im Atom, welches, mit der Potenz der Allkraft ausgestattet, alle diese Himmelssysteme zu bilden und zu gestalten die Befähigung erlangt hat.

Es verhält sich mit der Allkraft ganz anders, als mit der Einzelkraft. Die Einzelkraft ist um so bedeutungsvoller, je grösser ihre Wirkungen, je grösser die Massen sind, welche sie zu erfassen und zu bewegen im Stande ist. Die Macht und Potenz der Allkraft dagegen wächst im umgekehrten Verhältniss zu ihrer Wirksamkeit. Je kleiner der Punkt, auf welchem sie sich einzuschränken und trotzdem

in aller ihrer Machtfülle sich zu offenbaren vermag, um so gewaltiger, preislicher und eindrucksvoller bewährt und beweist sie sich als diese Allkraft und Allmacht. Die Atomkraft ist eine unabweisbare Forderung des Allkraft-Begriffes.

An dieser Stelle wird nun die Frage zu erörtern sein: Haben wir bei unserer Ausführung nicht mehrfach zwei Dinge mit einander verwechselt und vermischt, die streng auseinander gehalten werden müssen? Kraft und Stoff! Das mag wohl sein, wird aber an der Sache nichts zu ändern vermögen, denn die Betrachtung des Stoffes führt zu ganz demselben Resultate. Was uns den Stoff als Stoff erscheinen lässt, ist absolut nichts weiter, als das sich Zusammenballen und Zusammenhalten in grösseren und kleineren Massen. Denken wir uns diese Cohäsionskraft des Stoffes hinweg, so löst sich der Stoff in seine kleinsten Theile auf. So lange diese Theilchen noch als massig und ausgedehnt gedacht werden, muss die fehlende Cohäsionskraft die Veranlassung bieten, das Werk der Theilung immer weiter und weiter fortzusetzen, bis wir zuletzt bei den absolut kleinsten Theilchen anlangen, welchen allein die Kraft innewohnen könnte, sich mit allen andern zu Körpermassen zu verbinden.

4. Diese ausserordentlich einfache und leicht zugängliche Betrachtung ist es wohl gewesen, welche seit den ältesten Zeiten die Philosophen und Naturforscher — im Alterthum freilich ein und derselbe Stand — zu der Lehre von den Atomen hinzulenken, die Anregung gegeben hat. Freilich hat die Atomlehre, welche vom Stoff oder der Materie ausging, niemals über den Widerspruch hinauskommen können, dass es kleinste Stofftheile gar nicht geben könne, weil bei aufgehobener Cohäsionskraft der Stoff in's Nichts verflüchtigen müsste. Seien die Stofftheilchen auch noch so klein, so müssten sie doch ebenso gut als unendlich theilbar gedacht werden, wie die allergrössten Weltmassen. Was wäre alsdann für ein Unterschied zwischen dem Allerkleinsten und Allergrösssten? Die Theilbarkeit und Auflösbarkeit

des Stoffes kann erst dann als beendet betrachtet werden, wenn der Stoff in das Nichts hingeschwunden und verloren angeschaut wird. Die Atomistiker haben diese Consequenz niemals gezogen, sondern haben, um ihren lieben Stoff zu retten, lieber ihre Zuflucht zu, obzwar untheilbaren, jedoch wirklich noch materiellen Atomen von bestimmter Form und Grösse genommen. Selbstverständlich! Aus Nichts kann ja nur Nichts werden.

Wie diesen Widerspruch, so haben sie auch jenen Dualismus, jenes Doppelprincip von Stoff und Kraft niemals überwinden können. Der spröde und blöde Stoff allein für sich war zu nichts tauglich. Sobald man anerkannte, dass aus diesem Stoffe doch etwas Bestimmtes, irgend eine lebendige oder leblose Wesenheit geworden sei, war das absolut nicht anders möglich und denkbar, als vermittels einer von aussen oder von innen wirkenden Kraft. Zu einer von ausserhalb stossenden, treibenden und schaffenden Kraft hat der Philosoph und Physiker sich niemals gerne bekennen mögen; die hätte ihm jederzeit völlig willkürlich seine Gedanken durchkreuzen, seine Consequenzen stören, seine Cirkel verwischen können und müssen; so hat er denn sein Atom, obzwar mit möglichst einfachen, aber doch immanenten Kräften auszustatten gesucht. Ob er diese Kraft nun Cohäsion, ob er sie Attraction, ob er sie Gravitation nennt, ist völlig einerlei. Kraft ist Kraft.

Wie das Atom zu diesen Kräften gelangt sei und warum es ausser diesen nicht auch noch viele andere Kräfte haben könne, das kümmerte ihn nicht. Und doch wären diese Kräfte höchst nothwendig gewesen; denn jene mechanischen und einfachen Kräfte liessen die meisten Erscheinungen und Thatsachen des Mechanismus, des Organismus und Kosmos, um vom spirituellen und intellectuellen Leben gar nicht zu reden, völlig unerklärt. Was nun aber ein solcher Dualismus in der Philosophie bedeuten und besagen will, braucht gar nicht weiter erörtert zu werden. Der Dualismus ist ein

Werk des bösen Feindes, wie in der Religion, also auch in der Philosophie.

Wenn auch die exacte Wissenschaft nur stoffliche Atome kennen und dulden will, so ist ihr das nicht zu verdenken, weil sie nur mit solchen experimentiren und operiren kann, weil sie überhaupt ein Widerspruch der Logik und Metaphysik gar nicht beschwert, weil sie solche gefahrlos zu sich nehmen und verdauen kann, ohne sich dadurch in ihrer chemischen und physikalischen Naturerklärung im geringsten beschwert und gehemmt zu fühlen. Merkwürdig ist nur, dass auch die Naturwissenschaft die Atomenlehre nicht mehr entbehren kann und fast alle ihre Erklärungen und Deutungen, wie überhaupt auch alles ihr Systematisiren auf atomistischer Grundlage erfolgen.

5. Die Atomistik ist eine der ältesten Lehren der philosophischen Naturbetrachtung. Bereits im fünften vorchristlichen Jahrhundert haben bekanntlich Leukipp und Demokrit eine atomistische Lehre ausgebildet, die in ihren Hauptzügen heute noch dieselbe ist. Freilich war diese Lehre, wie bereits angedeutet, eben so leicht zu finden als darzustellen. Das Kleinste, Einfachste und Einheitlichste musste sich der Betrachtung aufdrängen, sobald man auf die unbegrenzte Theilbarkeit des Grossen aufmerksam geworden war. So hat denn die Atomistik auch jederzeit ihre Anhänger gehabt, wiewohl diese Lehre stets, bis man anfing der Sache genauer und mit den modernen Hülfsmitteln ausgestattet, auf den Grund zu gehen, vor der Continuitätslehre, weil diese dem Sinnenschein besser entsprach, zurücktreten musste. „Nach dem Gesetze der Erhaltung des Stoffes," sagt Wilhelm Wundt, „bleibt aber als einzig mögliche Veränderung die Bewegung bestehen, die entweder die Massen im Ganzen oder kleinsten Theile der Körper ergreifen kann. Auf solche Ortsveränderungen an sich unveränderlicher Theilchen mussten nun besonders alle chemischen Wechselwirkungen zurückgeführt werden. Damit war der Uebergang zu atomistischen Vorstellungen geboten."

Allein, selbst nachdem die Atomistik in der Naturwissenschaft zu unbestrittener und unbestreitbarer Herrschaft gelangt war, wollte man von jener sogenannten Corpuscular-theorie, jener Atomistik ohne Zwischenräume zwischen den Atomen, jener Lehre, welche der Continuität und Constans der Materie am meisten und besten zu entsprechen schien, nicht lassen. Diese Lehre war aber mit den längst entdeckten Gesetzen, wonach alle chemischen Verbindungen nach festen Einheiten der Atome und nach wenigen, einfachen Gewichtsverhältnissen sich vollziehen, völlig unvereinbar.

Die in diesen Verbindungen sich kundgebende regelmässige Ordnung und Gruppirung der kleinsten Theile war ohne die durch Zwischenräume scharf begrenzten und gesonderten Elementarbestandtheile nicht denkbar. Selbst nachdem Dalton zu Anfang dieses Jahrhunderts der Atomistik eine der modernen Wissenschaft entsprechende Gestalt gegeben, (S. Wundt, Theorie der Materie. Essay) konnte die Lehre von den einfachen und disparaten Atomen vor der Vorstellung der Continuität der Materie nicht zur Geltung gelangen, bis die Chemie selbst nach der Entdeckung der Isomeren und Dimorphismen diese Lehre nicht mehr abzuweisen im Stande war.

Wenn es Körperverbindungen giebt, welche bei völlig gleicher Zusammensetzung in den wesentlichen physikalischen und chemischen Eigenschaften oder wie die Dimorphismen in scharf gesonderten Krystallformen sich unterscheiden, so ist damit erwiesen, dass diese Unterschiede nicht sowohl durch die Verschiedenheit der Elemente, als vielmehr die Gruppirung ihrer Atome bedingt sind. Wie auch die Lehre von den Imponderabilien, (gewichtslosen Flüssigkeiten) sowie jene Lehre der mathematischen Physik von der Contact-Hypothese, wonach anziehende und abstossende Kräfte alle die Zustände der Cohäsion, Elasticität und der Aggregatformen herbeiführen sollen, nach und nach zur Atomistik

hinleiteten, braucht hier nicht weiter auseinandergesetzt zu werden.

Diesen Uebergang haben namentlich die Untersuchungen des französischen Mathematikers Couchy vermittelt, der, um zum Ziele zu gelangen, zweierlei Atome zur Voraussetzung nahm, Körperatome und Aetheratome. Die Körperatome sollten einander anziehen, die Aetheratome einander abstossen, eine Lehre, die bis zur Stunde noch fast allgemein massgebend geblieben ist, weil man alle die Erscheinungen und Thatsachen der Physik, mit welchen wir bei Schall, Licht und Wärme, bei Electricität und Magnetismus zu rechnen haben, am besten durch diese Annahme erklären zu können vermeinte. Ob man nun der Lehre Newtons von der Emanation oder Ausstrahlung, oder der Lehre seines berühmten Zeitgenossen Huygens von der Undulation oder Wellenbewegung folgt, schliesslich muss sowohl auf der einen, als auch auf der andern Seite die Atomistik zu Hülfe genommen werden, um die Wirkungen in die Ferne, welche von diesen Naturerscheinungen ausgehen, verstehen zu können.

Nur über die Beschaffenheit dieser Atome konnten Zweifel und Streitigkeiten entstehen. Meistens hat man die Annahme punktförmiger Atome als eine blosse mathematische Fiction betrachtet. Ein mathematischer Punkt kann aber nur ein Erzeugniss der Abstraction, niemals Gegenstand unserer Anschauung sein. „Man denkt sich daher die Atome als kleine ausgedehnte Körper und schreibt ihnen mit Vorliebe die einfachste Körpergestalt, die der Kugel, zu.“ Man kann aber auch mit Grund zweifeln, ob hier die Anschauung mitzureden habe. Die Materie ist ein Begriff und keine Anschauung. Die letztere hat es nur mit zusammengesetzten Körpern zu thun. Die Erscheinungen, welche an diesen sich darbieten, nöthigen uns erst, jenen hypothetischen Begriff zu bilden, der den Zusammenhang der Erscheinungen deutlich machen soll. „Wenn demnach die mathematische Analyse dabei stehen bleibt, die Atome als Kraftpunkte zu betrachten, die beweglich sind und auf andere ähnliche Kraftpunkte bewegende Wirkungen ausüben, so ist nicht einzusehen, warum sich nicht auch die physikalische Theorie mit dieser Betrachtungsweise einverstanden erklären kann. Der so entstehenden einfachen Atomistik hat im vorigen Jahrhundert schon der gelehrte Jesuit Boscowich in seiner „Theoria philosophiae naturalis“ das Wort geredet, in unserem haben derselben unter den Physikern namentlich Faraday, W. Weber und Fechner sich zugeneigt.“ (Wundt.)

Je weiter die Naturwissenschaft in unserem Jahrhundert vorgeschritten ist, desto mehr haben sich alle Wege von den verschiedensten Ausgangspunkten dem einen Ziele welches durch diese einfache Atomistik marquirt ist, genähert. Schliesslich konnte es nicht fehlen, dass selbst zwischen der physikalischen und chemischen Atomistik, welche sich ursprünglich in völliger Unabhängigkeit von einander entwickelt hatten, ein naher Zusammenhang sich herausstellte. Schwierigkeiten giebt es noch genug zu lösen, bis das letzte Ziel erreicht ist. Wenn die einfache Atomistik auch dem Physiker zur Lösung aller Probleme, zur Beantwortung aller Fragen genügen könnte, so werden ihm doch in der Annahme einer doppelten Materie, welche in den Körper- und Aetheratomen vorausgesetzt ist, da beide angeblich verschiedenen Kraftgesetzen folgen sollen, immer neue Schwierigkeiten erwachsen.

Uns will es scheinen, als ob die allendliche Lösung der Aufgabe von der Chemie ausgehen müsste. Eine consequente Durchführung des atomistischen Gedankens wird unvermeidlich dahin kommen, zu zweifeln, dass die chemischen Atome wirklich als die letzten Einheiten der Materie anzusehen seien? Ob der Engländer Prout Recht hat, der die Vermuthung aufstellt, dass die Atome des Wasserstoffes die letzten gleichartigen Elemente aller Materie sein möchten, „aus denen erst durch innige Verbindung in verschiedenen Zahlenverhältnissen die chemischen Atome der übrigen Körper entständen“, muss bezweifelt werden.

Gesetzt, es wäre bewiesen, dass die Atomgewichte aller Elemente als „Vielfache“ des Wasserstoffatoms sich herausstellten, gesetzt, es wäre möglich, durch Temperatur- und Druckverhältnisse von ganz ungeheuerlicher Höhe und Grösse, von einer Höhe und Grösse, wie sie etwa auf unserer Sonne herrschen und 200000 ° C. erreichen sollen, alle uns bekannten Elemente zur Auflösung zu bringen und zu Wasserstoff werden zu lassen: so ist damit doch immer noch nicht gesagt, dass wir nunmehr beim Uratom angekommen seien möglicherweise ist auch dieses Wasserstoffatom auf's Neue scheid- und auflösbar — überhaupt hat diese Scheidung und Auflösung, so lange wir es mit Körper- und Stoffatomen zu thun haben, gar keine Grenzen.

„Es sind Anzeichen genug vorhanden, welche darthun, dass die bis jetzt angenommenen chemischen Elemente in Wirklichkeit nicht die letzten Bestandtheile der Materie, sondern nur Verbindungen von einer andern Ordnung sind, als diejenigen, die wir in den zusammengesetzten Körpern der heutigen Chemie vorfinden“, sagt Wundt. Gewiss ist, dass im Welt-Laboratorium, welches die Agentien aller chemischen Zersetzung hunderttausendfach stärker als in unseren chemischen Laboratorien zur Anwendung bringen kann, viele der bekannten Elemente in einfachere Bestandtheile zerlegt vorkommen. Die Sonne bringt Alles an den Tag und wir haben ein Mittel, welches zur Beobachtung der einschlägigen Vorgänge in den entlegensten Weltfernen geschickt macht, nämlich die Spectralanalyse.

Keine chemische Verbindung hält der trennenden und zersetzenden Kraft der Wärme Stand und den Einwirkungen jener ungeheuren kosmischen Glühhitze scheinen selbst die Elementarstoffe unserer kalten Erde nachgeben und ihre Verbindungen lösen zu wollen. Wo Glühhitze ist, da ist auch Licht, und wo nur ein Lichtlein im Weltraum aufleuchtet, da ist gleich das Spectrum bei der Hand, um in der Analyse des Lichts gleichzeitig die Analyse der glühenden Materien zu gewahren und darzustellen. Durch diese

Lichtanalyse ist aber erwiesen, dass das Wasserstoffgas nicht der Urstoff sein, dass es aber nur einen solchen Urstoff geben könne, da selbst der Wasserstoff, welcher doch diesem Urstoff am nächsten kommt und als die Einheit und Urheit der meisten Stoffe betrachtet wird, selbst wieder lösbar und in anderen Elementarstoffen ersetzbar und zersetzbar erscheint.

Aber auch die Physik kann die Lehre von dem Doppelatom, der Doppelkraft und den Doppelkörpern nicht länger aufrecht erhalten. Das Körper- und Aetheratom mit den anziehenden und abstossenden Kräften, als das Substrat der Ponderabilien und Imponderabilien, hat die neuere Physik nicht mehr nöthig. Vor Allem ist die Rolle, welche man bisher den abstossenden Kräften zugetheilt, vollständig in Wegfall gekommen; ebenso haben genauere Erforschungen der Atome und Moleküle die Unterscheidung zwischen Ponderabilien und Imponderabilien vollständig entbehrlich gemacht. Freilich werden ohne irgend eine einfache Kraft weder die tellurischen, noch siderischen und kosmischen Bewegungen und Aggregatzustände erklärt werden können; daneben wird festzuhalten sein, dass die Kräfte der Atome von den Kräften, womit die Weltkörper auf einander wirken, nicht wesentlich verschieden sein dürfen. Was ist denn dieser Weltkörper mehr als ein verschwindender Punkt, als ein Atom, gegen die Unendlichkeit?

6. Hier sind wir an dem „Punkte“ angelangt, wo Naturwissenschaft und Philosophie, wo Denken und Erfahrung, wo Induction und Construction, wo a priori und a posteriori sich begegnen und in ihren Forderungen zusammentreffen müssen. Diese Forderungen hat Wilhelm Wundt vollkommen richtig als im Wesentlichen die nachfolgenden zwei bezeichnet: Die Gleichförmigkeit, sagen wir lieber, die Gleichheit der letzten Elemente einerseits und ihre absolute Einfachheit andrerseits. Mit diesen beiden Eigenschaften haben aber die Atome aufgehört, räumliche Ausdehnung und äussere Quali-

täten zu beanspruchen. Der Physiker ist darum durchaus noch nicht gehalten und genöthigt, im Atom nunmehr den reinen Kraftpunkt anzuschauen; das ist das Atom gar nicht, auch in der philosophischen Betrachtung nicht und braucht es und kann es gar nicht sein, weil ein reiner Kraftpunkt gar nicht als existent gedacht werden kann, ebenso wenig wie die reine Kraft ohne Wirkung und Aeusserung.

Das Atom bezeichnet nur die punktuelle Wirkung und Aeusserung der an jedem Punkte der unendlichen Welt thätigen und wirkenden Allkraft. Das Atom ist schon nicht mehr Kraft, sondern bereits Wirkung und Aeusserung, aber punktuelle Wirkung und Aeusserung, eine feste und discrete Wesenheit, eine Wesenheit, wie jeder andere Körper am Himmel und auf Erden; obzwar punktuelle Wesenheit, doch gerade so viel bedeutend wie Sonne, Mond und Sterne, davon ein jedes Einzelne gegen die Unendlichkeit immer nur ein Atom, ein verschwindender Punkt ist. Dieser Ansicht scheint auch Fechner zu sein, wenn er sagt: „Was der Physiker als Atomistiker verlangt, sind überhaupt nur discrete, für uns endliche, nicht weiter theilbare Massen, in welche die Körper oder zunächst das Molekül des Körpers zu zerfällen ist; ob sie an sich noch theilbar sind, ist nicht seine Sache zu beurtheilen. Es kann sich möglicherweise damit ebenso verhalten, wie mit den Weltkörpern, die in Bezug zu einander wahre Atome sind; weil es keine Kräfte giebt, etwas von dem einen auf den andern überzuführen; doch sind sie theilbar an sich. Ueberhaupt drängt sich die Analogie der Atome mit den Weltkörpern dem Atomistiker vielfach und aus verschiedenen Gesichtspunkten auf.“ (Fechner, Atomenlehre S. 76.)

Was ist nun dieses Atom? Dazu schreitend, eine Deutung und Erklärung des Atoms zu finden, gerathen wir auf mannigfache und eigenthümliche Schwierigkeiten. Mit dem reinen Kraftatom weiss der Naturforscher, mit dem reinen Stoffatom weiss der Philosoph nichts anzufangen.

Ein Stoffatom in aller seiner Ursprünglichkeit mit Kräften ausstatten, das hiesse all' den Dualismus, alle die Widersprüche erwecken, welche wir in der Wissenschaft des Einheitsgedankens vermeiden wollen und vermeiden müssen. Ja selbst die Logik, das consequente Denken, welches doch Naturforscher und Philosophen zu respectiren haben, wird sowohl gegen das reine Stoff- wie auch gegen das reine Kraftatom Einspruch erheben. Die bis in das Unendliche gehende Theilbarkeit des Stoffes kann nie zur Ruhe kommen; so lange überhaupt noch Stoff vorhanden ist, sehen wir uns in die Nothwendigkeit versetzt, die Theilbarkeit immer wieder auf's Neue zu beginnen und so in infinitum. Ebenso weist auch die Cohäsion im Aggregatzustande, wenn wir sie als aufgehoben denken, über sich hinaus bis zu dem Punkte, darin der Stoff völlig bis zum reinen Nichts verflüchtigt und nirgends mehr zu fassen ist. Auch der Aether, an sich schon, wie es scheint, eine rein willkürliche und fictive Annahme, würde hiervon keine Ausnahme machen.

Ebenso vermag auch das reine Kraftatom dem consequenten Denken gegenüber nicht Stand zu halten. Das reine Kraftatom kann so wenig etwas sein und wir können von demselben ebensowenig etwas wissen, wie von der reinen Kraft, bis es sich wirksam gezeigt hat. Die Wirksamkeit ist aber von der Wirkung und Wirklichkeit durchaus nicht verschieden. Das Kraftatom hat sich erst dann als wirksam erwiesen, wenn es seine Wirkung gethan und sich verwirklicht hat. Die Kraft hat aber absolut keine andere Wirkung und Verwirklichung, es sei denn durch den Stoff oder im Stoffe. Das reine Kraftatom in seiner Wirkung und Verwirklichung ist das reine Stoffatom. Alle unsere Schlüsse — wir werden hierauf noch näher einzugehen haben — führen auf die Sätze hinaus: „Alle Aeusserungen und Verwirklichungen der Kraft sind minutiöser Art; alle Kraft ist Atomkraft; jedes Kraftatom ist ein Stoffatom. Keine Kraft der Welt, die nicht Stoff geworden und in Stoff ausgedrückt wäre.“

Gegen diese Sätze wird selbst der gröbste und trockenste Materialismus nichts einzuwenden haben.

Wir dürfen und wollen die Sätze getrost unterscheiden: „Keine Kraft ohne Stoff, kein Stoff ohne Kraft! Eins für sich ist so wenig denkbar als das andere für sich; auseinandergekommen zerfallen beide in leere Abstraction.“ (Büchner.) Und: „Die Kraft ist kein stossender Gott, kein von der stofflichen Grundlage getrenntes Wesen der Dinge. Sie ist des Stoffes unzertrennliche, ihm von Ewigkeit inwohnende Eigenschaft . . . . Eine Kraft, die nicht an den Stoff gebunden wäre, die frei über dem Stoffe schwebte, ist eine ganz leere Vorstellung.“ (Moleschott.) Ebenso müssen wir Schopenhauer Recht geben, wenn er sagt: „Wer das Gesetz der Causalität erkannt hat, der hat damit das ganze Wesen der Materie als solche erkannt; denn diese ist durch und durch nichts als Causalität, welches jeder unmittelbar einsieht, sobald er sich besinnt. Ihr Sein nämlich ist ihr Wirken. Kein anderes Sein derselben ist uns zu denken möglich. Nur als wirkend füllt sie den Raum, füllt sie die Zeit . . . . Das, worauf sie wirkt, ist allemal wieder Materie: ihr ganzes Sein und Wirken besteht also nur in der gesetzmässigen Veränderung, die ein Theil derselben im andern hervorbringt, ist folglich gänzlich relativ, nach einer nur innerhalb ihrer Grenzen geltenden Relation.“

Wie Fechner gegen alle diese Sätze so sehr in Eifer gerathen kann, ist kaum verständlich, da sich dieselben mit den eigenen Vorstellungen und Darstellungen des Verhältnisses zwischen Kraft und Stoff recht gut in Einklang bringen lassen, indem er alle Kraft in das Gesetz verlegt. „Kraft ist der Physik überhaupt weiter nichts als ein Hülfsausdruck zur Darstellung der Gesetze des Gleichgewichts und der Bewegung, und jede klare Fassung der physischen Kraft führt hierauf zurück. Wir sprechen von Gesetzen der Kraft; doch sehen wir näher zu, sind es nur Gesetze des Gleichgewichts und der Bewegung, welche beim Gegenüber von Materie und Materie gelten. Sonne und Erde äussern eine

Anziehungskraft auf einander heisst nichts weiter als: Sonne und Erde bewegen sich im Gegenübertreten gesetzlich nach einander hin; nichts als das Gesetz kennt der Physiker von der Kraft; durch nichts sonst weiss er sie zu characterisiren.“ „Anstatt dass also die physische Kraft in den Körpern besonders sitze und von dem einen auf den andern hinüberwirke, statt dass sie an Orten wirke, wo sie nicht ist, statt dass sie in einem Körper latent sein könne, um erst bei Zutritt des andern Körpers wirksam zu werden, statt dass sie die Materie constituire, ... kommt Alles, was man von ihr aussagen mag, factisch wie klar begrifflich, auf ein allgegenwärtiges Gesetz und dessen Befolg zurück, vor dem keine Ferne und keine Nähe besteht, das aber die Abänderungen der Fernen und der Nähe von den vorhandenen Verhältnissen der Ferne und der Nähe abhängig macht, und dadurch das Ferne und das Nahe, die Zukunft und die Vergangenheit selbst verknüpft. Sitzt die Kraft irgendwo, so sitzt sie nur im Gesetze, das Gesetz hat zugleich Gesetzeskraft, d. h. was es aussagt, wird geleistet.“

Wenn Fechner mit diesen Sätzen auch Recht behalten und anstatt der Kraft das Gesetz sagen wollte, so würde man sich bei näherer Betrachtung doch bald überzeugen müssen, dass er die zweite Potenz anstatt der ersten gesetzt hat. Kraft ist Gesetz, gut! Ist aber auch Gesetz darum schon Kraft? Nimmermehr! Gesetz ist lediglich ein regulatives Princip, aber kein constitutives und productives im Sinne der Naturordnung. „Was es aussagt wird geleistet.“ Gewiss, so lange die Leistung sich nur auf das Wie der Sache bezieht. Sobald wir aber auch nach dem Warum fragen, wird uns das Gesetz die Antwort schuldig bleiben müssen. Der Stein fällt zur Erde, d. h. er sucht in gerader Linie sich dem Mittelpunkte der Erde entgegen zu bewegen, das ist Gesetz. Allein weder die Naturwissenschaft, noch die Philosophie wird sich bei diesem beobachteten und genau formulirten Gesetze beruhigen wollen. Warum zeigt der Stein dieses Bestreben? Welche Kraft wohnt dem Stein

oder wohnt der Erde inne, die den Stein zum Falle bringt? Will man diese Kraft Gesetz nennen, so treibt man Missbrauch mit der Sprache, welche sehr genau zwischen Kraft und Gesetz unterscheidet und wohl von einer „Schwerkraft", aber nicht von einem „Schwergesetz" redet. Wenn vom Gesetz der Schwere gesprochen wird, so meint man damit eine mathematisch genau bestimmte und formulirte Gesetzlichkeit, welche in den Wirkungen der Schwerkraft sich kundgiebt, über das Warum ist damit nichts ausgesagt. Dieses hält nur bei der Kraft Nachfrage und erhält es keine genügende Antwort, so verlegt es seine Nachfragen immer weiter zurück bis zu jenem Urgrunde, der Grund seiner selbst und des All's ist, den man wohl als Kraft, aber nicht als Gesetz bezeichnen kann.

Und diese Urkraft ist Allkraft und die Allkraft ist Allwirksamkeit, Wirksamkeit an jedem Punkte des All; alle Wirksamkeit ist in ihrem Urstand und Ursein minutiöse, punktuelle, atomistische Wirksamkeit. Alle Wirksamkeit, die darüber hinausgeht, ist schon ein Bewirktes und Wirkliches. Solche Wirklichkeit gleich andern Dingen besitzen die Atome nicht; denn da alle Wirklichkeit erst aus den Atomen hervorgehen soll, so können sie doch nicht schon in dieser selben Wirklichkeit sich darstellen.

Alle die Eigenschaften, welche wir sonst mit dem Worte Wirklichkeit zu verbinden pflegen, müssen wir dem Atome als unzukömmlich absprechen, am entschiedensten jedoch die sinnliche Wahrnehmbarkeit. Darum können wir auch mit Fechner nicht übereinstimmen, welcher meint: „Wenn wir unsere Sinne, die wir schon mit dem Mikroskop bis zu gewissen Grenzen verfeinern und verschärfen können, bis in's Unbestimmte verfeinern und verschärfen könnten, ... dann würden die Theilchen, die jetzt zusammenhängend erscheinen, gesondert erscheinen, als Atome." Dieser Meinung können wir niemals unsere Zustimmung geben, denn erstlich werden die Atome der sinnlichen Betrachtung niemals zugänglich und zweitens sind sie gar nicht jene discreten

Wesen, welche jemals aus der Continuität der Materie derart heraustreten, um gesonderter Betrachtung sich darzustellen. Die Atome bedeuten und bezeichnen an sich die Allkraft in ihrer minutiösen und punktuellen Allwirksamkeit; sie sind ebensowohl ein Discretes, wie ein Continuirliches. Sie sind beides, discrete Continuität und continuirliche Discretion. Atomistisch gefasst ist der Streit über die Continuität oder Discretion der Materie ein völlig müssiger; mögen wir sie fassen, wie wir wollen, so sind wir im Rechte.

Was sind nun aber diese Atome, diese einheitlichen Punktualitäten — denn das sind sie jedenfalls, — die nicht Kraft- und nicht Stoff- und nicht Kraft-Stoff-Centren, die nicht continuirliche und nicht discrete Partikeln sein sollen? Sie sind weder das Eine, noch das Andere, aber sie sind bald das Eine und bald das Andere in gewissen Lagen und Beziehungen, in welche sie bei der Erfüllung ihrer Bestimmungen und Ausübung ihres Berufes gelangen. Sehen wir einmal ab von jeder physikalischen und philosophischen Betrachtungsweise, welche zur Existenz und Theorie der Atome hinlenkt und fragen wir, was sind die Atome ihrem an sich seienden Wesen nach? Die Beantwortung dieser Frage wird davon abhängen, wie wir uns einestheils ihre eigene Entstehung vorstellen und anderntheils die Entstehung alles Andern aus den Atomen abzuleiten gedenken. Mit Hülfe dieser orientirenden Vorbetrachtungen ist bereits die Grundwesenheit des Atoms nach zwei Richtungen hin festgestellt. Das Atom bezeichnet die Allkraft in ihrer punktuellen Wirksamkeit und gleichzeitig den Werdepunkt des Allseins.

7. Die Wirksamkeit der Allkraft — nicht Wirkung und Wirklichkeit — ist sowohl für den Moment als auch für alle Ewigkeit punktueller Art; denn in dem auf diese Weise gedachten und gewirkten Atome liegt sowohl der seiende Anfang, als auch der Anfang alles Seins ausgesprochen. Im Atom vereinigen sich Zeit und Raum,

Ewigkeit und Unendlichkeit in einem einzigen ungetheilten Momente und Punkte, und zwar ebensowohl in der Discretion, wie auch in der Continuität alles Seins und Geschehens. Es ist absolut weder ein Zeit- noch ein Raumpunkt denkbar, während welchem und in welchem die Allkraft nicht wirksam gewesen wäre und diese punktuelle und momentane Wirksamkeit bezeichnen jene einfachen Wesen, Kraftmittelpunkte, punktuelle Intensitäten, substantielle Einheiten, einfache Reale, Monaden, welche wir gemeinsam mit den exacten Wissenschaften Atome zu nennen pflegen.

Die Atome sind, um mit Fechner zu reden, jene einfachen Wesen, die nur noch einen Ort, aber keine Ausdehnung mehr haben. Sie müssen einfache Wesen sein, eben weil es die Atome sind, zusammengesetzt wären nicht diese die Atome, sondern jene einfachen Bestandtheile, aus welchen sie zusammengesetzt sind. Wir können diesen nur noch einen Ort, aber keinen Raum zuschreiben, als punktuell sind sie raumlos, aber darum nicht ortlos, denn die erste Bedingung für die Wirksamkeit der Kraft ist der Ort ihrer Wirksamkeit, alle Wirksamkeit ist örtliche Wirksamkeit; die Wirksamkeit einer Kraft, welche nicht örtlich wäre, ist auch nicht zeitlich, das will bedeuten, sie existirt überhaupt nicht.

Wenn wir die vorstehende Bezeichnung der Atome des geist- und gemüthvollen, scharfsinnigen, vom besten Geiste der Wissenschaft, der philosophischen sowohl, wie der exacten, beseelten Fechner auch übernommen haben, so können wir doch der weiteren Beschreibung derselben, als der kleinsten sichtbaren und tastbaren Punkte, nicht zustimmen. Das ist eine widersprechliche Bezeichnung; als Punkte können sie weder sichtbar noch tastbar sein, und stellen wir sie uns als sichtbar und tastbar vor, so haben wir sie eben nicht als Punkte vorgestellt. „Mit dem Geständniss aber, dass sie doch noch kleiner sind, als das Kleinste, was wir mit unseren Augen und Händen wirklich

sehen, tasten und danach vorstellen können, wodurch sie aus physisch eben metaphysisch werden“ — ist gar nichts gewonnen, weil eine solche rückläufige Progression nur beim Nichts, bei dem wahren nihil negativum endigen kann. Wenn die Mathematik „sich an dergleichen schon gewöhnt hat,“ so ist sie, die nur mit Grössen wirthschaftet, in ihrem Rechte; sie hat für das unendlich Grosse, wie für das unendlich Kleine nur progressive und aproximative Bezeichnungen. Das ist in der Physik, sobald sie auf irgend ein Krafteentrum rücksichtiget, schon ganz anders. Diese hat in diesem Falle eine thatsächliche Realität im Sinne, die nicht fühlbar und tastbar ist. Die Metaphysik vollends weiss mit dem unendlich Kleinen, das noch fühlbar und tastbar wäre, gar nichts anzufangen, weil sie sich durch ein solches in unlösbare Widersprüche verwickelt sieht. Das Kleinste wie das Grösste ist der Philosophie ein Absolutes, weil sie die Macht und Kraft des Allergrössten nur im Allerkleinsten wieder erkennen kann.

Die Fechner'sche Atomenlehre, so sinnreich und lehrreich sie sonst auch sein mag, ist nur ein Angstproduct. In jeder Zeile bekundet sich die ängstlichste, oft peinlichste Sorgfalt, nur in keiner Weise gegen die exacten Wissenschaften zu verstossen, namentlich mit der Naturwissenschaft stets in Fühlung zu bleiben und niemals, selbst bei etwaigem Gedankenaufschwunge, den Boden der Erfahrung ausser Acht und Sicht zu lassen. Solchem Bestreben gegenüber möchten wir die weit ältere Gerechtsame der Philosophie gewahrt wissen. Diese hat durchaus nicht nöthig sich zur Schleppträgerin der andern Wissenschaften zu machen. Alle die andern haben weit mehr von ihr gelernt, als sie von diesen. So war es stets und so wird's in alle Ewigkeit bleiben. Mögen sie Material häufen auf Material und ihre Schätze bis in's Ungemessene vermehren, zu einer einheitlichen Weltanschauung werden sie nie gelangen, es sei denn mit Hülfe der Philosophie. Will die Philosophie ihre Stellung und Geltung behalten, so muss sie ihre Selbstständigkeit

behaupten und bewahren; andernfalls werden die Wissenschaften mit Recht geltend machen können, wozu die Philosophie, wenn sie uns doch nicht entbehren und gesicherte Bestände und Erträge nur gewinnen kann, wenn sie mit unserer „Kalbin pflügt“ und auf unsern Feldern Aehrenlese hält.

Es ist wahr! Die Philosophie kann auch von den andern, besonders von der Naturwissenschaft, viel lernen, aber nicht unmittelbar, sondern nur dadurch, dass sie sich in die allgemeine Weltanschauung einlebt, wie sie von den andern Wissenschaften angebahnt und ausgebildet worden ist. Diese konnten aber auf die Anschauungsweise der Menschen weit kräftiger und nachhaltiger einwirken, weil sie unmittelbar in's Leben eingreifen, weit verständlicher, anschaulicher und populärer sind. Freilich nach dieser Richtung hin kann die Philosophie von den andern Wissenschaften auch unmittelbar noch Vieles lernen. Sie muss suchen durch Verständlichkeit und Klarheit in ihrer Anschauungs- und Ausdrucksweise Gemeingut der Menschen zu werden; sie wird dadurch an Gehalt und Wahrheit keine Einbusse erleiden. Das Hauptkennungszeichen aller Wahrheit ist Klarheit.

Im Uebrigen ist uns kein Kenner und Forscher bekannt, der das Wesen der Atome so klar erkannt und präcise zum Ausdruck gebracht hat, gleich Fechner. Obschon alle Körper sich aus Atomen gebildet haben, so „hindert nichts zu sagen, dass die Atome unkörperlich seien, und die Körper also aus unkörperlichen Wesen zusammengesetzt seien, was keinen grösseren Widerspruch enthält, als wenn man sagt, eine Gesellschaft werde aus Personen gebildet, die nicht selbst eine Gesellschaft sind, ein Baum werde aus Zellen gebildet, denen der Begriff des Baumes noch fern liegt. Von anderer Seite wird aber auch nichts hindern, die Atome als wesentlichste Elemente des Körperlichen auch schon körperlich zu nennen, ohne dass man deshalb die ganzen Eigenschaften der Körper in ihnen zu suchen hat.“ „Dass unsere einfachen Wesen keine Ausdehnung und Gestalt haben, hindert nicht, dass die aus ihnen bestehenden Körper eine Ausdehnung und Gestalt haben; man bestimmt ja auch die Ausdehnung und den Umriss eines Waldes nicht durch Ausdehnung und den Umriss der Stämme, woraus er besteht, sondern des Platzes, den sie in ihrer Gesammtheit einnehmen. Die einfachen Wesen mögen keine Dichtigkeit haben, so hindert das doch nicht, dass die aus ihnen gebildeten Körper je nach der verschiedenen Anordnung und Bewegung der einfachen Wesen verschiedene Qualitäten haben; bestehen doch Menschen, Thiere, Pflanzen selber aus gleichen Stoffen; nur deren unterschiedene Anordnung und Bewegung giebt ihnen verschiedene Qualitäten. Sie mögen für sich geistlose Wesen sein, so hindert dies doch nicht, dass sich Geist an ihre Combinationen knüpfe; auch bei dem Menschen hängt der Geist an der Combination, nicht an den Stücken.“

8. So weit Fechner. Für uns entsteht nun die Frage: Wie kommt es, dass die Wesenheiten, aus welchen sich andere Wesen mit Ausdehnung und Gestalt, mit Dichtigkeit, mit den verschiedensten Qualitäten, ja Wesen mit geistiger Begabung bilden, selbst weder Ausdehnung und Gestalt, Dichtigkeit oder andere Qualitäten, noch irgend welche geistige Eigenschaften besitzen? Die Antwort auf diese Frage ist äusserst einfach und naheliegend: Sie sind das Alles noch nicht, sie wollen es erst werden; wären sie das Alles schon, nun dann brauchten sie es, ja könnten sie es schon gar nicht mehr werden; dann wäre das Atom schon gar nicht mehr das Atom, nämlich diese reale und realisirte Möglichkeit Alles zu sein und zu werden, dieser Anfangs- und Ausgangspunkt alles Seins und Geschehens, sondern selbst schon ein bestimmtes Sein und Geschehen. Das sollen die Atome aber und können sie noch gar nicht sein, weil sie reine, einfache Dynamiden sind, die erst etwas werden wollen und noch nichts sind.

Weil nun aber diese Atome die Möglichkeit in sich schliessen, Alles zu werden, so müssen sie auch schon in

gewissem Sinne und bis zu einem gewissen Grade mit der Wirklichkeit ausgestattet sein, Alles zu sein. Die Qualitäten und Dignitäten alles Seins halten sie eingeschlossen, allein im Zustande des Nochnichtseins, im Zustande des erst Werdenwollens, und zwar derart, dass kein Sinn und kein Verstand der Welt ihnen anzusehen und abzumerken vermag, zu welchem Weltberufe und Werdeziele sie hinneigen. Ob vielleicht auch jedes einzelne Atom seine besondere und eigenthümliche Bestimmung hat, so wird doch kein Sinn und kein Verstand jemals das eine vom andern unterscheiden können, schon um deswillen nicht, weil ihr Dasein ausserhalb des Bereichs aller sinnlichen Wahrnehmung liegt.

Nach diesen Darlegungen wird es Niemanden mehr überraschen, wenn wir die Atome mit den widersprechlichsten Wesensbestimmtheiten ausgestattet uns vorstellen. Sie haben einen Ort, aber keinen Raum, sie sind Körper ohne körperliche Eigenschaften. Sie haben keine Gestalt, keine Dichtigkeit, sind qualitäts- und geistlos, was nicht hindern kann, dass Alles, was Gestalt und Dichtigkeit, geistige und körperliche Qualitäten besitzt, daraus seinen Ursprung genommen und sich entwickelt haben wird. Sie sind nur erst der Werdepunkt alles Seins, welches alles Gewordensein ausschliesst, das Sein, welches als das absolute Nochnichtsein angeschaut wird, die reine und einfache Dynamide, welche wohl alle Möglichkeit enthält, aber noch nicht die geringste Wirklichkeit aufzuweisen hat — sie sind das Qualitätslose, welches aller Qualitäten voll ist.

„Das einfache Atom ist erstens, sagt Fechner, der letzte Grenzwerth, zu dem wir uns durch das Bedürfniss eines philosophischen Abschlusses der physikalischen Atomistik getrieben finden, zweitens der reinste Gegensatz und die vollständigste Ergänzung zu Raum und Zeit, drittens der engste Knotenpunkt, factisch die reinste Hypostase einer ganzen Reihe fundamentaler Begriffe, welche sich auf diesen Gegensatz und diese Ergänzung beziehen.“ Das ist alles so weit richtig, nur zu eng gefasst. Weil die Atome Raum

und Zeit ausschliessen, sind sie darum doch nicht deren Gegensatz. Sie sind nur die punktuelle und momentane Einheit von allem Sein und Geschehen in Raum und Zeit. Noch ist in dem Atome der reine Gegensatz zu Raum und Zeit nicht zu vollkommenem Ausspruch gelangt, dieser Gegensatz soll erst durch das Werden alles Räumlichen und Zeitlichen sich selbst vollziehen. Wenn wir darum die Atome als die „engsten Knotenpunkte“ fassen, in welchen alles Sein und Geschehen, Wesen und Wachsen in uranfänglicher Werdekraft zusammenläuft, so sind sie nicht etwa nur die reinste Hypostase, die einfachste und allgemeinste Unter- und Grundlage einer ganzen Reihe fundamentaler Begriffe, welche sich auf diesen Gegensatz beziehen, sondern, auf den Allursprung zurückgegangen, die absolute Hypostase alles natürlichen und damit auch alles begrifflichen Seins, Wesens und Geschehens.

Darum ist es aber auch völlig ungerechtfertigt, mit Fechner aus der absoluten Einfachheit unserer Atome die absolute Discontinuität folgern zu wollen. Ja, wenn die Atome lediglich als das Ende aller Theilbarkeit der Materie und selbst noch als materiell gefasst und verstanden werden müssten — sie sind aber nicht das Ende der Theilbarkeit der Materie, sondern vielmehr der Anfang der Wirksamkeit aller Kraft. Diese Wirksamkeit ist jederzeit eine minutiöse, punktuelle und momentane, nicht etwa nur an einem, sondern an allen Punkten des Raumes gleichzeitig. Es ist absolut kein Punkt in der ganzen Unendlichkeit des Raumes denkbar, darin die Allkraft nicht wirksam wäre, und die erste Spur ihrer Wirksamkeit ist das Atom.

9. Noch haben wir kein materielles Ergebniss dieser Wirksamkeit gewonnen, sondern nur erst die Wirksamkeit der Allkraft selbst, in ihrem Uranfang, wie dieselbe sowohl über die ganze Unendlichkeit ausgebreitet, als auch an jedem Punkte derselben concentrirt ist — sowohl die Unendlichkeit im Punkte zusammenfassend, als auch punktuell sich über die Unendlichkeit verbreitend, sowohl in unendlicher Dis-

cretion wie in unendlicher Continuität gedacht. Darum ist auch das Atom kein irgendwie und irgendwo Fassbares und Merkbares, — es ist überall und nirgends, sowohl ein Continuirliches, als auch ein Discretes.

Man hüte sich wohl die Atome als abstract mathematische Punkte, oder als absolut discontinuirliche Stoffeinheiten zu fassen. Das Atom als reine, noch völlig qualitätslose Dynamide, hat hiemit nichts weiter gemein, als dass der Begriff und die Ausdrucksweise sich jener Punktuationen bedient, um das Atom der Vorstellung näher zu bringen. Mit mathematischen Punkten füllt man keinen Raum und mit rein discontinuirlichen Stoffatomen kann man in alle Ewigkeit keine Continuität bewirken. Die Dynamiden aber müssen so beschaffen sein, dass sie ebensowohl Continuität als auch Discretion bedeuten, damit beides, sowohl das Discrete, als auch das Continuirliche, daraus hervorgehen und abgeleitet werden kann.

Das Continuirliche kann nur von Continuitäten gebildet werden, solche sind aber weder die Raumpunkte, noch das Stoffatom. Wir haben überhaupt mit solchen an dieser Stelle gar nichts zu thun, weil wir es hier mit metaphysischen, nicht physischen und mathematischen Punkten zu thun haben. Diese sollen erst aus jenen, aber nicht jene aus diesen erklärt werden.

Die Atome als mathematische Punkte oder Stoffeinheiten zu fassen verbietet sich schon aus dem Grunde, weil sie sonst Raum und Zeit zur Voraussetzung haben müssten. Alles Mathematische und Physische hat Raum und Zeit zur Voraussetzung; nicht also das Metaphysische. Für dieses ist Raum und Zeit zunächst das pure und absolute Nichts. Erst mit der Entstehung alles Seins entsteht ihm zugleich auch Raum und Zeit. Das Metaphysische hält stets den Blick auf die Ewigkeit und Unendlichkeit gerichtet und zwar in der Weise der Selbsterkennung und Selbstbetrachtung der Ewigkeit und Unendlichkeit. Die Betrachtung darf nicht aussen stehen bleiben, weil sie ja sonst das Unendliche

begrenzen und verendlichen würde. Selbst im Atom offenbart sich schon diese Ewigkeit und Unendlichkeit — nicht allein in nur erst werden wollender Dynamität, sondern schon in ihrer vollen Energie. Das Atom, der Ausdruck allwirksamer Allkraft, bedeutet bereits in seinen Punktualitäten die volle Energie des Allseins.

Die Allkraft — das liegt unabänderlich und unwidersprechlich in ihrem Wesen — ist niemals ohne die Allwirksamkeit, aber auch niemals ohne die Allwirklichkeit. Selbst das Atom muss diese Allwirksamkeit und Allwirklichkeit in gewissem Sinne an sich tragen. Das Atom zeigt auch nach dieser Richtung hin gegensätzliche, fast widersprechlich scheinende Eigenschaften. Es ist als die Dynamis zugleich die Energie und als die Energie zugleich die Dynamis; es ist als die (reale) Möglichkeit auch schon die volle Wirklichkeit und als die Wirklichkeit ebensogut erst die Möglichkeit alles Seins. Das Atom ist nämlich ein Anderes in seinem An- und Fürsichsein, ein Anderes im Allsein der Dinge.

Physik und Logik oder das consequente Denken und die exacte Forschung neigen gleichermassen zur Annahme der Atome; allein diese sind ihnen doch nur Postulate, Forderungen des Denkens und Forschens, einestheils um dem consequenten Denken zu genügen, anderntheils um für alle Vorgänge in der Natur eine ausreichende Erklärung zu erlangen. Trotzdem ist es bisher auf diesem Wege nicht gelungen, mit einer Ableitung der Atome aus einem allgemeinen Principe von oben herab der inductiven Ermittlung von unten herauf entgegen zu kommen; ja es ist noch nicht einmal gelungen, einen widerspruchslosen Begriff des Atoms aufzustellen. Das alles vermag die metaphysische Betrachtungsweise; sie vermag nicht nur das Wesen des Atoms begrifflich widerspruchslos zu fassen — widerspruchslos in und an sich selbst, wie auch in Bezug auf Logik und Physik — sie vermag auch das Atom auf deductivem Wege derart abzuleiten und darzu-

stellen, dass wir es, mit allen Merkmalen der Wirklichkeit und Nothwendigkeit ausgestattet, mit unserem geistigen Auge wahrnehmen können.

10. Alle Wirksamkeit der Allkraft, die gleichzeitig das All-Eins und Eins-All, die eine einzige und absolute Substanz aller Wesenheit ist, kann nur punktueller Art sein. Nur in dieser auf's Kleinste beschränkten Wirksamkeit ist sie Allkraft; was bedeutet denn die Allwirksamkeit der Allkraft weiter, als dass sie an jedem Punkte des All als dieselbe Allkraft thätig sei, welche sie an sich in der Unendlichkeit des All ist? Alle Wirksamkeit der Allkraft ist minimaler Art, kann nur minimaler Art sein, sonst wäre sie eben nicht Wirksamkeit, Dynamis, Werdekraft. Alles, was über dieses Minutissimum hinausreicht, ist nicht mehr Dynamis, sondern Energie, ist nicht mehr Wirksamkeit, sondern Wirklichkeit.

Alle Kraft — und hierauf ist bisher zu wenig Gewicht gelegt, ja solches ist bisher noch gar nicht recht erkannt und bekannt geworden, — alle Kraft zeigt sich nur im Werden, aber nicht im Sein. Das Sein ist das Stetige, Ruhige, Unentwegte, Unveränderliche — da wo Leben, Bewegung, Thätigkeit, Werden und Wachsen ist, da zeigt sich Wirken und Walten der Kraft und schliesslich kommt all dieses Wirken und Walten von Leben, Bewegung und Thätigkeit auch auf Werden und Wachsen hinaus. Alle Kraft zeigt und offenbart sich nur im Werden — eine seiende Kraft ist denkbar, aber als solche ist sie nicht mehr Kraft, sondern Macht. Die Verwechslung von Macht und Kraft, Allmacht und Allkraft ist ja natürlich und verzeihlich, da beide im Grunde dasselbe sind — sie unterscheiden sich nur wie Sein und Werden; hier aber haben wir es zunächst noch mit der Allkraft zu thun, die nur in dem Allwerden sich offenbart.

Alles Werden aber geht vom Atom aus. Auch das ist einer von den Grundsätzen, welche in der metaphysischen Betrachtungsweise axiomatische Geltung und Bedeutung fordern darf. Als nothwendig in der Zeit sich vollziehend, ist das Werden, da es in jedem Momente ein Anderes ist, metaphysisch gar nicht zu fassen und festzuhalten. Wenn wir aber das Werden als metaphysischen Werthbegriff in Cours setzen wollen, so muss es auf ein Sein bezogen werden, welches zugleich das Nichtsein alles Seins ausdrückt. Dieses trotzdem als Sein zu fassende Nichtsein alles Seins kann nur ein absolut einfaches, raum- und zeitloses Etwas sein, ein punktuelles Dasein, das selbst, wenn es ein Gewordenes sein sollte, doch noch in keiner Weise die Spuren des Werdens an sich trägt, das also kein Zusammengesetztes, kein Raumerfüllendes oder Zeiterforderndes sein darf; ein blosser Kraftpunkt kann's nicht sein, einen solchen giebt es nicht, ebenso wenig ein blosser Stoffpunkt, ein solcher ist noch weit weniger denkbar — es kann nur ein Atom sein, das als Stoff zugleich Kraft und als Kraft zugleich Stoff ausdrückt.

Alle Kraft ist Werden, alle Werdekraft ist Atomkraft. Im Atom allein ist das Sein alles Werdens als Sein aufgenommen und aufgehoben. Im Atom ist die Möglichkeit wirklich geworden, welche die Wirklichkeit alles Andern in sich birgt. Im Atom haben wir den einfachsten Werdepunkt, welcher als das Kleinste alles Kleinen, trotzdem das Grösste alles Grossen zu leisten und aus sich hervorgehen zu lassen im Stande ist. Im Atom haben wir die concentrirte und condensirte Kraft aller Kräfte, die als Kraft Werden, als Werden Atom und als Atom der Anfang ist alles Seins und Werdens.

Im Atom sehen wir die erste und einzige Bethätigung und Verwirklichung der Allkraft als solcher. Bethätigung und Verwirklichung ist schon zu viel gesagt — es ist die Allkraft selber, welche im Atom sich offenbart, indem sie als das ewige und unendliche Sein im ewigen und unendlichen Werden sich zu erkennen giebt und als dies Werden der Allkraft sich an jedem Punkte des Allseins bethätigt und bestätigt. Das Atom ist die einzige Bethätigung und

Verwirklichung der Allkraft, denn soweit sie sich überhaupt nur zu bethätigen und zu verwirklichen vermag, kann dies nur mittels des Atoms geschehen. Alles, was über dies Atom hinausgeht, ist nicht mehr Allkraft, überhaupt nicht mehr Kraft, das heisst Wirksamkeit, sondern Wirklichkeit, welche als stilles, ruhiges, wandelloses Sein gar keine Spuren von Kraft mehr an sich trägt.

11. Das einzige Sein der Kraft ist das Atom. Die Kraft, welche sonst nur in ewigem Werden und Wechsel kreisend, nirgends zu fassen und zum Stehen zu bringen wäre, hat im Atom ihr einziges und einheitliches unmittelbares und identisches Sein gefunden, das, Ursein des Urwerdens, ein ständiges, unveränderliches, ergreif- und begreifbares Sein, das nicht mehr uns unter den Händen zerrinnt und verflüchtigt, das wir halten und betrachten als das Bleibende in allem Wechselnden, als das Feste in allem Flüssigen, als das Stehende in allem Bewegten, als das absolut Einheitliche in allem Zusammengesetzten, als das Untheilbare in allem Theilbaren, als das Seiende in allem Werdenden. Alle Kraft ist Werdekraft, alle Werdekraft ist Atomkraft, oder auf seine einfachste Form und Wesenheit zurückgeführt: Alle Kraft und alles Wesen ist Atom; das Atom ist die einzige und einfachste Wesenheit, welche Kraft und Werden in sich birgt.

Das Atom ist die Wirksamkeit der Allkraft, ihre minimale, punktuelle und momentane Wirksamkeit — doch das braucht gar nicht gesagt zu werden; denn so lange die Allkraft nur erst Wirksamkeit ist und nicht schon die volle und vollendete Wirklichkeit, kann sie gar nicht anders sich bewähren und beweisen, als in minimaler, punktueller und momentaner Art und Weise. Das Atom ist als Wirksamkeit zwar auch schon Wirklichkeit, allein nur so weit, als ein Atom überhaupt wirklich sein kann, als einfaches, einheitliches, bestimmungs- und qualitätsloses Sein, als das Sein, welches noch gar nichts ist, sondern erst Alles zu

werden verspricht, — der Anfang alles Seins als der Anfang alles Werdens.

Das Atom ist nicht der reine Kraftpunkt. Wo Kraft, da ist auch Wirksamkeit, wo Wirksamkeit, da ist auch Wirklichkeit, wo Wirklichkeit, da ist auch etwas Festes, Reelles, Halt- und Haftbares, das, wenn bislang auch noch nicht Stoff, doch ein dem Stoff Verwandtes sein muss, weil es schon alle die Merkmale des Stoffes an sich trägt und gelegentlich, sobald es nur sein punktuelles und momentanes Sein aufzugeben geneigt ist, in Stoff übergehen kann. Als diese Bethätigung und Bestätigung der Allkraft, welche Alles schafft und hervorbringt, ist selbstverständlich das Atom — ein jedes Atom — aller Kräfte und Wirkungen, alles Seins und Werdens voll, ohne jedoch von allem diesem irgend ein Merkmal an sich zu tragen; allein es ist und besteht kraft der Allwirksamkeit der Allkraft. Weiter lässt sich vom Atom überhaupt noch nichts sagen, als „es ist“; doch das ist auch schon genug.

12. Was ist nun der Inhalt dieses Seins des Atoms? Als dieses einfachste Sein der Kraft hat das Atom zunächst keinen weiteren Inhalt, als die einfachste Kraft des Seins, nämlich den Widerstand. Dieser Widerstand ist sein einziger Bestand. Eine andere Eigenschaft können wir ihm noch nicht beilegen, weil es alles Andere erst werden soll, aber noch nicht ist; jedoch werden wir ihm diesen Widerstand nicht absprechen können, weil es sich nun einmal in Wirksamkeit zeigt und ohne diese im einfachsten Widerstande hervortretende Wirksamkeit in's Nichts versinken würde. Mit diesem Widerstand des Atoms hat es freilich seine eigne Bewandtniss. Noch ist es lediglich der punktuelle Kraftwiderstand, der uns hier entgegentritt, die einfachste Resistenz, welche freilich genügt, ein jedes Atom als ein besonderes, discretes, disjunctives und discontinuirliches Wesen erscheinen zu lassen. Das Atom hat hiermit nur erst einen Ort, aber noch keinen Raum erlangt; allein als die Bethätigung und Verwirklichung der Allkraft, welche

an jedem Punkte wirksam ist, ist der Raum bei dieser Wirksamkeit und atomistischen Verwirklichung gleichzeitig mitgesetzt.

An und für sich gedacht ist ja diese Allkraft völlig raum- und zeitlos; allein sobald wir sie uns in ihrer Wirksamkeit denken — und anders können wir sie doch gar nicht denken — haben wir sie uns in Raum und Zeit gedacht. Mit der Allwirksamkeit der Allmacht entsteht gleichzeitig auch Raum und Zeit, die selbstverständlich alsdann auch das Atom, als das erste Ergebniss und Erlebniss dieser Allwirksamkeit, mit erfassen und befassen. Das Atom ist von da an nicht mehr dieses besondere, discrete, disjunctive und discontinuirliche Wesen — es ist damit ein Allgemeines, Concretes, Conjunctives und Continuirliches geworden — seine Resistenz hat sich in feste Consistenz verwandelt, und der Stoff, die Materie, ist fertig.

Von diesem Augenblicke an wird Niemand mehr der Materie ihre Existenz abstreiten können. Sie ist da, vorhanden und entstanden vermöge und vermittels der Allwirksamkeit der Allkraft, erwirkt und bewirkt, nicht etwa mittels reiner Gedankenconstruction, mittels dialectischer Geschicklichkeit, mittels speculativer Tiefschau, sondern mittels einfachen Nachdenkens über die Natur und ihre Kräfte, indem wir die Gedanken und Absichten, welche in der Natur ausgeprägt sind, bis in ihre letzten Consequenzen und ersten Anfänge verfolgen, indem wir allen Entstand und allen Bestand, soweit solche durch Erfahrung aufgenommen und durch Erforschung erschlossen sind, in Betracht ziehen. Es sind zwar nur unsere Gedanken über die Entstehung und das Wesen der Materie, allein diese Gedanken können recht gut der Wirklichkeit entsprechen, können möglicherweise die wahre und alleinige Genesis der Sache ausdrücken, denn sie widersprechen der Wirklichkeit nach Erfahrung und Wissenschaft in keiner Weise und zeigen das Bestreben, den einheitlichen und einfachen Grund, auf welchem alles Sein beruht und nach welchem alles

Werden verläuft, in aller Einfachheit, Kürze und Präcision auszudrücken.

Zunächst war unser Bestreben dahin gerichtet, die Einheit von Stoff und Kraft im Atom ausfindig zu machen. Wundt sagt: „Die Forderungen der philosophischen Atomenlehre sind wesentlich zwei; die eine geht auf die Gleichförmigkeit der letzten Elemente, die andere auf ihre absolute Einfachheit; damit ist zugleich jede Ursache beseitigt, aus der man denselben noch räumliche Ausdehnung oder qualitative Eigenschaften zuschreiben könnte.“ Das Alles haben wir als der Wahrheit entsprechend aufgefunden und aufgezeigt; nur eine Eigenschaft konnten wir dem Atom nicht absprechen, jene Eigenschaft, welche ihm, als dem einfachsten Sein der Kraft und der einfachsten Kraft des Seins zukommen muss, nämlich seine Resistenz. Zeigte sich das Atom vermöge dieser Resistenz als ein rein discretes Wesen, das nur einen Ort, aber noch keinen Raum besitze, so musste dasselbe, nachdem es als eine Folge der Allwirksamkeit mit dem Raum sich vergattet hatte, eben so gut als eine Wesenheit sich darstellen, welche in der Continuität sich offenbare und ihre Wirkungen übe. Die Resistenz war damit in die Consistenz übergegangen, die Kraft war Stoff geworden: Das Atom bezeichnet die Punktualität, darin Kraft und Stoff noch unmittelbar Eins sind, und die gleichzeitig die Bereitschaft bekundet, aus jener Resistenz der Kraft in die Consistenz des Stoffes überzugehen. —

Zweites Kapitel. — Das Element.

1. Dass dieser Stoff nur concentrirte und condensirte und damit stabil gewordene Kraft sei, nämlich die Verwirklichung und Wirklichkeit einer Kraft, die als Wirksamkeit, insbesondere als Allwirksamkeit nur erst ein punktuelles Dasein im Allsein bekundet — das ist thatsächlich Punkt und Moment, von welchem sowohl Physik als auch Metaphysik auszugehen hat, um Erkenntniss und Verständniss alles Seins und Geschehens zu vermitteln und das Allsein als Alleins anzuschauen. Wie schwer es der Welt, nicht allein der Laien-, sondern selbst der wissenschaftlichen Welt ankommt, sich von der hergebrachten Anschauungsweise loszumachen, wie wenig Berechtigung wir besitzen, den Stoff, als solchen, als eine wirkliche Wesenheit zu betrachten und anzuerkennen, das hat E. v. Hartmann in klarer, unwidersprechlicher, in wahrhaft klassischer Weise dargethan. Die Frage: „Ist das Atom sonst noch etwas als Kraft, hat das Atom Stoff, und was ist bei diesem Worte zu denken?“ hat Hartmann mit solcher Gründlichkeit, Geschicklichkeit, Schärfe und Genauigkeit in der Auffassungs- und Ausdrucksweise erörtert, wie wir solcher mustergültigen Ausführungen nur noch bei Lessing und David Friedr. Strauss begegnen.

Die Wissenschaft zeigt uns, meint Hartmann, dass alle unsere Wahrnehmungen auf Bewegungen, Luft- und Aetherschwingungen beruhen, „zu deren Erklärung sie wiederum Kräfte supponiren muss, welche sich letzten Endes als Aeusserungen von combinirten Molecular- und Atomkräften ausweisen.“ „Niemals, soweit die Naturwissenschaft reicht oder reichen wird, kann sie etwas Anderes als Kräfte zu ihren Erklärungen brauchen.“ „Der Begriff Stoff, der

etwas Anderes als ein Kräftesystem bedeutet, hat in der Naturwissenschaft keine Berechtigung und keinen Platz. Allerdings ist nichts schwerer, als sich von den sinnlich unmittelbaren Vorstellungen loszumachen, die durch die Gewohnheit des Lebens mit uns verwachsen sind. „Schon dazu gehört Fleiss, Ruhe, Klarheit und Kraft des Denkens, die aus der Sinnlichkeit entspringenden und die übrigen Vorurtheile des Denkens als solche zu erkennen, noch mehr Muth gehört dazu, mit dem einmal Ueberwundenen in allen seinen Consequenzen rückhaltlos zu brechen; aber selbst wenn man alles Dies erreicht hat, so gehört noch eine fast übermenschliche Energie des Verstandes und Characters dazu, sich nicht doch wieder von dem schon abgethan Geglaubten überrumpeln oder mindestens heimlich beeinflussen zu lassen; denn keine Aufgabe ist schwerer als die, sich nur eine volle, negative Freiheit des Denkens zu erringen.“

Wie Recht Hartmann mit diesen Bemerkungen hat, wird am besten erkannt und dargethan, wenn man Stellung und Verhalten unseres gesammten Denkens, Empfindens, Glaubens und Wissens zu der grössten und überwältigendsten naturwissenschaftlichen Entdeckung aller Zeiten, zum Copernicanischen System, in Betracht zieht. Erst mit Aufstellung dieses Systems ist uns ein gewisser, der Wahrheit nahe kommender Einblick in die Unendlichkeit möglich geworden. Die Erde und die darauf wandelnden Menschen sind uns nun nicht mehr der Mittelpunkt, um welchen sich alles, was ist und was geschicht, dreht; dieser Gegenstand ist uns vielmehr die Unendlichkeit des All, wogegen alles begrenzte Sein, auch das ungeheuerlichste, auch das Sonnensystem, auch jedes andere Weltsystem nur verschwindende Punkte ausmachen.

Mit diesem Gedanken ist uns erst die wahre atomistische Weltbetrachtung erschlossen, welche nicht nur im Allerkleinsten, sondern auch im Allergrössten nur ein Atom im Allsein zu erkennen und anzuerkennen vermag. Die Menschen

indess wollen und können sich von der ehemaligen, durch Gewohnheit und Erfahrung gestützten und gestärkten Anschauungsweise nicht losmachen. Die Erde ist der Mittelpunkt der Welt und der Mensch ist das Hauptwesen dieser Erde. Die ganze Welt ist um des Menschen willen geschaffen und Gott selbst ist auf diese Erde herabgestiegen und des Menschen wegen Mensch geworden; folglich ist ein jeder Mensch so ein „parvus in suo genere Deus“ und jeder Mächtigere ein dem Wesen der Gottheit immer näher rückendes Wesen, das sich nicht in der Art, nur im Grade verschieden weiss von der Gottheit.

„Wir fürchten Gott und sonst nichts auf der Welt.“ Er ist zwar einer der Unseren, aber er ist viel mächtiger als wir und darum fürchten wir ihn. Es ist kaum jemals ein so vermessener und gottloser Ausspruch gethan worden gleich diesem. Wer bist Du denn, dass Du sagen darfst: Ich fürchte mich; wer bist Du denn, dass Du sagen darfst: Ich fürchte mich nicht? Du, nur ein Atom, vielleicht ein Atom höherer Ordnung, ein mit Bewusstsein begabtes Atom, das wissen muss, was es ist und bedeutet im Allsein, ein Atom, ein im Allsein verschwindender Punkt, das nichts zu hoffen und nichts zu fürchten hat, das einfach muss, was es soll; das ihn, den Unaussprechlichen, höchstens lieben darf, still und wortlos, um liebend in ihm zu versinken. Was fürchtest Du denn in Deines Nichtseins durchbohrendem Gefühle? Er kann und will Dir nichts anhaben, weil Du eben nichts bist, als ein Augenblicksbild, das im Moment erscheint und im Moment verschwindet und sich ihm gegenüber nicht stellen und nicht halten kann.

Wir fürchten Gott allenfalls, denn er ist der Stärkere und kann uns, wenn er will, Schaden zufügen, aber sonst fürchten wir nichts auf der Welt. Thorheit! Ist denn diese Welt nicht auch Gottes Welt, der Ausdruck seiner Allkraft und Allmacht? Freilich, zu fürchten haben wir auch sie nicht; wenn auch ein vergiftetes Atom, ein Bacillus, ein

Insektenstich genügt, um das Dynamidensystem unseres Körpers zur Auflösung zu bringen — wir haben uns nur zu fügen, zu ergeben und wie im Lieben, so im Denken uns in jene Weltbetrachtung, welche überall nur das Atom und im Atom die Allmacht sieht, zu versenken und zu versinken. Der Mensch und seine Stellung und Bedeutung innerhalb des Staates und des Vaterlandes wird unter solcher Betrachtungsweise nicht zu leiden haben. Diese soll nur seinen Stolz einschränken, damit er nicht zu solch' vermessenen Aussprüchen sich versteige, die ihre Wurzel in jener ehemaligen Weltanschauung haben, woraus auch alles Barbarenthum, aller Götzendienst, alle Menschenvergötterung und Sclavenzüchtung hervorgegangen ist, Dinge, zu deren Ueberwindung alle unsere Kunst und Wissenschaft, alle unsere Naturforschung und Philosophie nicht ausreichen will. —

Doch wir haben einen zu weiten Weg und dürfen nicht allzuweit und allzulange abseits vom Wege Einkehr halten. Die Einheit von Kraft und Stoff im Element ist es, welche uns zunächst beschäftigen soll. Stoff ist, wie wir gesehen haben, consistent gewordene Kraft; der Stoff bezeichnet die Atomkraft in ihrer nicht mehr bloss örtlichen, sondern auch räumlichen Wirksamkeit, — nicht mehr in ihrer discretionären, sondern auch in ihrer continuirlichen Gewalt. Die Allwirksamkeit der Allkraft bezeichnet eben diese doppelte Art der Wirksamkeit in ihrer Punktualität und Universalität, oder in dieser Discretion, welche zugleich ein Continuum bildet und in dieser Continuität, welche zugleich in lauter discretionären Punktualitäten und Einheiten sich darstellt. Es ist eben die Allwirksamkeit der Allkraft, die trotz ihrer Allwirksamkeit doch immerhin Allkraft ist und bleibt und in ununterbrochener Aneinanderfolge alle Räume und alle Zeiten durchdringt, sich aber nur in ihrer Allwirksamkeit an jedem Punkte und in jedem Augenblicke dieser Räumlichkeit und Zeitlichkeit zeigen und offenbaren kann. Die continuirliche, zusammenhängende und zusammenwirkende Discretion und Discontinuität der Kraft

bedeutet eben jene Consistenz, welche das Wesen des Stoffes ausmacht.

Stoff ist Kraft, räumliche, zusammenhängende, quantitativ gewordene Kraft. Es kann selbst bei niedrigstem Bildungsgrade, es kann selbst dem Menschen mit Dorfschulbildung nicht schwer fallen, zu begreifen, dass diese Stoffe nichts weiter als fest und consistent gewordene Kräfte seien. Man braucht sich ja nur gegenwärtig zu halten, dass diese rohen, groben, knotigen, finsteren, schlackigen und scholligen Massen gar nicht der Stoff seien, sondern erst die durch die mannigfachsten Wandlungen, Verschmelzungen, Zusammensetzungen und Mischungen entstandenen Stoffgebilde, dass ihre wahren Urstoffe nur luftige oder wässerige, klare und durchsichtige Flüssigkeiten seien, — und man wird darin und daran durchaus keinen Anstoss mehr finden, diese Stoffe als Kräfte zu fassen und zu betrachten; denn dass Luft- und Wasseratom als Kraftatom und damit als ein Einheitliches, Untheilbares und völlig Gleichartiges zu fassen sei, das fällt der Betrachtung schon gar nicht mehr so schwer. Wenn man dem Fisch und dem Vogel Vernunft beibringen könnte — die würden sich schon weit eher überzeugen lassen, dass diese Stoffe nur fest und consistent gewordene Kräfte und die Stoffatome nur Kraftatome seien. Die einzige Schwierigkeit entsteht für das Denken nur dann, wenn man das Atom durch einfache Theilung der Stoffmassen erreichen zu können glaubt.

2. Der Stoff ist das quantitative und continuirliche, das den Raum erfüllende Sein und als solches bis ins Unendliche theilbar, und vergebens hoffen wir, durch einfache Theilung einmal zu Ende zu kommen und beim Atom anzulangen. Bloss räumlich und quantitativ gefasst giebt's kein Ende, weder für das unendlich Kleine, noch das unendlich Grosse. Darum ist es auch nicht richtig, wie Fechner will und meint, dass das Atom die letzte Grenze des Seienden in quantitativer Hinsicht und das unendlich Kleine im strengsten Sinne bezeichne. Das Atom ist allerdings ein punktuelles Sein, allein es ist trotzdem kein Punkt. „Der Punkt, wenn auch nicht selbst Raumgrösse, ist doch die Grenze der Raumgrösse; er steht zu allen unendlich kleinen Räumlichkeiten beliebiger Ordnung selbst im Verhältniss des Unendlichkleinen, ist das einzig Kleine, das nichts Kleineres mehr unter sich, noch in sich hat, ein unendlich Kleines unendlicher Ordnung und gestattet keinen endlichen Grössenvergleich mehr."

Ist es schon zu viel gesagt, dass der Punkt keinen endlichen Grössenvergleich mehr gestatte, so muss Fechner gegenüber auch noch behauptet werden, dass der Punkt sowohl in dem Raum, als durch den Raum gesetzt werden könne, und dass sein Begriff im Raumbegriffe eingeschlossen ist, insofern nämlich der Punkt als der Gegensatz aller der dem Raume beigelegten Merkmale mitgesetzt ist.

Es soll hiemit nur angedeutet werden, dass nicht der Punkt, sondern nur das Atom ausser aller Beziehung zum Raumbegriffe steht. Raum und Zeit, an sich das pure und absolute Nichts, so lange man nicht auf die Continuität alles Seins und Werdens Rücksicht zu nehmen hat — die Zeit ganz besonders, die erst infolge dieser Continuation und Nacheinanderfolge der Dinge und Thatsachen entsteht — Raum und Zeit, sagen wir, haben auf die Allwirksamkeit der Allkraft nicht den geringsten Einfluss; Raum und Zeit erfüllen sich nur mit den Ergebnissen und Erträgnissen der Allwirksamkeit und haben damit selbst Wirklichkeit erlangt. Nichts berechtigt den Stoff, dieses erste und Hauptergebniss der Kraftwirksamkeit als das blosse Raumerfüllende, und das Atom, in Analogie mit dem Raumpunkte, als durch einfache Theilung gewonnen, zu betrachten. Das Atom ist das Prius, sowohl im Sein als auch im Denken, das wohl zu Erklärung von Raum und Zeit zu Hülfe genommen werden darf, aber nicht umgekehrt.

Alles wird am besten durch seine Entstehungsweise erklärt. Die genetische Erklärung ist die Haupt-, zu gründlichem und wahrem Verständnisse führende Erklärung. So kann das Wesen des Atoms auch nur erklärt werden, in-

dem man auf seine Entstehung rücksichtiget, und es wird erreicht und erfasst, indem man von allem Entstandenen ausgehend den Weg rückwärts verfolgt, welcher bis zum Werdepunkte alles Entstehens, nämlich zum Atom zurückführt. So wenig wie durch Häufung und Zusammenfassung der Atome Alles entstanden ist, ebensowenig kann man durch Theilung zum Anfang alles Seins, welchen wir im Atom anschauen, wieder zurückgelangen. Nicht durch Theilung, sondern durch Auflösung wird der Rückweg zum Atom gefunden. Durch Auflösung der Stoffe muss man endlich mit dem Kraftpunkte zusammentreffen, der selbst nicht mehr auflösbar, für alles Stoffliche den letzten, unzerstörbaren Halt bietet.

Der Stoff ist wohl im Continuum wieder Allwirksamkeit der Allkraft, welcher er entstammt, aber keine absolute Continuität wie Raum und Zeit, die nichts weiter sind und nichts weiter bedeuten, als diese einfache, durch keinerlei Abwechslung, keinerlei Ungleichmässigkeit und Seinsbestimmtheit unterbrochene Continuität. Anbeträchtlich dieser Unterscheidungen hat die trefflich gefasste Darlegung Fechner's Werth und Wahrheit: „Wie nach einer Seite der Begriff der Unbegrenztheit, so hängt nach einer andern Seite der Begriff der Theilbarkeit in's Unbestimmte mit dem der absoluten Continuität zusammen. Wollte man einen Theil des Continuums denken, der nicht selbst mehr als ein Continuum von Theilen fassbar, so bräche die Continuität sozusagen ebenso nach unten ab, wie sie nach oben abbräche, wenn man sich das Continuum begrenzt denken wollte. Raum und Zeit, als absolut continuirlich, sind also auch absolut in's Unendliche theilbar; dagegen die einfachen Wesen, als absolut discontinuirlich, auch absolut nicht theilbar, sozusagen absolut harte Wesen sind. Man kann bloss zwischen die Atome, nicht in die Atome schneiden. Dagegen ist der Raum das Weichste, was es giebt und wird überall ohne Widerstand von der Demantspitze des Atoms geschnitten."

3. Bevor wir weiter schreiten, wird nur noch eine kleine Erörterung einer Sache und Frage, die dem Denken einige Schwierigkeit bereiten dürfte, vorzunehmen sein: Stoff ist Kraft, daran ist nun nicht mehr zu rütteln; wenn nun aber der Stoff Kraft ist, so wird auch dieser Ausspruch in umgekehrter Form und Fassung gelten müssen. Stoff ist Kraft, ist denn aber Kraft auch Stoff? Die Frage hat volle Berechtigung. Ist A=B, so muss auch B=A sein; so verlangen es die Gesetze des Seins und des Denkens, und so ist es auch thatsächlich: Stoff ist Kraft und Kraft ist Stoff. Keine Kraft der Welt, die nicht Stoff geworden wäre, weil im Stoff alle Kraft ihre Wirksamkeit und ihre Wirklichkeit hat. Was wir von einer Kraft, die nicht wirksam wäre, zu halten haben, das ist schon gar vielfach erörtert worden. Kraft ist Wirksamkeit; eine Kraft ist nur so weit Kraft, als sie wirksam ist; die Wahnvorstellung, dass es auch geheime, latente, völlig inactive Kräfte gäbe, hat ihren Grund in den Wirkungen und Verwirklichungen der Kräfte, in welchen sie, aber auch nur dem Scheine nach, zur Ruhe gekommen sind und entweder ganz zu schlummern scheinen, oder nur im Stillen, unbemerkt, weiter wirken, bis sie, auf die eine oder andere Veranstaltung geweckt, zeitweilig wieder ihre volle Thätigkeit entfalten.

Giebt es aber einen besseren Beweis für die ewige Wirksamkeit der Kräfte als ihre Verwirklichung? Wo aber Wirksamkeit ist, da muss auch Wirkung, Verwirklichung und Wirklichkeit sein; nie ist die Wirksamkeit der Kraft ohne ihre volle Wirkung und Verwirklichung, das lehrt uns schon das Gesetz von der Erhaltung der Kraft; die erste und unmittelbare Wirkung und Verwirklichung der Kraft aber ist der Stoff. Ebenso unmittelbar, beziehungs- und unterschiedslos wie der Stoff Kraft ist, ist auch die Kraft Stoff. Alle Wirksamkeit, Wirkung, Verwirklichung und Wirklichkeit der Kraft ist Stoff und nichts als Stoff, vom ersten Punkte und Momente der Resistenz und des Widerstandes an bis zur allumfassenden Consistenz und Existenz

der Weltmassen. Aus diesen Darlegungen aber folgt mit unabweislicher Nothwendigkeit und Schlusssicherheit, dass alle Kraft der Welt Stoff geworden sein muss und Stoff ist. Wenn alle Kraft Wirksamkeit, wenn alle Wirksamkeit eine Wirkung und Verwirklichung zur Folge haben muss, wenn alle Wirkung und Verwirklichung stofflicher Art ist, so muss alle Kraft der Welt Stoff geworden sein.

4. Wir haben den Stoff als Wirkung und Verwirklichung der Allkraft. Allkraft ist Allwirksamkeit, Allwirksamkeit ist Allwirkung und Verwirklichung, und alle Wirkung und Verwirklichung ist Stoff. Alle Allwirksamkeit der Allkraft ist punktueller, momentaner, atomistischer Art. Sie wäre absolut nicht die Allwirksamkeit der Allkraft, wenn sie nicht in jedem Punkte des All sich bethätigen und verwirklichen und in jedes Atom die gesammte Allkraft hineinlegen könnte. Alle Atome sind Eins und sind gleich und, soweit diese das Atom bei sich und in sich aufnehmen kann, die volle Verwirklichung der Allkraft.

Alle Atome sind gleich, sind darum aber auch alle Stoffe gleich? Gleiches zu Gleichem hinzugethan giebt bekanntlich Gleiches. Das wäre ganz richtig, wenn die Atome jene harten und spröden discontinuirlichen, rein stofflichen Raumpunkte wären, wie Fechner sich dieselben zu denken scheint, etwa in der Weise gedacht und gefasst, wie die Sandkörnchen der Düne. Allein als diese Dynamiden der Allkraft verschmelzen und verbinden sie sich bei ihrer continuirlichen Wirksamkeit, wo sie einander begegnen, und verschmolzen und verbunden sind sie sofort etwas ganz Anderes, als sie bei ihrer fürsichselbstseienden Gleichheit gewesen waren. Verschmelzen und verbinden müssen sie sich aber, das ist gar nicht anders denkbar, sonst wären es eben keine Dynamiden, die ohne stete Wirksamkeit gar nicht gedacht werden können; und zwar ohne eine Wirksamkeit, die sowohl zeitlich als räumlich in voller unabweisbarer Continuität dahinfliesst und im Grunde nur in Gedanken, niemals aber in der Wirklichkeit in ihrer Discretion und Discontinuität darzustellen ist.

Als diese Allwirksamkeit ist allerdings die Allkraft in voller Energie an jedem Punkte des All wirksam, damit ist aber Wesen und Wirken der Allkraft im gesammten All nicht aufgehoben — was sie im All ist, das ist sie an jedem Punkte, was sie an jedem Punkte, das ist sie im All. Die Dynamide ist ein punktuelles, jedoch an keinem Punkte festzuhaltendes Sein, weil sie in jedem Augenblicke im All und an jedem Punkte des All zugleich wirksam ist.

In Wirklichkeit ist das Atom wohl gar nicht darstellbar, sondern nur denkbar. Seine Resistenz, die ebensowohl Continuität als Discretion, führt durch ihr Ineinanderfliessen überall und unmittelbar zur Verschmelzung der Kraftpunkte. In dieser Verschmelzung wird die Resistenz zur Consistenz, und diese Consistenz bildet die Materiatur, die Stofflichkeit und Körperlichkeit. Dieser Stoff ist schon etwas ganz Anderes als das Atom selbst, denn er ist ein vermöge der Verschmelzung der Atome Gewordenes, nicht etwa ein vermöge der blossen Vereinigung der Atome lediglich Zusammengesetztes. Das Atom an sich war noch die reine Gleichheit, Dynamität und qualitative Unterschiedslosigkeit.

Mit der Verschmelzung auch nur zweier Atome ist das mit einem Schlage ganz anders geworden; damit ist ein Bestimmtes, Qualificirtes, Consistentes und trotzdem völlig Einheitliches geworden und gewonnen, welches zwar noch die volle und unveränderte Natur des Uratoms an sich tragen, aber schon eine selbstständige, fassbare und greifbare, räumlich-zeitliche Existenz bilden muss. In der Verschmelzung zweier Uratome haben wir offenbar das erste fürsichseiende, bestimmte, discrete und discontinuirliche Gewordensein, das nicht mehr ein bloss örtliches, sondern nothwendig auch schon ein räumliches ist. Diese Räumlichkeit ist freilich nicht in der Zweiheit, sondern im Gewordensein zu suchen. Aus etwas Unräumlichem kann durch blosse Addition niemals ein Räumliches werden. Die Atome

wirken aber auch gar nicht additionell, sondern monistisch und monophysisch; auch die zwei bilden nur Eins, aber ein Wirkliches und Daseiendes, Festes und Bestimmtes und darum auch ein Räumliches, das mit aller, vom Uratom übernommenen und überkommenen Kraft und Dynamität in Zeit und Ewigkeit weiter wirkt.

Wir haben somit zweierlei Atome, einwerthige und zweiwerthige, Atome des Urseins oder Kraftatome, Atome des Gewordenseins oder Körperatome. Es lässt sich wohl annehmen, dass alle Uratome bei ihrer unmittelbaren Berührung im All sich in solche zweiwerthige Körperatome verwandelt haben, und dass diese diejenigen Atome seien, womit auch die exacte Wissenschaft rechnet und arbeitet. Wir müssen uns diese beiden Atomarten noch etwas genauer auf ihre Gleichheit und Verschiedenheit ansehen, weil die Weiterentwicklung unserer Wissenschaft noch gar manchmal, auch noch bis zu Ende hin, hierauf zu rücksichtigen haben wird.

5. Gleich sind beide in der Einheit und Unterschiedslosigkeit aller einzelnen Atome. Die Verschmelzung zweier Kraftatome kann wohl in der Eigenheit, aber nicht in der Einheit eine Aenderung bewirken, und wenn immer nur je zwei Eins geworden sind, so kann auch darunter die Gleichartigkeit nicht gelitten haben. — Gleich sind beide Arten der Atome ferner in allen den Merk- und Muttermalen, welche sie von ihrer Geburt ab aus dem Mutterschoosse der Allkraft an sich tragen. Das Wesen der Allkraft besteht eben darin, vermöge und vermittels der Allwirksamkeit sich an jedem Punkte des Daseins zu localisiren, zu individualisiren und zu discontinuiren.

Wenn die Allkraft die einzig wirksame und wirkliche, Alles vermögende, überall seiende und sich offenbarende Kraft sein will, so kann sie gar nicht anders, als an jedem Punkte des All ihr ganzes Wesen zu zeigen und zu verwirklichen, in ein jedes Atom ihr ganzes Sein auszugiessen,

an jedem Punkte sich zu verörtlichen und zu verallgegenwärtigen und in jedem Atome sich ein festbestimmtes und wohlunterschiedenes Wesen zu schaffen. Im Ur- oder Kraftatome drücken sich diese Eigenheiten nur erst in unvollkommener, unentschiedener Weise aus, als die ebenso continuirliche, wie discrete Wirksamkeit der Allkraft in jedem Momente gesetzt und in jedem Momente wieder aufgehoben. Dagegen sind diese Eigenschaften im Körperatom voll ausgesprochen und ausgeprägt; Localität, Individualität, Discontinuität sind in den Körperatomen derart verwirklicht, dass dieses Atom allem Stoff- und Kraftwechsel widerstehen und nach allen Wanderungen und Wandlungen jederzeit wieder wohlerhalten und wohlbehalten zu sich selbst zurückkehren kann.

Dass das zweiwerthige von dem einwerthigen, das Körper- von dem Kraftatom sich aber auch in mehrfachen Beziehungen unterscheiden müsse, ist selbstverständlich. Das Körperatom hat Räumlichkeit, das Kraftatom nur Oertlichkeit. Das Körperatom ist eine feste, discrete, discontinuirliche Wesenheit mit dem Character der Selbstständigkeit ausgestattet, während die Wesenheit des Kraftatoms noch flüssig und continuirlich zur unmittelbaren Verschmelzung geneigt ist. Das Körperatom ist Etwas, das Kraftatom ist Nichts, — nicht das absolute Nichts, sondern das Nochnichtsein, welches erst Etwas werden will. Das Körperatom hat seine eigene Kraft und Wirksamkeit, während das Kraftatom in jedem Momente erst von der Allkraft Kraft und Sein empfängt. Das Körperatom ist jenes Eins, womit die Natur zählt und rechnet, wie das trefflich von Fechner dargelegt ist. „Das Zahlensystem der Natur hat nur eine Ziffer, das Atom, und reicht damit zu den Rechnungen des All.“ Anstatt des decadischen hat die Natur das monadische Zahlensystem, „wo die Zahl der Ziffer in jedem Falle so gross, als es die dadurch auszudrückende Summe besagt; das ist das Zahlensystem der Natur, das einfachst mögliche, womit sie zu allen ihren Rechnungen aus-

reicht.“ Für den Menschen freilich wären diese Zahlen zu lang und zu übersichtslos, „in der Natur aber fehlt es nicht an Platz; der Raum ist eine unendliche Rechentafel, und eine Schwierigkeit der Uebersicht der Zahlen besteht für den Geist nicht, weil sich das Facit derselben von selbst in ihm zieht, weil er in gewisser Hinsicht das innerlich erscheinende Facit des äusserlich erscheinenden atomistischen Systems selbst ist.“ Das Körperatom hat viele Vorzüge vor dem Kraftatom, allein in der Hauptsache wird es seine Inferiorität stets zugestehen müssen, — es ist ein zweiwerthiges gewordenes und darum auch wieder auflösbares und zerstörbares Sein, das Kraftatom aber ist absolut einheitlich und unzerstörbar; es ist der unmittelbare Ausdruck der Allkraft selbst, welche als die Allwirksamkeit das Kraftatom bedeutet.

Was will nun dieses zweiwerthige oder dieses Körperatom im Verhältniss zu dem einwerthigen oder Kraftatom bedeuten und besagen? Ganz einfach! Dieses zweiwerthige ist die allererste und allernächste Verwerthung und Verwirklichung dieses einwerthigen. Atomkraft und Kraftatom trachten doch auch nach Verwirklichung, sonst wären sie ja gar nicht diese Atomkraft und dieses Kraftatom. Die erste und einfachste Bethätigung ist aber die Vereinigung und die erste und einfachste Vereinigung ist offenbar die Vereinigung von Zweien.

Die Vereinigung ist diejenige Verwirklichung der Kraft, welche vollbracht wird, ohne dass die Kraft nothwendig hat, aus sich herauszugehen, in das Anderssein sich umzusetzen und ihre Einheit und Einfachheit aufzugeben. Die Kraft der Vereinigung ist aber nur erst die Kraft als Kraft, die Kraft in ihrer allerersten und nothwendigen Bethätigung und Verwirklichung, die Kraft in Ursprung und Anfang. Was die Kraft als Atom und das Atom als Kraft auch bewirken will — die Vereinigung muss allem Anderen vorangegangen sein. Alle Vereinigung ist aber zuerst und zunächst Vereinigung von Zweien; alles das ist unverbrüchliches Gesetz, sowohl in der natürlichen, als auch in der sittlichen Welt. Es kann gar nicht fehlen und darf als unverrückbares Axiom angesehen werden, dass alle einwerthigen Kraftatome sich zunächst in lauter zweiwerthige Stoff- oder Körperatome umgesetzt haben werden.

6. In diesem zweiwerthigen Körperatome haben wir offenbar das elementare Atom anzuschauen oder dasjenige Atom, welches die Kraft in sich birgt, sich nicht nur zum Urstoffe zu verdichten, sondern auch zur Urform sich zu gestalten. Was ist nun dieser Urstoff und diese Urform? Der Urstoff ist offenbar das Körperatom selbst und wie dieses darum nur ein einziger Elementarstoff. Einer Mehrheit von Elementarstoffen bedarf es zur Weltbildung ganz gewiss nicht; diese bedarf nur eines einzigen formbildenden Elementarstoffes, und mehr als diesen einen vermag auch die metaphysische Ableitung nicht zu produciren und zu deduciren. Die Stoffe und Formen, welche der später zu Leben und Thätigkeit gelangte Weltkörper hervorbringt und welche, der Natur nachschaffend, die Wissenschaft und Kunst bis in's Ungemessene zu vermehren vermag, kommen hier nicht in Betracht.

An sich ist das Atom, so lange es noch als dieser Weltäther das All durchdringt und erfüllt, als Stoff noch nicht zu betrachten. Das Atom ist allerdings eine fest bestimmte und begrenzte Wesenheit, aber was es ist, das ist es erst lediglich wegen seiner Kräfte und in diesen seinen Kräften; es hat noch keine Form, darum kann es auch noch nicht als Stoff bezeichnet werden. Kein Stoff ohne Form, ebensogut wie keine Form ohne Stoff. Allein dieses Atom trägt die stoffbildende Kraft in sich und darum auch die formbildende.

Diese stoff- und formbildende Kraft besteht in seiner Consistenz, in seinem Zusammenhang und Zusammenhalt. Als Kraft muss sie in alle Ewigkeit sich wirksam erweisen und mit dem Stoffe auch gleichzeitig die Form hervorbringen oder jenen Stoff, welcher

zugleich Form und jene Form, welche zugleich Stoff ist. Als die regellose Massenconsistenz wäre die Kraft wohl auch Stoff, aber noch nicht Form, sondern nur erst die Formlosigkeit. Die Formlosigkeit ist freilich auch eine Form, nur keine bestimmte Form; allein die als Consistenz bestimmte Kraft verlangt nach einer bestimmten Form, sie verlangt nach jener Form, welche immer und überall die Consistenz, das will sagen, den genauesten, engsten, an keinem Punkte, weder innerhalb noch ausserhalb der Massen gestörten Zusammenhang und Zusammenhalt bekundet. Diese Form ist keine andere und kann keine andere sein als die Kugelform.

In dem Atom, als der reinsten und einfachsten Consistenz der Kraft, ist die Kugelform zugleich mitgesetzt. Das Atom ist selbst noch keine Kugel, denn es hat noch keine Form, weil es noch nicht Stoff ist; allein, sobald es vermöge der Consistenz seiner Kraft und der Kraft seiner Consistenz Stoff wird, drängt es auch zur Kugelform. Man vergleiche, was hierüber in der „Wissenschaft des Weltgedankens“ Seite 205 gesagt ist, woselbst, um die Kugelgestalt und die kosmische Bewegung der Weltkörper zu erklären, die Schwerkraft als eben diese Consistenzkraft gefasst wird. Und in der That, Schwerkraft und Consistenzkraft sind und bleiben in alle Ewigkeit dasselbe; hier ist dieselbe aus dem Wesen des Kraftatoms und der Atomkraft nachgewiesen, welche sich zugleich als das stoff- und formbildende Element bekennen und bekunden — jenes Element, in welchem, wie im ersten Atom, Kraft und Stoff Eins sind, und in welchem neben dem Urstoff auch die Urform sich zu verwirklichen trachtet.

Drittes Kapitel. — Die Weltmaterie.

A. Am Himmel.

1. Diese rein atomistische und elementare Weltbetrachtung geht von dem Standpunkte einer Augenblicksaufnahme des Weltwerdens aus, von dem Standpunkte, da noch nichts ist und noch Alles im Stadium des ersten Werdebeginnens sich befindet; sie sucht gleichsam die Welt am ersten Schöpfungstage zu erfassen, da das All mit einem Male aus dem Nichts zum Sein sich zu bewegen anfängt.

Mit dieser Betrachtungsweise hat es nun eine ganz eigenthümliche Bewandtniss; bei näherer Prüfung erscheint sie uns als hinfällig. Die Allkraft ist nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich unendlich; sie zeigt sich nicht nur als allgegenwärtig an jedem Punkte, sondern auch als ewig in jedem Augenblicke — ohne Anfang und Ende wach und wirksam.

Dass sie als diese Allkraft räumlich unendlich oder allgegenwärtig sei, bedarf keines weiteren Beweises; aber auch dass sie zeitlich unendlich oder ewig sei, wird ebenso unmittelbar erkenntlich und verständlich, wenn man bedenkt, dass diese Allkraft doch auch die causa sui, Grund und Ursache ihrer selbst sein müsse. Von einer andern Kraft kann doch die Allkraft nicht in's Dasein gerufen worden, sie muss also von Ewigkeit her einer jeden augenblicklichen Wirksamkeit vorausgegangen sein. Hier ist der Begriff der „causa sui“ kein „Unbegriff.“ (Siehe: Ueberweg, Gesch. d. Philos. III. § 13. S. 96. 7. Aufl.) Es liegt im Begriffe der Allkraft, dass ihre Essenz die

Existenz einschliesst, dass sie ewig sich selbst erzeugt und ihrer Natur nach nur als existent vorgestellt werden kann. Ein solcher Gedanke mag es wohl gewesen sein, welcher dem tiefsten und klarsten Denker aller Zeiten, einem Spinoza, bei Aufstellung seines Satzes vorgeschwebt haben mag. Eben weil dieses Allsein als das Werk der Allkraft gelten muss, erweist es sich gleich ewig, wie die Allkraft selbst, — wo bleibt bei solcher Anschauungsweise noch Raum zu einer atomistischen und elementaren Weltbetrachtung?

Obschon die Atomenlehre der Philosophie ihren Ursprung verdankt, so hat sie doch gerade von Seiten der Philosophie die wenigste Beachtung und Bearbeitung gefunden, besonders zeigte die neuere Philosophie fast gar keinen Sinn für Atomistik. In ihrer Weltabgewandtheit, in ihrer Gefangenschaft in den Kerkern des Ich, in ihrer spiritualistischen Trunkenheit und Versunkenheit, in ihrer panlogistischen, kritischen und skeptischen Tiefschau, Umschau und Allschau zeigte sie wenig Neigung und Begabung für das Atom, das Kleinste von allem Kleinen, da vor ihrer Allbetrachtung selbst das Grösste von allem Grossen sich in Nichts auflöste. Und doch ist es das Kleinste, woraus das Grösste sich bildet und zusammensetzt, ist es die Einzelbetrachtung, welche uns die Allbetrachtung erschliesst, ist es das Atom, welches — dessen Kraftgehalt und Gewalt vorausgesetzt — bewusstlos, vernunftlos, willenlos durch rein mechanische und organische Verbindung und Entwicklung, selbst die mit Bewusstsein, Vernunft uud Willen begabten Wesenheiten hervorzubringen vermocht hat.

Die Welt ist allerdings eine Einheit, allein sie setzt sich zusammen aus lauter Einzelheiten, sie ist ein Ganzes, aber besteht aus lauter Theilen, und nur wenn wir die Theile und Einzelheiten richtig zu deuten und zu erklären wissen, können wir auch das Ganze und die Einheit erkennen und verstehen. Das ist Regel für eine jede andere Wissenschaft, also auch für die Philosophie. Wie das Ganze, die Einheit, aus lauter Theilen und Einzelheiten besteht, also hat das

Ganze und die Einheit auch in dem Theile und Einzelnen seinen Entstehungs-, Entwicklungs- und Zusammensetzungsgrund, seine Ordnung und sein Gesetz. Ohne die Kenntniss der Atome wird uns das Weltgesetz ewig unergründlich und unverständlich bleiben.

Die Consistenz, der Zusammenhang und Zusammenhalt der Atome führt auch zur Consistenz der Materie. Wir gebrauchen, wenn es sich um den Weltzusammenhang handelt, lieber das Wort „Materie“, welches die Einheit und Allgemeinheit der Stoffesunterlage genauer auszudrücken scheint. Consistenz ist aber nicht nur Continuität, sondern auch ebenso gut Discretion und Discontinuität. Consistenz ist, wenn sie nicht allein in Stoff, sondern auch in Kraft sich dar- und vorstellt, um deswillen auch eine Discretion und Discontinuität, weil sie sich damit zugleich in einer bestimmten Form darstellen muss. Die Consistenz als Kraft-Stoff und Stoff-Kraft ist das Atom, wie es nicht allein sich zum Stoff zu verdichten, sondern auch zur Form zu gestalten sucht, zu jener einfachen Form, welche die völlige und an keinem Punkte im Innern und Aeussern gestörte und beeinträchtigte Form der Consistenz ausdrückt, nämlich zu der Kugelform.

2. Was heisst das doch, die Atome werden von der Consistenzkraft geleitet? Sie trachten nach der allerengsten Verbindung und Vereinigung, nach jenem einheitlichen Ganzen, welches das einheitliche Atom in erweiterter und vergrösserter Form darstellt. Von allen Seiten streben und strömen sie herbei und suchen eine Vereinigung herzustellen, welche die engste und innigste aller Vereinigungen bewerkstelligt. Von allen Seiten streben und strömen sie in gerader Linie herbei, um dem Mittelpunkte ihrer Vereinigung, soweit als es nur irgend geht, soweit es die davorlagernden Atomschichten nur irgendwie zulassen, möglichst nahe zu kommen und bilden auf diese Weise lauter peripherische Schichten um diesen Mittelpunkt herum und damit eine Oberfläche, davon ein jeder Punkt gleich weit

vom Mittelpunkte entfernt liegt. Das bedeutet die Kugelgestalt.

Auf diese Weise verbindet sich selbstverständlich stets das Nächste mit dem Nächsten zur Kugelgestalt. Ein jedes Atom sucht Anschluss an das andere, das ihm am nächsten liegt oder ihm auf seinem Wege zuerst begegnet.

Der Gedanke, dass bei solchem Streben alle Atome der Welt nach einem Punkte hingeströmt und in eine einzige Kugel zusammengeflossen sein müssten, darf mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen werden. Das Nächste mit dem Nächsten sich verbindend und verschmelzend, bilden sich zunächst lauter unendlich kleine Kugeln, die, in Kraft und Bestreben dem ersten Atome gleichend, unter einander zu neuen und grösseren Kugeln sich finden und verbinden. Und da keine Kugel, auch wenn sie durch Verschmelzung mit unzähligen andern den grössten Umfang erreicht hätte, mehr als ein Atom bedeutet, so musste diese Kugelbildung sich immer weiter und weiter fortsetzen, bis alle jene ungeheuer grossen und unzähligen Weltkugeln vorhanden waren, wie sie heute und in alle Ewigkeit im Weltraume schwebend sich zeigen und erhalten.

Warum aber haben nicht auch diese Weltkugeln oder Weltkörper, wie wir sie zu nennen pflegen, den Kräften oder Gesetzen der Atome folgend, Vereinigung und Verschmelzung gesucht und gefunden, bis auch noch die zwei letzten zusammen stürzten und schliesslich nur noch eine einzige, die gesammte Weltmaterie umfassende Kugel übrig geblieben war? Wohl hätten sie die Neigung dazu gehabt, aber eben jene, vom Atom ererbten Kräfte haben den Zusammensturz der Weltkörper verhindern müssen.

Ein jeder wird und muss in dieser Atomkraft, in dieser Kraft der Consistenz, die Kraft oder das Gesetz der Schwere wieder erkannt haben. Jene Gravitation oder Schwerkraft, welche den gesammten Weltmechanismus leitet und lenkt, ist auch jene Kraft oder jenes Gesetz, welches das Atom von der Ur- und Allkraft auf seinen Weg mitbekommen, das stoff- und formbildend gewirkt und endlich zur Gestaltung der unzählbaren, in der Unendlichkeit des Raumes freischwebenden Weltkörper geführt hat.

Solch ein Endergebniss zu begreifen, kann nicht schwer fallen, wenn man nur der bisherigen Entwicklung mit einigem Verständniss zu folgen sich bestrebt zeigt. Jene Consistenzkraft ist die Schwerkraft. Wenn vermöge dieser Kraft das Atom sich gezwungen sieht, mit allen andern den engsten Zusammenhang zu suchen und im Anstreben der Kugelgestalt gradlinig dem Mittelpunkte entgegen sich bewegt — ist das eine andere, als die Schwerkraft? Das wäre wohl leicht einzusehen, minder leicht jedoch scheint es den gelehrten Denkern und Forschern zu fallen, einzusehen, dass auch umgekehrt die Schwerkraft nichts weiter sei, als diese Consistenzkraft. Hätte man das von Anfang an erkannt und eingesehen — ein grosser Theil jener mühsamen und subtilen Berechnungen, sowie alles dieses Heranziehen und Anspannen der verschiedensten Kräfte, um den Mechanismus des Himmels erklären zu können, wäre unnöthig gewesen. Leider kann die Wissenschaft noch immer nicht die richtige Einsicht in das Wesen der Schwerkraft gewinnen.

3. Die Consistenzkraft ist die Kraft, Körper zu bilden, deren Oberfläche immer und überall gleich weit vom Mittelpunkt entfernt ist; das bedeuten doch wohl Kugeln, Globen, Sphären, die wiederum, wie das Atom selbst, sich bestrebt zeigen, von allen Seiten herbeizueilen, um unter einander die gleiche Verbindung und Vereinigung zu vollziehen. Aus unendlich vielen Kugeln bildet sich eine einzige und die einzelnen Kugeln werden immer grösser, bis sie allesammt ausgewachsen sind und nunmehr ihr eignes, selbstständiges Leben führen können.

Diese Bildung der Weltkörper kann nämlich nicht in solcher Allgemeinheit und Allheit in alle Ewigkeit fortdauern. Je grösser die Kugeln werden, um so dichter werden sie auch — das liegt gleichfalls im Gesetze der Con-

sistenz — und um so mehr erweitern sich die Abstände der einen Kugel von der andern. Je grösser aber diese Abstände, um so grösser auch die Ablenkung von der geraden Linie bei der Hinbewegung der einen Kugel zur andern; Diese Ablenkungen, welche die Wissenschaft sehr gut kennt und berücksichtigt, finden allesammt ihre Erklärung in der Kraft und dem Gesetze der Consistenz, wonach die Materie den engsten Zusammenhang sucht und demgemäss ein Körper auf den andern seine Anziehung zu üben scheint. Nur die eine stetige und regelmässige, ewig sich gleichbleibende, die Gesammtbahn der Kugel bestimmende Haupt-Ablenkung von der geraden Linie, hat bis jetzt fast noch gar keine Beachtung und Berücksichtigung gefunden.

Es ist nach den vorerwähnten Gesetzen und Kräften des Atoms, welche ja, wie wir gesehen, die Weltgesetze bedeuten, unmöglich, dass ein Weltkörper absolut stille stehen könne; er muss sich andern entgegen bewegen, mit welchen er Vereinigung sucht. Das Ziel seiner Bewegung ist der nächstgrösste, zu welchem er die meiste und innigste Hin- und Zuneigung verspürt. Allein während er sehnsuchtsvoll seinem Ziele zustrebt, hat der Körper, dem er zustrebt, um sich mit ihm für die Ewigkeit zu verbinden, seinen eigenen Weg zu machen, der Eigenbewegung zu gehorchen und ein Ziel zu verfolgen, das in einer ganz andern Richtung liegt als das Ziel, welches dem ersten auf seinem Wege zu dem zweiten Körper hin vorgesteckt ist. Was geschieht nun? Der erste Körper, welcher stets dem Mittelpunkte des zweiten zustrebt, wird in jedem Momente durch die Eigenbewegung des zweiten in stets gleichmässiger Weise von der geraden Bahn abgelenkt. Die gradlinige wird dadurch zur krummlinigen und durch die stete und regelmässige Ablenkung zur Kreis-Bewegung.

Auf diese Weise erklärt sich Bildung und Bewegung der Weltkörper auf die leichteste und einfachste Weise und aus einer und derselben Grundkraft, ja selbst die Rotation und Axendrehung ist in dieser Kreisbewegung mit einbegriffen.

In gleichem Maasse und Grade wie ein Weltkörper sich gezwungen sieht, die gerade Bahn zu verlassen und in die Kreisbahn einzulenken, muss auch der Scheitelpunkt sich ändern und eine äquatoriale Kreislinie rings um den Körper beschreiben. Der Körper muss dem andern, welchem er sich entgegenbewegt, so zu sagen in jedem Augenblicke ein anderes Gesicht zuwenden, offenbar ist hierdurch der Anstoss zur Axendrehung gegeben, und mehr bedarf es nicht. Dass aber auch obenbezeichnete Kreisbewegung eine Ellipse beschreiben müsse, dürfte ebenfalls leicht nachzuweisen sein.

Die näheren Ausführungen aller Eigenheiten dieser Bewegungserscheinungen und ihre genaue Bestimmung nach Zeiten und Zahlen müssen wir der exacten Wissenschaft überlassen, müssen dieser Wissenschaft dabei auch zugestehen, dass sie, um ihre Erklärungsversuche zu verwahrscheinlichen und ihre Berechnungen zu vervollständigen, noch ganz andere, durch die Erfahrung bestätigte Kraftäusserungen hinzunehmen dürfe. Nur muss genau unterschieden werden zwischen Kräften erster und zweiter Güte, zwischen Urkräften und abgeleiteten oder übertragenen Kräften, zwischen constituirenden und bloss legislatorischen, zwischen dynamisch und mechanisch wirkenden Kräften. Als solche Kräfte zweiter Güte sind alle jene Centripetal-, Centrifugal- und Tangential-Kräfte anzusehen, welche jene Anfangskräfte und Urdynamiden fortzusetzen und in ihren Wirkungen zu ergänzen und zu vervollständigen berufen sind.

Solche Kräfte zweiter Güte sind für den Naturforscher vielleicht die Hauptsache, denn es sind die Kräfte des Bestandes. Der Philosoph muss aber jedesmal noch einen Schritt weiter bis zum Urgrund der Sache zurückgehen. Nicht die Kräfte des Bestandes, sondern die Kräfte des Entstandes sind für ihn die maassgebenden.

4. Ganz ebenso verhält es sich mit manchen Erklärungsversuchen und Ursprungszeugnissen, welche uns Entstehung und Bewegung der Himmelskörper vorstellig machen wollen.

Die sogen. Kant-Laplace'sche Theorie will einzig und allein aus der Rotationsbewegung die Entstehung unseres Sonnensystems erklären. Darnach wären alle unsere Planeten Sprösslinge der Sonne und ihrer Mutter darum auf Schritt und Tritt zu folgen gezwungen. Entstanden aber sind sie infolge der Axendrehung des ungeheuren Sonnenkörpers. Vermöge allmähliger Verdichtung des Kernes und Beschleunigung der Rotation lösten sich äquatoriale Ringe ab, welche dieselbe Axendrehung beibehielten, wie der Centralkörper und nach und nach zu einem eigenen rotirenden Körper sich verdichteten. Und indem die Sonne dieses Experiment vielfach wiederholte, entstand das ganze Sonnensystem. F. W. Herschel, der Begründer der neueren Astronomie, hat gefunden, dass dieses Ringsystem am gestirnten Himmel, soweit derselbe unserer Beobachtung zugänglich ist, überall, sowohl im Einzelnen wie auch im Ganzen, sich wiederhole.

Das ist Alles ganz gut und einleuchtend; allein eine primäre Originalerklärung ist es nicht. Was ist bei dieser Erklärung nicht Alles vorausgesetzt? Zunächst eine consistente und raumerfüllende Weltmaterie, dann auch eine gewisse Körperform dieser Materie in einem gewissen Aggregatzustande; ferner ist das Bewegtsein dieser Materie und ihre Kugelgestalt; endlich auch die Uebertragung dieser Bewegung auf die Tangente oder die sogen. Tangentialkraft und noch manches Andere vorausgesetzt. Wir aber verlangen nach einem Ursprunge, nach einer weltbildenden Kraft, welche Stoff, Form und Bewegung mit einem Male und auf einen Schlag zu Tage fördert und schliesslich sogar mechanisches Zusammenstimmen und Zusammenwirken, organisches Leben und kosmische Schönheit und Zweckmässigkeit in ihrem Schoosse trägt.

5. Wie ein Atom das andere, so sucht auch ein Weltkörper den andern, um sich mit ihm zu einem einheitlichen Wesen zu verbinden und zu verschmelzen. Vermöge dieser Verschmelzung und Verdichtung der Weltkörper werden

aber die Abstände des einen vom andern nach und nach so gross, dass einer den andern gar nicht mehr erreichen kann und nun einer um den andern eine Kreisbahn beschreiben muss. Dass bei Entstehung und Gestaltung dieser Kreisbahn jene rein mechanischen und übertragenen Centripetal-, Centrifugal- und Tangentialkräfte wesentlich mitzuwirken vermögen, ist ja selbstverständlich, wiewohl es noch sehr fraglich erscheint, ob diese Kräfte bei Bewegung der Centralkörper des Weltgebäudes in Function zu treten brauchen.

Setzen wir nun anstatt des Urnebels, welchen Kant-Laplace und in erweiterter Beziehung Herschel, Struve und Andere bei Bildung und Gestaltung des Weltgebäudes in Annahme brachten, — das Atom, als den ersten und einfachsten Ausdruck der Centralgewalt der Allkraft, so erklärt sich Stoff und Form im Allgemeinen und damit die gleichzeitige Entstehung, Gestaltung und Bewegung des Weltkörpers ohne jede weitere Voraussetzung, ganz von selbst, ganz mit einem Male und Schlage, ganz mit dem ersten Atom und wie das erste Atom. — Und setzen und betrachten wir alle die unzähligen Weltkörper, welche im unendlichen Weltraum schwimmen und schweben, gleichfalls nur als Einzelatome, so werden sich auch in ihren Verhältnissen und Beziehungen zu einander dieselben Annäherungen, Bewegungen, Körperbildungen kundgeben und vollziehen wollen, wie das Uratom solches zu Wege bringt. Zur unmittelbaren Berührung und Verschmelzung wird es nicht kommen, weil ein Weltkörper den andern wegen dessen Eigenbewegung nicht mehr erreicht — trotzdem aber werden die von allen Seiten herzustrebenden Weltkörper in ihren vielfach verschlungenen Kreisbahnen, indem einer dem andern möglichst nahe zu kommen sucht, wiederum die Kugelgestalt anstreben. Tausende und Hunderttausende grosser leuchtender, unserer Sonne gleichende Weltkörper werden, einer um den andern kreisend, zusammen nur eine einzige Kugel vorstellen. Und alle diese ungeheuren Systeme

von Weltkörpern oder kurzweg Sterne geheissen, gleichsam nur einen einzigen Körper bildend, suchen immer wieder die gleiche Annäherung an andere dergleichen Systeme.

Indem so ein System dem andern folgt, wird auch ein System um das andere kreisen und schliesslich wird dieser Mechanismus des Himmels alle Weltkörper gleichmässig umfassen und zu einem einzigen System verbinden und vereinen, darin ein jeder einzelne Körper um das eigene und um ein anderes Centrum kreist; darin Hunderttausende solcher Körper ein eigenes, durch die mannigfaltigsten Kreisbahnen verschlungenes Kugelsystem bilden, welches wieder in einem andern ähnlichen Systeme das Centrum für seine eigene Kreisbahn sucht und findet.

Dass auf diese Weise das ganze und gesammte Universum nur ein einziges System ausmachen kann, ist so klar, dass es ein jeder tiefer blickende Mensch einzusehen vermag. Alles ein System, innerhalb dessen ein Weltkörper den andern, ein System von Weltkörpern das andere umkreist, allsammt gehalten und getragen, beschwingt und vereinigt durch eine einzige Kraft, jene Kraft des ersten Atoms. So kommt es zuletzt doch dahin, dass aller Stoff der Welt in einem einzigen, obzwar unendlichen, aber trotzdem nicht formlosen, sondern in sich selbst reichgegliederten und wohlgestalteten Körper vereinigt sich darstellt.

6. Das Merkwürdigste bei dieser Anschauungsweise wird wohl sein, dass durch dieselbe jene uralte Weltbetrachtung, das Ptolemäische System genannt, wieder zu Ehren gelangt. Die Vorzeit betrachtete die Erde als im Mittelpunkt der Welt stillestehend und Sonne, Mond und den gestirnten Himmel in kreisender Bewegung rings um die Erde. Da kam Copernicus und lehrte, nicht die Sonne bewegt sich um die Erde, sondern die Erde bewegt sich um sich selbst und um die Sonne; damit war die Sonne in die Centralstelle eingerückt, welche alle Heere des Himmels in achtungsvoller Stellung umgaben. Die spätern Himmelsforschungen, besonders von der Zeit an, da man mit mehr-

tausendfach vergrössernden Fernröhren das Himmelsgewölbe zu betrachten anfing, haben diese Weltanschauung noch unendlich verbessert und erweitert.

Was bedeutet diese Sonne mitsammt aller ihrer planetarischen Gefolgeschaft? Nicht mehr und nicht weniger als jeder andere von den 20 Millionen Sternen, welche die Milchstrasse aufzuweisen hat; nicht mehr und nicht weniger auch als ein Stern aus jener Sternmasse, in welche bei näherer Betrachtung durch das Teleskop die fernen Nebelflecke sich auflösen. Trotz alledem aber bleibt — und mit Recht — die Sonne „Sonne", die Königin des Himmels, der Mittelpunkt der gesammten Sternenwelt. Ganz dasselbe Recht können wir aber auch für unsere Erde in Anspruch nehmen. Bildet das gesammte Universum nur ein einziges System von Weltkörpern, ein räumlich unbegrenztes Kugelsystem, so darf und kann man einen jeden Punkt im Raum als Mittelpunkt betrachten, weil von diesem Punkte aus alle Radien bis ins Unendliche verlängert gedacht werden müssen. Unsere Erde ist der Mittelpunkt der Welt; wie die Erde um die Sonne, ganz in derselben Weise muss auch die Sonne um die Erde kreisen.

Unsere Erde ist der Mittelpunkt der Welt; sie steht für uns absolut still, während Sonne, Mond und Sterne sie rings wie ein glänzender Hofstaat umgeben und sich um sie bewegen — und das ist nicht etwa blosser Schein, sondern volle und unwidersprechliche Wirklichkeit und Wahrheit. Unsere Erde ist der Mittelpunkt; Alles muss sich um sie drehen, nur von diesem feststehenden Punkte aus können wir das Weltall wahrnehmen, begreifen, erkennen und verstehen; können wir Alles nach Gewicht, Maass und Zahl — alle unsere Maasse und Gewichte, Zahlen und Zeiten sind ja irdischen Verhältnissen nachgebildet — messen und bestimmen; können wir uns Umrisse, Gliederung, Erscheinungsform des Weltgebäudes zur Vorstellung bringen. Es ist ja richtig, dass ein jeder Ort im Universum, und wäre er auch nur faustgross, denselben Werth und dieselbe Bedeutung hat.

Ob wir uns nun auf einem Monde des Jupiter, ob wir uns auf dem Uranus oder Neptun, ob wir uns auf irgend einen Stern des nächsten oder des fernsten Sternensystems hinversetzen — überall befinden wir uns an der Centralstelle des Weltalls, auf festem Grund und Boden und überall werden wir auch dieselben Kräfte und Gesetze wirksam finden; allein der Anblick, die Erscheinungsform des Himmelsgewölbes wird überall in anderer Weise sich darbieten. Ist dieser Anblick doch schon ein ganz anderer, wenn wir auf der nördlichen oder wenn wir uns auf der südlichen Halbkugel der Erde den Standpunkt für unsere Beobachtung wählen. Wie dieser Anblick aber auf jenen fernen und fernsten Punkten im Weltall sich gestalten möge, das wird uns ewig verschlossen bleiben und wird nur jenen sinn- und vernunftbegabten Wesen bekannt werden, welchen dort ihr Wohnsitz angewiesen worden ist.

Diese Thatsachen sind ganz besonderer Beobachtung und Betrachtung werth, weil sie uns zu einer wahren Werthschätzung der Wirklichkeit verhelfen. Wie für den Menschen, so wusste man auch nicht immer für den Weltkörper die richtige Schätzung und Bedeutung zu finden. Zur richtigen Schätzung gehört selbsverständlich eine richtige Erkenntniss; bevor die richtige Erkenntniss der Weltkörper nicht erschlossen war, konnte eine richtige Schätzung derselben schon ganz gewiss nicht Platz greifen. Allein auch nachdem wir zu einer richtigen Erkenntniss der Weltkörper durch das Copernicanische System und durch die spätern Forschungen mit bewaffnetem Auge und Spectral-Analyse gelangt waren, wollte die richtige Schätzung noch immer nicht zu allgemeiner Anerkennung kommen.

Wenn wir die Erde in den Mittelpunkt des Alls zu rücken versucht haben, so sollte damit nicht etwa beabsichtigt werden, diese nunmehr auch als den einzigen Mittelpunkt alles geistigen und körperlichen Lebens, Wesens und Geschehens hinzustellen — gerade im Gegentheil: wir haben damit nur andeuten wollen, dass wir diesen Mittelpunkt überall suchen können und müssen, und dass schliesslich wohl auch ein jeder Weltkörper als ein solcher Mittelpunkt des geistigen Lebens, Wesens und Geschehens betrachtet werden müsse.

Wie nun aber diese Weltanschauung zu allen früheren sich verhält, soll hier nicht weiter untersucht werden. Wir dürfen uns nirgends lange aufhalten, wir haben noch ein sehr grosses Tagewerk und einen weiten und beschwerlichen Weg vor uns. Nur das muss bemerkt werden, dass es mit dieser Betrachtungsweise auf die Individuation alles Seins bis auf das Atom herab abgesehen ist. Alles ist Ausdruck, ist Wirkung und Verwirklichung der Atomkraft; das Eine ist nur mehr, das Andere weniger entwickelt und vervollkommnet. In einer jeden Weltwesenheit liegt das gesammte All eingeschlossen, aber in stufenweiser Verwirklichung mehr oder minder klar und deutlich erkennbar.

7. Nun sollte man denken, wenn ich mir dieses All mit dem Blick der Ewigkeit anschaue, so muss ja ein jegliches Wesen und damit auch die ganze Welt, das All im Ganzen und Einzelnen, am Ziele seiner Entwicklung bereits angelangt sein und Alles in schönster Vollendung strahlen? Das mag auch wohl im Grossen und Ganzen der Fall sein. Die Welt als das Werk der ewigen Allkraft muss stets vollkommen und vollendet dastehen. Mit dem Einzelnen hat das aber eine ganz andere Bewandtniss. Als dem Gesetze der Entwicklung unterworfen, steht es entweder aufwärts schreitend noch vor dem Höhepunkt seiner Vollendung, oder es hat denselben bereits hinter sich und schreitet wieder abwärts der Auflösung entgegen. Die lebendige, bewegsame, entwicklungsfähige Welt — und das ist doch wohl das Beste an ihr — zeigt sich nur dadurch als vollkommen und vollendet, dass sie in jedem Augenblick alle nur möglichen Wesenheiten in einem jeden Stadium der Entwicklung und ein jedes dieser Wesenheiten in unbegrenzter Anzahl aufzeigt. Die Welt ist vollkommen und vollendet nicht trotzdem, sondern weil sich Alles in steter Zu- und Abnahme

befindet; doch hiervon ist noch gar nicht die Rede, sondern nur erst von der Bewegung der Gestirne und ihren Gesetzen. —

Im Laufe der Zeiten müssen die Gestirnbahnen durch gegenseitige Beeinflussung derart bestimmt und gelenkt worden sein, dass sie ruhig und gleichmässig, in unverbrüchlicher Ordnung ihren Kreislauf vollbringen können. Wäre diese Bewegung der Gestirne auch nichts weiter als ein einfaches, geschicktes, jongleurhaftes Kugelspiel, dann müssten trotzdem diese ineinanderlaufenden, vielfach verschlungenen Gestirnbahnen einen Mechanismus bilden, so feststehend und so sicher wirkend, dass selbst die Ewigkeit daran nichts zu ändern vermöchte. Gewiss! Denn die Stoffe können nicht vergehen, die Kugelform sich nicht mehr ändern, die Bahnen sich nicht verwirren: — so müssten denn alle diese Gestirne in alle Ewigkeit nur so ruhig weiter schwirren und schweifen.

Alle Weltwesen haben einmal angefangen und hören auch einmal auf zu sein. Diese Erkenntniss hat ja den Anstoss zu jeder atomistischen Betrachtungsweise gegeben. Es kann gar nicht fehlen, dass jene von der Allkraft empfangenen Atomkräfte im Weltkörper und in der Körperwelt weiterwirken. Welch' eine reiche und erfolgreiche Wirksamkeit konnte schon die chemische Kraft bei der Bildung der Weltkörper bethätigen. Atom fand sich zu Atom, Atomgruppe zu Atomgruppe in den mannigfachsten Zahlenverhältnissen; es bildeten sich auf diese Weise immer neue Stoffe, welche immer neue chemische Verbindungen einzugehen sich bereit zeigten, und alle diese Atome strömten von allen Seiten herzu und lagerten sich Schicht auf Schicht um den Centralkörper und alle diese Bildungen und Lagerungen vollzogen sich in vollem Fluge der Kreis- und Axenbewegung, in welche die Körper schon durch die Kraft und Eigenheit des ersten Atoms versetzt worden waren. Dass die Körperbildung, vorzugsweise die Bildung fester Körper, nicht allzurasch vor sich gegangen sein könne,

beweist die Feinheit und Elasticität der Urmaterie, die eine sehr grosse sein muss, wenn man bedenkt, dass auch das feinste und einfachste Molekül des feinsten gasförmigen Elements — jeder kleinste und einfachste Bestandtheil eines bestimmten Elements ist nur Molekül, nicht Atom — wieder zusammengesetzt sein muss, vielleicht gar aus der Verschmelzung vielfach verschmolzener Atomgruppen sich gebildet haben mag.

Dass eine solche unruhige, disjungirende und vagirende, zu allen möglichen Extravaganzen geneigte, die grösste Ausdehnung erstrebende Materie nur sehr schwer zu einem festen Aggregat sich verbunden haben wird, ist wohl anzunehmen. Ja, es steht zu vermuthen, dass nur ein ganz kleiner Theil dieser Urmaterie sich hat bewegen lassen, in den Complex des festen Kern- und Centralkörpers einzugehen, — dass auch heute noch und in alle Ewigkeit hin die weit grössere Masse des Urstoffs als seine immer feiner werdende Atmosphäre den Centralkörper umschwebt, dass diese Atmosphäre bis an die Atmosphären der umgebenden Weltkörper heranreicht, den ganzen Weltraum erfüllt und die Communication, Verbindung und Beziehung der Weltkörper unter einander vermittelt.

8. Die Nothwendigkeit zur Bildung eines solchen festen Centralkörpers lag in den beiden Urkräften oder Thätigkeitsformen der Materie, in Schwere und Bewegung. Dass diese beiden im Grunde Eins seien, dass beide infolge der körperbildenden Atomkraft zugleich mit Stoff und Form hervorgerufen und in Thätigkeit gesetzt worden seien, ist bisher verständlich und eindringlich genug darzulegen unternommen worden. Schwere und Bewegung — weitere Hülfskräfte hat zunächst die Materie nicht gehabt und mehr dergleichen hätte sie auch nicht bedurft, um dem Weltkörper zu seinem soliden Kerne zu verhelfen, in welchem alle die festen Stoffe in greifbaren Massen zusammengefasst erscheinen.

Freilich wären Schwere und Bewegung an und für sich auch noch lange nicht im Stande gewesen, die unend-

lich feine und elastische erste Materie, den Weltdunst, den Urnebel zum Stehen zu bringen, zur Greifbarkeit zu verdichten und zur Solidität zu zwingen; allein sie waren ermächtigt, alle die Kräfte, welche der Materie als das Erbtheil der Urkraft sonst noch innewohnten, zu entfesseln und auf diese Weise allen Gebilden und Gestalten zur vollen Actualität zu verhelfen. Schwere und Bewegung, welche schon bei der Körperbildung auf das regste und wirksamste bethätigt und betheiligt sind, um die Einheit und Ganzheit des Körpers herbeiführen zu helfen, sorgen nun aber auch dafür, dass diese Körpereinheit ihre vielfachen Kräfte bethätige, — um es kurz zu sagen, dass die chemische Kraft in die physicalische sich umsetze.

Die chemische Kraft ist gleichbedeutend mit der eigentlichen Urkraft. Wenn das erste Uratom, welches noch die reine Kraft ist, sich mit dem nächsten andern zum Körper- oder elementaren Stoffatom verbindet, wenn die elementaren Atome nach festbestimmten Zahlen einzeln und gruppenweise zu immer neuen Stoffverbindungen verschmelzen, wenn die gesättigten Moleküle nach einem bestimmten Centrum hin gravitiren und stets gleichmässig, dem Kugelumfang entsprechend, rings um das Centrum sich lagern — wir dürfen auch noch hinzufügen, wenn durch dieselbe Kraft jede Kugel zu Kreis- und Axenbewegung getrieben, mit allen andern zu den verschiedensten Kugelsystemen sich verbindet: so werden alle diese Weltthatsachen auf Rechnung der chemisch-mechanischen Kraft oder Kraft des Chemismus zu setzen sein; wir sehen nun am Ende die chemische Kraft in die mechanische übergehen und in Schwere und Bewegung auslaufen.

Und diese mechanischen Kräfte, Schwere und Bewegung, setzen sich ihrerseits wieder in die physicalischen um. Vermöge dieser Schwerkraft lagern sich die Stoffschichten rings um den Kernkörper und üben auf das Centrum von allen Seiten einen Druck aus, der in das Unmessbare und Unfassbare sich steigert. Wir kennen den Druck, welchen

unsere Atmosphäre auf die Erdoberfläche übt, wissen auch, in welchem Maasse und Grade dieser atmosphärische Druck zunehmen muss, indem er sich dem Erdmittelpunkte nähert. Da jedoch der Druck, welchen die Weltmaterie auf den Mittelpunkt jedes einzelnen Centralkörpers geübt haben wird, ein noch vieltausend- und millionenfach grösserer gewesen sein muss, als der Druck der Atmosphäre auf jenes „Sonnenstäubchen", Erde genannt: so kann man sich leicht denken, welche Wirkung jener Druck der Weltmassen an ihrer Centralstelle hervorzubringen im Stande war. Und was ist die Folge davon? Die Kraft des Druckes setzt sich in Wärme um und damit ist die chemische und mechanische Kraft durch die physicalische ausgelöst.

9. Was wir unter dieser chemischen und mechanischen Kraft zu verstehen haben, ist eindringlich und deutlich genug dargelegt worden. Die mechanisch-chemische Kraft ist das Streben und Vermögen des Einfachen und Einzelnen, zum einheitlichen Ganzen sich zu finden und zu verbinden; die physicalische Kraft dagegen ist die im Ganzen centralisirte Kraft alles Einzelnen. Nimmt und übt nun die chemisch-mechanische Kraft vom Einzelnen zum Ganzen hin ihre Richtung und Wirkung, so ist im Gegentheil die Wirkung der physicalischen Kraft vom Ganzen auf das Einzelne hin gerichtet; strebt die chemisch-mechanische Kraft von einem jeden Punkt des Umkreises und Umfanges aus dem Mittelpunkte zu, so geht die physicalische Kraft dagegen vom Mittelpunkte aus nach einem jeden Punkte des Umkreises und Umfanges hin.

Wollen wir nun als die Grund- und Quellkraft aller mechanischen Kräfte die Schwere bezeichnen, so dürfen wir getrost als die Grund- und Quellkraft aller physicalischen Kräfte die Wärme betrachten. Es giebt absolut auch nicht eine einzige physicalische Kraft, welche nicht von der Wärme ausginge und auf die Wärme zurückgeführt werden könnte. Und was ist nun diese Wärme? Die

Wärme ist die Kraft aller Kräfte, die Centralkraft; sie ist die Centralisirung aller auf einen einzigen Mittelpunkt hin gerichteter Atomkräfte; sie ist die Kraft, welche, durch den urgewaltigen Druck jener nach einem Punkte hinstrebender Weltmassen hervorgerufen, an diesem Punkte nunmehr sowohl ihre örtlichen Wirkungen übt, als auch mit der Gewalt aller an diesem Punkte centralisirten, unermesslichen Atomkräfte hinaus in alle Welt strebt, strömt und strahlt. Wieweit ganz besonders diese Hinausstrahlung der Centralwärme in den Weltraum reicht, können wir an dem Lichte wahrnehmen und beobachten, besonders an dem Sonnenlichte. Dass Licht und Wärme gleichbedeutend seien, unterliegt wohl keinem Zweifel mehr.

Es wäre vielleicht die Möglichkeit gegeben, von diesem Punkte und dieser Betrachtungsweise aus alle die Gesetze von Licht und Wärme, sowohl in ihren örtlichen Wirkungen, als auch in ihren Ausstrahlungen, vielleicht gar auch die Gesetze aller der übrigen physicalischen Kräfte und Erscheinungen in ihrer Thätigkeit und Beschaffenheit zu erklären und abzuleiten; allein so weit darf unsere Entwicklung, wenn sie nicht in Phantasiegebilde ausarten und der Naturwissenschaft in's Handwerk pfuschen will, sich nicht versteigen. Unsere Aufgabe besteht nur darin, in allen Kräften nur die eine einzige Allkraft aufzuzeigen und nachzuweisen und Alles, was auf und in der Welt besteht und geschieht, als durch die Allkraft bewirkt erkennen zu lassen — das aber scheint, wie wir vermeinen, bis dahin vollkommen gelungen zu sein.

Wenn die Ergebnisse dieser philosophischen Betrachtung mit den Ergebnissen der naturwissenschaftlichen übereinstimmen sollten, so ist das nicht zu verwundern, da die Logik der Vernunft und die Logik der Dinge und Thatsachen überall übereinstimmen müssen. Dass aber Philosophie und Naturwissenschaft, wie heutzutage so vielfach behauptet wird, in Zukunft nicht mehr getrennt behandelt und betrieben werden dürfen, das müssen wir entschieden bestreiten.

Jede Wissenschaft hat ihre Grenzbestimmungen, über welche sie nicht hinausgehen soll und hinausgehen kann, wenn sie sich nicht selbst schädigen und beeinträchtigen will. So eine Art Polyhistorie und Polymathie ist heute gar nicht mehr möglich, da die Bewältigung selbst des kleinsten Zweiges einer Wissenschaft ein ganzes Menschenleben mit allem seinem Können, Streben und Forschen beansprucht. Da heisst es denn eine jede Wissenschaft in allen ihren Theilen und Gliedern recht scharf abzugrenzen, damit ein jeder wisse, der sich zur Bearbeitung irgend eines dieser Felder berufen fühlt, wo er bleibe und was er treibe.

Wie alle Kräfte der Welt stets einem gewissen Centrum zustreben, so werden ja schliesslich auch alle wissenschaftlichen Kräfte an einem Centralpunkte sich wieder begegnen, allein nie auf einem und demselben Wege; ist auch das Ziel für alle Wissenschaften dasselbe, so sind doch ihre Wege dahin grundverschieden. Die Naturwissenschaft sucht auf dem Wege der Einzelforschung zu Erkenntniss und Verständniss des Ganzen zu gelangen, die Philosophie dagegen will mittels klarer Erkenntniss des Ganzen den Weg zeigen zum Verständniss des Einzelnen. Nur einen Hinweis will sie geben, ähnlich dem Wegweiser, der wohl den Leuten den Weg zeigt, ihn aber selbst nicht geht.

Durch diese Wärme erleidet nun auch der Centralkörper eine gänzliche Umgestaltung. Die Wärme erzeugt und fördert nicht nur eine neue und ganz andere chemische Verbindung der Weltmaterie, sie versetzt diese Materie auch in einen neuen und ganz anderen Aggregatzustand. Die Wärme bewirkt, den Stoff lebens-, bildungs- und entwicklungsfähig zu machen und ihn in sich selbst zu organisiren, dass er nicht nur zu einer jeden mechanischen, sondern auch zu einer jeden organischen Körperbildung die Fähigkeit erlangt.

Zunächst bewirkt die Wärme die Consolidirung des Gesammtstoffes in verschiedenen Aggregaten, davon das Central-Aggregat zu einem festgeschlossenen Ganzen sich

zusammenschliesst. Die Wärme bewirkt durch Zersetzung, Auflösung, Entbindung die ewige Bewegung der Atome innerhalb der consolidirten Körpermasse, welche Bewegung um so gewaltiger wird, je mehr die Wärme bis zur Gluthhitze sich steigert. Die Wärme bewirkt durch Aufnahme und Ausstrahlung den Verkehr und die Gemeinschaft nicht nur mit den umgebenden, den Centralkörper begleitenden und zu seiner Familie gehörenden Körpern, sondern mit dem gesammten Weltraume; denn selbst dort, wo ihre Macht aufgehört hat, das heisst bis zur Unmerklichkeit abgeschwächt ist, da strahlt doch noch ihr Licht in hellem Glanze und zeigt uns die Quelle aller Leben erweckenden Kraft und aller Wohlgefallen erweckenden Schönheit.

10. Ganz eigenthümlich gestaltet sich vermöge seines Lichts und seiner Wärme der Verkehr des Central- und Mutterkörpers mit seinen ihn umgebenden und begleitenden Abkömmlingen. Wie vermittels des Aggregatzustandes, in welchen die Wärme den Stoff des Centralkörpers versetzt und jener mechanisch-chemischen Kraft, welche zur Bildung, Kreis- und Axenbewegung dieses Körpers geführt hat, andere kleinere Weltkörper zu selbstständigem Dasein sich losgelöst haben, ist bereits oben angedeutet worden.

Die Kant-Laplace'schen Ringbildungslehre, welche zeigt, wie mittels äquatorialer Ringe immer neue Körper vom Mutterkörper sich loslösen, sich ballen und bilden, eignes Leben und eigne Bewegung gewinnen, darf, soweit sie sich auf die Planetensysteme bezieht, als sehr einleuchtend bezeichnet werden. Sobald man sie jedoch auf Entstehung der Körperwelt am Fixsternhimmel anwenden will, wird sie absolut werthlos, weil sie nur eine Secundärbildung bezeichnet und die Mutterkörper bereits als vorhanden voraussetzt, weil es als völlig undenkbar erscheint, dass die gesammte Weltmaterie sich nur um einen oder nur wenige Punkte concentrirt habe und weil endlich in dieser Lehre die Welt als endlich und begrenzt nach Raum und Zeit vorausgesetzt wird. Die Welt ist aber wie die Allkraft unendlich und

ewig, nur das Einzelne entsteht und vergeht. Das All ist die Summe alles Einzelnen und die Geschichte des Alls ist darum nur die Geschichte des Atoms. Ein jeder Central- und Mutterkörper, eine jede Sonne, ein jeder Fixstern — wahrscheinlich bedeuten alle diese Bezeichnungen Eins und dasselbe — ist ein Originalkörper und nimmt unabhängig von allen andern seinen Anfang vom Atom. Die Kant-Laplace'sche Lehre reicht nicht einmal aus, um uns die Entstehung auch nur zweier Fixsterne zu erklären, und stünden dieselben zu einander auch in einem Abhängigkeitsverhältniss, wie unsere Doppelsterne.

Das verhält sich nun ganz anders mit der Bildung der Planetensysteme, die vom Mutterkörper infolge des Rotations-Umschwunges sich los„ringen“ und, dem Mutterkörper in allen Bewegungen folgend, mit der Kugelbildung zugleich Kreis- und Axenbewegung empfangen haben. Wie in Bildung und Bewegung, so sind und bleiben diese Secundo- oder besser Primogenitur von Körpern in ihrem ganzen Sein, Leben und Wesen vom Mutterkörper abhängig für alle Ewigkeit. Der Mutterkörper hat sie in die Welt gesetzt leitet und führt sie wie am Gängelbande, hat ihre Erziehung übernommen, hat sie nach besten Kräften und mit besten Kräften ausgestattet und weiss nun auch all' die in ihnen schlummernden Kräfte, welche zugleich die edelsten und vorzüglichsten Kräfte und Vermögen der Allkraft sind, zu erwecken, zu pflegen und zu schönster und wirksamster Waltung, Gestaltung und Entfaltung zu bringen.

B. Auf Erden.

1. Hiermit haben wir die Wissenschaft bis zur Schwelle der Geologie geführt, welche zugleich die Entstehungsgeschichte aller unserer, der Erde gleichen und ähnlichen Weltkörper ist, die Geschichte jener Secundärkörper, welche vom Mutterkörper sich „losringen“, und zu einer hohen, wenn nicht der höchsten Weltmission berufen zu sein scheinen.

Wir sind wiederum bis zur Schwelle der Wissenschaft gelangt, das Innere derselben zu betreten haben wir kein Recht, denn das ist die Domäne einer ganz andern, nämlich der Naturwissenschaft. Wir haben gar nicht einmal der Naturwissenschaft, sondern nur uns, der Philosophie, den Weg dahin bahnen und den Schlüssel zur Eingangs-Pforte verschaffen wollen. Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass wir uns schliesslich an einem und demselben Punkte in voller Uebereinstimmung begegnen. Allein selbst auf die Gefahr hin, dass diese Uebereinstimmung nicht erzielt würde, folge ein Jeder seinem eignen Wege und gehe ein Jeder, wohin ihn der Geist treibt.

Ueber die Weltmission planetarischer Körper haben wir nun die nöthigen Andeutungen zu geben. Wie die Allkraft sich zunächst als die Stoff und Form, mithin körperbildende chemisch-mechanische Kraft bethätigte, wie diese Kraft im Centralkörper oder in der Centralsonne in physicalische Kraft sich umsetzte, haben wir klar und übersichtlich darzulegen versucht. Diese planetarischen Weltkörper scheinen nun einzig und allein dazu berufen zu sein, die physicalische in die organische und schliesslich sogar in die geistige Kraft, in welcher wir die höchste Potenz der Kraftentfaltung anschauen dürfen, überzuführen.

Beide erstgenannten Kräfte zeigten sich zur Bildung von Organismen noch unfähig. Die chemisch-mechanische Kraft zeigte sich mit Bildung und Consolidirung des Gesammtstoffes, die physicalische Kraft mit Bildung und Consolidirung der Einzelstoffe zu ausschliesslich beschäftigt; erst einer zweckmässigen und moderirten Vereinigung beider Kräfte war die Bildung und Consolidirung der organischen Stoffe und Kräfte vorbehalten. An den Orten nun, wo die chemisch-mechanische oder die physicalische Kraft fast einzig und ausschliesslich die Herrschaft ausübte, konnte es zu organischen Bildungen und Gestaltungen nicht kommen; der Druck der einen und die Gluth der andern Kraft war

für das Gedeihen solcher Gebilde nicht günstig. Es war aber, wie wir gesehen haben, bereits dafür gesorgt, dass an anderen Orten der Boden bereitet würde, auf welchem die organischen Keime frisch und fröhlich gedeihen konnten.

In weiter Entfernung von dem Gluthherde des Mutterkörpers, der Centralsonne, musste der junge, im kalten Weltraum schwebende und, wie der Mutterkörper, zu Anfang noch feuerflüssige Planet rasch abkühlen; es bildeten sich die Erdrinde und die Gesteinsschichten; ungeheure Eruptionen und Revolutionen erzeugten die verschiedensten Verschiebungen und Neubildungen; hinzu kamen die mannigfachsten Sedimentärschichten, welche anfangs aus den den Körper umschwebenden Dunstmassen und später aus dem Wasser sich absetzten und ablagerten und wiederum zu ganz neuen Gesteinsbildungen Anlass gaben. Endlich musste auch diejenige Erdschicht zu Tage treten, in welcher vermöge der von unten herauf und von oben herab immer günstiger werdenden Einflüsse der organische Keim sich zu regen anfing; zuerst die allereinfachsten und völlig gleichartigen Organismen in's Dasein rufend, späterhin, als nach vieltausendjähriger Entwicklung die Verhältnisse immer günstiger sich gestalteten, allen nur möglichen thierischen und pflanzlichen Organismen vom Kleinsten bis zum Grössten das Leben schenkend.

2. An diesem Punkte angelangt, scheint der Faden, den wir bisher so ruhig und gleichmässig ohne vieles Wissen und Können weitergesponnen haben, plötzlich abzureissen. Wir sind der Entwicklungsgeschichte des Atoms gefolgt, haben Himmel und Erde und Alles, was darum und daran, darauf und darin ist, sich hervor- und emporringen sehen. Das Alles vollbrachte sich vermittels des einen einzigen Bestrebens der einzelnen Atome nach grösstmöglicher und innigster Vereinigung, sowohl der Uratome unter einander, als auch mit allen übrigen fertigen Atomgebilden. Wir sahen darin die stoff- und formbildende Kraft und Eigen-

schaft des Atoms; fanden es ganz natürlich, dass diese mechanische Kraft durch die chemische ausgelöst würde, obwohl durch die chemische Verbindung und Vereinigung der Stoff in sich selbst dirimirt wird und aus dem einheitlichen Stoff eine grosse Zahl von Stoffverbindungen hervorgeht; es schien uns auch noch vollkommen in der Ordnung zu sein, dass diese mechanisch-chemische Kraft, welche die Weltmaterie zwang nach einem Centrum hin zu gravitiren, vermöge des gewaltigen auf dieses Centrum ausgeübten Druckes in die physicalische Kraft, nämlich die Wärme, sich umsetzte.

Im weiteren Verlauf der mit Nothwendigkeit sich aus diesen Voraussetzungen ergebenden Entwicklungen und Gestaltungen stiessen wir plötzlich auf eine ganz neue Welt von Wesenheiten, welche mit den bisher kennen gelernten nur wenig Gemeinschaft zu haben und ganz ausserhalb des Werdeprocesses aller übrigen Weltwesen zu stehen schienen. Plötzlich befanden wir uns vor der alten, vielbesprochenen, fleissig und eifrig erörterten, aber nie überzeugend beantworteten Frage nach der Entstehung der Organismen aus den vorhandenen Materien, vor der Frage nach der „generatio aequivoca“ und „spontana“, vor der Frage nach der Ur- und Naturerzeugung.

Wie die Stoffe entstanden sind und zu Weltkörpern sich ausbildeten, haben wir gesehen, wir erkannten auch, wie nach und nach der Boden sich bildete und bereitete, auf welchem die organische Saat erblühen und gedeihen konnte. Woher stammt aber der Same? Für unsere Betrachtungs- und Anschauungsweise der Dinge ist die Frage schon vom Urbeginn an mit dem wahren und richtigen Atombegriffe gelöst. Wie alle mechanischen, chemischen, physicalischen Kräfte und Wesenheiten bereits im ersten Atom vorgebildet und eingesenkt lagen und nur des geeigneten und günstigen Augenblicks harrten, um hervorzutreten und in tausendfältigen Stoffen und Stoffgebilden sich zu bethätigen und zu verwirklichen, also muss es sich auch mit den

organischen Kräften, Stoffen und Gebilden verhalten; sobald Zeit, Ort und Gelegenheit günstig sich zeigten, waren sie da, um schliesslich auch noch das letzte, höchste und werthvollste Vermögen des Atoms zu realisiren, welches demselben durch die Allkraft von Uranfang zu Theil geworden war.

Alles das ist so klar und selbstverständlich, dass es von Jedermann ohne Bedenken zugestanden werden könnte. Darum handelt es sich jedoch gar nicht, sondern um eine ganz andere Sache und Frage. Wenn die Atome plötzlich lebendig werden und sich in lauter organische Keimzellen verwandeln sollten, welche zu allen nur möglichen und denkbaren Organismen sich entwicklungsfähig zeigten, so wäre das durchaus nicht staunenswerther und wunderbarer, als jene mechanischen, chemischen und physicalischen Kraftäusserungen des Atoms mit allen Gestaltungen und Hervorbringungen, welche diesen Kräften ihr Dasein verdanken.

Was die Atomkraft, das will sagen die punktuelle Darstellung und Verwirklichung der Allkraft als ihren inneren Vermögensbestand vom Urbeginn mitbekommen hat, das muss sie allmählich, wenn die günstige Zeit und Gelegenheit sich trifft, auch zu verwenden und auszugeben suchen; diesen Vermögensbestand aber bilden erfahrungsgemäss mechanische, chemische, physicalische und organische Kräfte und Wesenheiten. Das muss Alles mit Nothwendigkeit so sein, weil solches im Wesen der Allkraft liegt und die Allkraft durch die Atomkraft sich zu verwirklichen strebt. Eins davon ist so nothwendig und wunderbar und doch auch wieder so sach- und naturgemäss wie das Andere. Das grösste und sicherlich auch das einzige Wunder der Welt — wenn das überhaupt als ein Wunder angesehen werden darf — ist und bleibt in alle Ewigkeit das Naturwunder.

Jenes ungelöste Räthsel, jene generatio aequivoca, jene Ur- und Naturerzeugung liegt gar nicht im Vorhandensein der organischen Wesen, in ihrer Entstehung und Entwicklung aus dem Atome, sondern in der Erfahrungsthatsache, dass solch eine Enstehung und Entwicklung

sich stets vollzogen habe und stets vollziehen könne. Wenn wir nur wüssten, dass die organischen Keime aus dem Atome und demgemäss aus den uns bekannten Stoffen heraus entstehen und sich entwickeln könnten, so würden wir das Räthsel als gelöst betrachten. Allein das ist es ja gerade, was wir eben nicht wissen, aber gerne wissen möchten, und zu welchem Zwecke wir all' unser Wissen und Können bisher vergebens aufgeboten haben. Wir verfolgen die Entstehung und Entwicklung der Welt sehen wie die mechanische in der chemischen, die chemisch-mechanische in der physicalischen Kraft und Wesenheit ihr Ziel findet, — wenn wir aber die mechanisch-chemisch-physicalische Kraft und Wesenheit in die organische überleiten und den Uebergang beobachten wollen, dann zerreisst der Zusammenhang und es entsteht eine Kluft, über welche kein Steg führt.

Wir sehen vor unseren Augen, wie eine Kraft in die andere übergeht, wie eine Wesenheit sich aus der andern entwickelt; wir vermögen sogar im Experiment die Naturkräfte willkürlich spielen zu lassen; wir vermögen, wie die Natur, zu binden und zu lösen; wir vermögen sogar durch immer neue Vornahmen, Mischungen, Lösungen und Uebertragungen die Kräfte und Stoffe der Natur bis in das Unbegrenzte zu vervielfältigen: bisher ist es jedoch noch niemals gelungen, der Natur abzulauschen, wie sie die mechanischen Stoffe in organische Wesen verwandelt und aus der vorhandenen Materie Organismen bildet; noch weit weniger hat es gelingen wollen, die Natur im Versuche nachzuahmen und aufzuzeigen, wie aus dem mechanischen Stoffe Organismen hervorgehen können.

3. Wie die Dinge liegen, wird man sagen müssen: Es ist ganz unzweifelhaft, dass die mechanisch-chemisch-physicalischen Kräfte schliesslich auch in die organischen übergehen und aus den vorhandenen Stoffen auch Organismen hervorgehen können. Dass dieser Schluss auf Wahrheit beruhe, ist auf das klarste und überzeugendste bewiesen

durch jene versteinerte organische Welt, jene sogenannten antediluvianischen, vorweltlichen, petrefacten Gebilde von Pflanzen und Thieren, welche unserer gegenwärtigen Thier- und Pflanzenwelt voraufgegangen sind. Ihr eigenthümlicher Bau, ihre Verschiedenheit je nach den verschiedenen Erdschichten, in welchen sie sich vorfinden, vor Allem jedoch die stufenweis steigende Entwicklung und Vervollkommnung der Gebilde, je nach der höher gelegenen Erdschicht beweisen uns, dass diese Wesen auf diesem Boden völlig autochthon, unmittelbar aus dem Boden herausgewachsen sein müssen.

Wenn es heutzutage weder der Natur, noch dem wissenschaftlichen Versuche gelingen will, Organismen aus den vorhandenen mechanischen und chemischen Stoffen hervorgehen zu lassen und damit den Nachweis zu führen, dass es eine solche Ur- und Naturzeugung giebt, so mag das einfach seinen Grund in dem Umstande haben, dass unserer Erde die Macht und Fähigkeit hierzu abhanden gekommen ist, dass auf unserer Erde in ihrem gegenwärtigen Entwicklungsstadium alle erforderlichen Bedingungen fehlen, um in dem Stoffe die Keimkraft zu erwecken, um dem Stoffe den Antrieb zu verleihen, sich in organisches Zellengebilde umzusetzen.

Dass unsere Erde unter ehemaligen günstigeren Einflüssen und Bedingungen, welche hierzu von unten herauf und von oben herab mitzuwirken berufen waren, die Kraft besessen haben muss, ihre Stoffe in Organismen umzusetzen, darf als feststehend angenommen werden. Es muss eine Zeit gegeben haben, da, wenn nicht alle sogen. Elementarstoffe, so doch ein jedes Molekül gewisser Elementarstoffe — nehmen wir an, es sei dies der Kohlenstoff gewesen — sich geneigt und bereit zeigte, ein organischer Keim zu werden, eine Zeit, da das gesammte Element in die organische Materie umgewandelt erschien, welche mittels der mannigfaltigsten Verbindungen mit andern Stoffen organische Keime und Keimzellen der verschiedensten Art hervorzubringen die Macht besass.

Die Zeit und Gelegenheit, wann etwa der organische Keim sich zu regen begonnen und die Bildung pflanzlicher und thierischer Organismen ihren Anfang genommen, ist schwer zu bestimmen; allein man kann eine Zeitdauer namhaft machen, welche als der End- und Höhepunkt des vorweltlichen organischen Bildungstriebes bezeichnet werden könnte, es ist die Periode der sogenannten Tertiärbildungen. Diese zeigen in ihren Versteinerungen, im Verhältnisse zu allen früheren Perioden den grössten Reichthum und die höchste Entwicklung aller Urgebilde der organischen Welt. Solche Ueppigkeit, Macht und Fülle der Vegetation und der Animalität hat die Erde nie mehr aufzuweisen gehabt, wie zur Zeit der Tertiärperiode und des Tertiärsystems; selbst die Riesenkinder unserer Tropen sind Pigmänen dagegen.

Dass diese riesengewaltigen Organismen so recht von Bestand und Lebensfähigkeit gewesen wären, kann bezweifelt werden. Es waren die Kinder eines sehr langen, sehr heissen und dabei sehr feuchten Sommers, welcher in Vergattung mit der jungfräulichen Erde dieses Riesengeschlecht erzeugt hatte. Es war zu rasch und zu üppig in's Kraut geschossen; es hatte den Kampf um's Dasein und Leben nicht bestanden; es hatte durch die nöthige Anpassung an die vorhandenen Lebensbedingungen sich nicht schmiegen, fügen und biegen gelernt; es hatte sich seinen Platz nicht erkämpft, seine Stellung, Geltung und Bedeutung andern gegnerischen Mächten gegenüber nicht zu begrenzen und zu sichern gewusst — vor Allem fehlte ihm der Mensch, der wahre Hecht im Karpfenteich, das echte und legitime Kind des Kampfes, der seinerseits bewusst und unbewusst unendlich viel dazu beiträgt, um jedem Wesen seinen Platz anzuweisen und seinen Bestand zu sichern. Ob in einer solchen vormenschlichen Lebewelt nicht ein Wesen dem andern im Wege stand, ob nicht Eins das Andere in seiner Existenz bedrohte und schliesslich die Existenz Aller in Frage gestellt worden wäre — kaum mag man

sich einer solchen Annahme verschliessen, besonders wenn man die Verheerungen sieht, welche manche Wesen der damaligen Zeit angerichtet haben, Verheerungen, die heute noch festzustellen sind.

4. Die Natur hatte dafür gesorgt, dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen, dass dieses wilde und masslose Geschlecht durch ein anderes ersetzt würde, davon ein Wesen dem Andern in Gestalt und Verhalten genau angepasst und für den Boden, auf welchem es zu leben und zu wandeln bestimmt, genehm und bequem eingerichtet wäre. Auf den langen Sommer früherer Perioden folgte der lange Winter der Eiszeit.

Diese auf die Tertiärperiode folgende Eiszeit ist für die heutige Erdschicht und die Wesen, welche darauf und daraus leben und wachsen, von der höchsten Bedeutung. Sie hat die Climaten auf unserer Erde, sie hat die Einflüsse auf die Bodenbeschaffenheit von unten herauf und von oben herab völlig umgestaltet, sie hat eine ganz neue, wesentlich andere Bodenschicht bilden und bereiten helfen, welche für die Entstehung, für das Wachsen und Gedeihen der Organismen ganz andere Bedingungen stellte, als vordem. Die Erde war zur Ernährung ihrer Nachkommenschaft nicht mehr sich selbst genug, sie musste hierzu die Beihülfe der Sonnenmutter beanspruchen, welche mit ihrem Lichte und ihrer Wärme zur Entstehung, Ernährung und Erziehung eines ganz neuen Geschlechts von Organismen wirksam Beihülfe leistete. Es war kein solch riesengewaltiges, allzu üppiges und verweichlichtes Geschlecht, wie in der Vorzeit, sondern es war ein im Kampf um das Dasein gehärtetes, widerstandskräftiges, allen Lebensbedingungen genau angepasstes Geschlecht, das im Verhältniss zu einander und zum Boden, auf welchem es lebte, sich schicken und finden gelernt und darum zu lebensfähigem Bestande sich herausgebildet hatte.

Der lange Winter der Eiszeit hatte wohl nicht einmal die Macht, alle Lebewesen zu vernichten, geschweige denn alle Lebenskeime. Einmal vorhanden, waren sie ebenso-

wenig zu vernichten, wie die Stoffe, aus welchen sie hervorgegangen waren; durch Kälte wenigstens nicht, vielleicht durch jene gewaltigen Gluthen, welche die Auflösung aller Stoffe herbeizuführen vermögen. Als nun nach der langen winterlichen Eiszeit der Frühling nahte, der vereiste Erdboden endlich frei ward, die Gletscher sich in die fernen und tiefen Schluchten der Hochgebirge zurückzogen und die Sonne nunmehr ihre milden, warmen Licht- und Wärmestrahlen über den von zahllosen Keimen befruchteten Erdboden ergiessen konnte: da erwachte plötzlich auf dem wohlgenährten, langverruhten, kraftstrotzenden Erdboden das langverhaltene Keimen und Spriessen, Leben und Entwickeln, Blühen und Gedeihen in einer Fülle und Pracht, wie es der Erdboden wohl noch niemals erlebt hatte, auch wohl niemals wieder erleben wird.

Als in der Urzeit die Bedingungen zur Entwicklung des organischen Lebens sich eingestellt hatten, da waren es nur ganz einfache, primitive, völlig gleichartige Keime und organische Gebilde, welche nach Ort, Zeit und Gelegenheit sowohl Pflanzen- als auch Thierformen werden konnten. In den verschiedenen geologischen Perioden war diesen einfachen Formen Gelegenheit geboten, sich allmählich und stufenweise zu den vielfachsten, immer vollkommener werdenden Thier- und Pflanzenarten auszubilden. Ob davon einige die Eisperiode überlebt haben — wer kann das mit Sicherheit bestimmen? So viel steht jedoch fest: „Welch bedeutende Störungen auch durch geologische Ereignisse vorgekommen sein mögen — niemals wurde die vorhandene Pflanzen- und Thierwelt vollständig vernichtet und ersetzt durch eine neue Schöpfung anderer Art — niemals wurde der Faden zerrissen, der hinüberleitet von einer Periode zur andern.“ (Schödler.)

5. Das unter strenger Naturzucht aufgewachsene Geschlecht der Diluvial- und Alluvialzeit hatte seinen Lebensweg nicht ganz von vorn anzufangen nothwendig; es trat in den Besitz einer überaus reichen Erbschaft, welche

ihm von den vorhergehenden Entwicklungsperioden hinterlassen worden war. Das Inventar dieser Erbschaft wird wohl heutzutage nicht mehr aufzustellen sein, so viel ist jedoch gewiss, grosse fertige Wesensbestände waren es nicht — es waren gewiss zu allermeist nur Keime, Zellen und organische Wesenheiten im einfachsten Embryonalzustand; allein die Bedingungen waren günstig, dieses Geschlecht konnte sich rasch emporarbeiten, es konnte rasch alle seine Bestände ergänzen, rasch alle möglichen Arten und Gattungen aufziehen, dazu verhalfen wieder möglichst günstige, von unten herauf und von oben herab ihre erfolgreichen Wirkungen übenden Einflüsse, dazu verhalf eine, alle methodische Einwirkung, alle einstudirte Pädagogik übertreffende Naturzucht. Es war eine harte, unnachsichtige, unerbittliche Zucht, welche die Natur an ihren Kindern übte, eine Zucht, welche alle Fehler, alle Schwächen und Gebrechen mit Tod und Untergang bestrafte, aber sie erzog sich damit auch ein starkes, lebensfähiges und was noch mehr sagen will, ein kluges und intelligentes Geschlecht.

Dieses gegenwärtig auf Erden wandelnde und lebende Geschlecht hatte strenge Zuchtmeister, Noth und Kampf. Solche Mächte waren es nicht nur, welche über Leben und Tod ihrer Zöglinge bestimmten und verfügten, sondern auch die Ueberlebenden mit allen den Geschicklichkeiten und Eigenthümlichkeiten ausstatteten, welche sie kräftig und lebensfähig machen sollten; dazu gehören neben den körperlichen Beschaffenheiten, Fähigkeiten und Kräften, in weit vorzüglicherem Maasse geistige Klugheit und Intelligenz. Noth und Kampf machen klug und intelligent. Möglich, dass schon damals ein leiser Schimmer dieser Intelligenz, zunächst nur als ganz dunkler Selbsterhaltungstrieb, im ersten Keim sich geregt und geltend gemacht hat, als der Keim sich vor die Wahl seines Lebensberufes gestellt sah, ob er Thier oder Pflanze und welches Thier und welche Pflanze zu werden gedenke.

Allein so lange diese Wahl eines solchen Lebensberufes und die Wahl der Mittel zur Lebenserhaltung noch lediglich Anpassung ist, Anpassung an die örtlich und augenblicklich gegebenen Lebensbedingungen, bedarf der organische Keim und das daraus sich entwickelnde Wesen, ob Thier, ob Pflanze, noch gar nicht der Intelligenz. So scheint denn die Natur zuerst und zunächst selbst die Wahl des Lebensberufes für den organischen Keim übernommen und zu den Thier- und Pflanzenbildungen der verschiedensten Gattungen verarbeitet und hingeleitet zu haben. Die mit dem Mutterboden verwachsene Pflanze kommt aus dem Stadium der Anpassung gar nicht heraus. An den Ort gefesselt, verhält sie sich allen hemmenden und fördernden, allen vortheiligen und nachtheiligen Lebensbedingungen und Lebensbeziehungen gegenüber völlig leidend; in den äusserst wenigen und geringfügigen Fällen, in denen auch gewisse Pflanzen eine gewisse Activität, welche jederzeit irgend eine Spur von Intelligenz verräth, zu zeigen pflegen, beruht diese Action der Pflanze auch nur auf einer Reaction, welche, ihrer Körperbeschaffenheit gemäss, auf gewisse Reize erfolgen muss. Wo keine Activität ist, da ist auch keine Intelligenz; selbst wenn im ersten Keime, aus welchem Thier und Pflanze hervorgegangen waren, die Intelligenz sich geregt hätte, müsste auch dieses Fünkchen im rein vegetativen Leben wieder erloschen sein.

6. Das Thier ist der alleinige Träger der Intelligenz; es ist durch die freie Bewegung zur Activität und damit auch zur Intelligenz vorbestimmt und vorbereitet. Jede thierische Bewegung von Ort zu Ort ist Activität oder sie führt hin zur Activität, zur beabsichtigten Handlungsweise. Jedes Thier, das sich frei bewegen und frei seine Glieder und Werkzeuge gebrauchen kann, wird und muss schliesslich dahin gelangen, diese auch mit Ueberlegung zu gebrauchen. Auch darf wohl behauptet und kann wohl bewiesen werden, dass diese Intelligenz der Thiere zur Ausbildung ihrer Organe, Glieder und Sinne ganz wesentlich mitgewirkt hat. Es wird wohl zu Anfang, als die Bedingungen zur Entwicklung der organischen Materie und des organischen Lebens sich eingestellt hatten, nicht anders gewesen sein, als zu Anfang, da das Atom die günstige Gelegenheit benutzte, um in die Elementarstoffe sich umzusetzen. Ueberall, in der Luft und im Wasser, auf den Höhen und in den Tiefen, regte sich, den mannigfaltigsten Bodenbeschaffenheiten und Climaten gemäss, das Molekül des organischen Stoffes und bildete Keime aus einzelnen Molekülen, sowie aus den verschiedenartigsten grösseren oder kleineren Gruppen von Molekülen, welche Keime alsdann ihren Entstehungs- und Umgebungsbedingungen entsprechend zu den mannigfaltigsten Thier- und Pflanzengattungen sich ausbildeten.

Zu Anfang mag diese Ausbildung der Organismen sehr rasch von Statten gegangen sein. Es handelt sich zu allernächst um die Ausbildung jener Urtypen in Thier- und Pflanzenart, jener Gattungsrepräsentanten, aus denen alle die Arten und Rassen, welche die Erde bevölkern, hervorgegangen sind. Dass es solcher Urtypen und Gattungsrepräsentanten unendlich viele gegeben haben mag, ist, nach der Art und Gestalt, wie sie aus der organischen Materie durch die mannigfaltigste Composition und unter den vielseitigsten Bildungsbedingungen, grundwirkenden und mitwirkenden Ursachen sich herausgebildet haben mögen, wohl begreiflich. Nicht alle Wesen haben einen einzigen Stammbaum, wie man die Welt so gern glauben machen möchte, sondern gerade umgekehrt muss die Sache betrachtet werden; jedes Wesen hat seinen besonderen Stammbaum, der ohne sehr viele Verzweigungen in gerader Linie hinauf führt bis zu jenem Urwesen, welches nach allen den bezeichneten Compositionen, Combinationen und Complicationen aus der organischen Materie sich herausgebildet hatte. Die näheren Untersuchungen aller dieser Hergänge und Vorgänge müssen wir der exacten Wissenschaft überlassen.

7. Je weiter das Thier in seinem Bildungsgange vorgeschritten war, je vollkommener die Gattung, um so reger und reicher die thierischen Triebe, welche schon von Uranbeginn im Atome geschlummert und nur des Zeitpunkts geharrt haben, um gleichzeitig mit dem thierischen Organismus und in demselben wirksam hervorzutreten.

Alle Triebe sind Erhaltungstriebe und beziehen sich entweder auf die Selbsterhaltung oder Gattungserhaltung. Der Trieb wird zum Sinn, indem er sich die nöthigen Werkzeuge schafft, welche nicht nur Alles, was zur Selbst- und Gattungserhaltung dient, fördern und vermitteln sollen, sondern auch alles dieses erkennen und geniessen lassen. Je höher und ausgebildeter der Organismus, um so lebendiger die Triebe, um so schärfer und feiner aber auch die Sinne und Sinneswerkzeuge.

Sinn und Trieb sind noch keine Intelligenz, allein sie müssen alsbald zu Intelligenzen werden. Vermöge und vermittels der freien Bewegung wird der Trieb zur Action, welche nicht mehr nur die lebensfördernden oder lebenshemmenden, freundlichen oder feindlichen Mittel und Gewalten an sich herankommen lässt und sie bloss leidend und widerstandslos aufnimmt oder abweist, ihnen widersteht oder ihnen unterliegt: sondern der Trieb wird vielmehr das thätige Bestreben, alles Lebensfördernde aufzusuchen und sich anzueignen, und alles Lebenshemmende zu vermeiden und zu bekämpfen.

8. Alle Bewegung ist thätige Bewegung, ist Action, besonders aber die thierische. Alle Bewegung des Thieres in seiner Freiheit ist gerichtet entweder auf das Aufsuchen der fördernden und vortheiligen oder auf das Vermeiden und Bekämpfen der hemmenden und nachtheiligen Lebensbedingungen. Diese Action führt also zur Unterscheidung des Fördernden vom Hemmenden, des Vortheiligen vom Nachtheiligen, des Guten vom Schlechten, des Freundlichen vom Feindlichen, und jede unterscheidende Action und actuelle Unterscheidung ist Intelligenz.

Es ist gar nicht zu beschreiben, welche Unsumme von Intelligenz sich allmählich in der Thierwelt angehäuft hat; man betrachte nur den Wurm im Staube, die Fliege in der Stube, um von den höheren Organismen gar nicht zu reden, welch intelligente Wesen das doch sind. Man betrachte nur, wie geschickt eine solche Stubenfliege sich den Nachstellungen zu entziehen, den verstreuten Zucker zu finden weiss, auch durch den Geruch einer ihr zusagenden Speise angelockt wird. So weit reicht ihre Intelligenz freilich nicht, den Zucker zu vermeiden, welcher sie zum Gifte hinlocken soll. Dass diese Intelligenz wiederum überaus wirksam und vortheilig mitgeholfen haben muss, das Sinnes- und Triebesleben der Thiere zu verstärken, Sinne und Triebe sammt ihren Werkzeugen immer weiter auszubilden und damit den gesammten Organismus immer mehr zu vervollkommnen, ist ebenso gewiss, als dass die Intelligenz selbst aus dieser Wechselbeziehung zwischen dem Leiblichen und Geistigen grosse Vortheile gezogen habe und immer vollkommener und gebildeter geworden sein muss.

Trotzdem aber musste diese Intelligenz der Thiere stets eine sehr beschränkte sein und bleiben, denn sie war lediglich Particular-Intelligenz, die Intelligenz dieses einzelnen Thieres, gerichtet immer auf den jeweiligen Einzelfall der Unterscheidung dessen, was freundlich oder feindlich, lebenshemmend oder lebensfördernd war. Nur noch einen ganz kleinen Schritt hatte die Intelligenz zu thun, um endlich den Schlüssel zu erlangen, welche ihr alle Pforten des Geistes öffnete. Es konnte gar nicht fehlen, dass bei dem stetigen Fortschritt der Intelligenz dieser Schritt endlich gethan werden musste. Es war hierzu nicht einmal ein mit besonderen Anlagen begabter, höher entwickelter Organismus nothwendig, um endlich die Intelligenz zur Erkenntniss ihrer Intelligenz hinzuleiten, um sie zur Einsicht und allmählich auch zu dem Ausspruch hingelangen zu lassen: Ich bin ein intelligentes Wesen, ich kann unterscheiden zwischen dem Nützlichen und Schädlichen, Freundlichen und Feindlichen,

den Erhaltungstrieb begünstigenden oder demselben entgegenlaufenden Lebensbedingungen.

Es war hierzu, wie uns bedünken will, nur ein Wesen mit zwei, aber auch nur zwei ausgebildeten Händen nothwendig. Solche zwei Hände sind nicht nur von der Intelligenz bedingt und gefordert, als die besten und geschicktesten Glieder zu allen die Selbsterhaltung fördernden und bezweckenden Verrichtungen, womit dann auch gleichzeitig ihre Entstehung mit gefördert und gefordert ist: sondern sie sind auch die nothwendigsten und unumgänglichsten Bedingnisse zur Erweckung der höheren, sich selbst erkennenden Intelligenz. So sehen wir überall das Leibliche und das Geistige in der genauesten und innigsten Wechselbeziehung — Eines das Andere fordernd und fördernd, Eines das Andere erweckend und erzeugend und Eines dem Andern zu einer immer höher sich erhebenden Stufe der Vervollkommnung verhelfend.

9. Was diese beiden Hände für die Intelligenz gethan haben, das ist gar nicht zu beschreiben. Sie sind das ureigenste Werk der Intelligenz und haben darum all die Vortheile der Intelligenz auf das eifrigste und nachdrücklichste gepflegt und wahrgenommen. Zunächst haben sie die Geschäfte des Selbsterhaltungstriebes mit der grössten Gewandtheit und Geschicklichkeit versehen; sie haben die wilde Gier des Triebes gemässigt und gezähmt, indem sie, besonders was die Nahrung betrifft, das Fresswerkzeug nicht unmittelbar fassen und walten liessen, sondern demselben mit geschickter Hand die Nahrung zu erwerben und zuzuführen bedacht waren; sie haben der Intelligenz, die immer nur im Dunkeln tappte und „keine Hand vor Augen sah", ihr Thun klar gemacht, solches gleichsam in die Hand genommen und zur genaueren objectiven Betrachtung der Intelligenz vor das Angesicht gehalten; sie haben, was besonders hervorzuheben sein wird, den Körper zu aufrechtem Gang und Halt gezwungen und erzogen — wie hätte auch ihre Geschicklichkeit sonst ausgenützt werden können —

wodurch der gesammte Oragnismus, besonders aber Schädel und Gehirn, nach dieser der Intelligenz so überaus günstigen Richtung hin sich ausbilden musste. Alle höhere Intelligenz liegt in der Hand; nicht umsonst sind der Affe vermöge seiner vier Hände und der Elephant, der den Rüssel wie eine Hand gebraucht, zu so hoher, bis zu der menschlichen hinanragenden Intelligenz gelangt. Hätte der Affe nicht vier, sondern nur zwei Hände, er wäre vielleicht auch Mensch geworden. Seine vier gleichen Gliedmaassen, welche ihm gestatten, auf allen Vieren einherzugehen, verhinderten seine Menschwerdung.

Alle menschliche Intelligenz ist wie aller andere menschliche Besitz, das kann man wohl sagen, durch die Hand erworben — nicht auf einmal, sondern ganz allmählich, so unmerklich und allmählich dass wohl sehr viele Jahrtausende dazu gehört haben mögen, bis der Mensch aus der Thierheit heraus und zur heutigen Bildungsstufe hinaufgelangt ist. Und alle diese Intelligenz hat der Mensch erworben durch seiner Hände Arbeit, — was Aug' und Ohr und die andern Sinne dazu beigetragen haben — das kommt erst in zweiter Linie zu stehen.

Der Trieb wird zum Sinn vermittels der Sinneswerkzeuge. Aller Trieb ist aber Erhaltungstrieb, welcher zunächst auf Nahrung ausgeht; da ist denn das Tast-, Greif- und Packwerkzeug das allererste, welchem alle übrigen Sinne dienstbar sind, und gerade dieses Werkzeug geht den Thieren entweder völlig ab, oder es ist nicht handlich und werkzeuglich ausgebildet.

Auf den Umstand, dass die Hand Werkzeug, ja das einzige Werkzeug am menschlichen Körper ist — von Sinneswerkzeugen reden wir nur in verbildlichter Bedeutung — ist das Hauptgewicht zu legen. Das Werkzeug der Hand war ergänzungs- und verstärkungsfähig, die fortschreitende Intelligenz musste das bald bemerkt haben. Die ersten künstlichen Werkzeuge waren wohl nur irgend ein Baumast, irgend ein abgebrochenes Baumstämmchen, welches als

Waffe benutzt wurde. Die ersten und Hauptwerkzeuge der Menschen waren wohl jene zu Angriff und Vertheidigung benutzten Geräthe, die Waffen. Die Waffen haben ihre Geschichte, welche in ununterbrochener Abfolge vom Urmenschen an durch Steinzeit, Broncezeit, Eisenzeit entlang bis zu dieser Stunde verfolgt werden kann und mit der gesammten Culturgeschichte des Menschengeschlechts im engsten Zusammenhange steht. Es ist traurig, aber wahr — die Geschichte der Menschencultur ist die Geschichte ihrer Waffen.

10. Nicht die Benutzung, sondern die Bildung von Werkzeugen kann als der Anfang der Culturgeschichte betrachtet werden. Werkzeug durch Werkzeug zu bilden bezeichnet das Erwachen der menschlichen Vernunft. Von diesem Augenblicke an kann man zum Wenigsten in Gedanken den Entwicklungsgang der menschlichen Intelligenz bis herab zur Gegenwart verfolgen; denn Alles, was der Mensch thut und denkt, bedeutet und bezweckt nichts anderes als Werkzeug durch Werkzeug bilden.

Es giebt eine uralte hebräische Sage, welche berichtet, dass Gott am letzten Schöpfungstage Abends in der Dämmerung noch rasch die Zange zur Zangenbildung geschaffen habe. Wenige Stunden vorher war ja nach der biblischen Schöpfungsgeschichte der Mensch gleich culturbereit geschaffen worden, da war denn auch das Werkzeug zur Werkzeugbildung sofort zur Nothwendigkeit geworden.

Welch ein staunenerregendes, geisterweckendes Vornehmen und Vorhaben liegt aber auch in dem Bilden des Werkzeugs durch das Werkzeug verborgen!

Diese Vornahme umfasst alles Nachdenken, alle Versuche, Errungenschaften und Kunstproducte, welche uns die menschliche Cultur in all ihrer Vollendung, Hoheit und Herrlichkeit versinnlichen. Wer Werkzeug durch Werkzeug bilden will, der hat sich gar Vieles zu vergegenwärtigen und zu vergegenständlichen; er hat in Betracht zu nehmen, was er bilden will, zu welchem Zwecke es dienen

soll, und durch welche Mittel solches am leichtesten und besten herzustellen sein wird. Bald wird auch der Geschmackssinn erwachen und bei Herstellung der Geräthe und Werkzeuge zur Geltung kommen, mit der Zeit sogar diese Herstellung fast ausschliesslich beherrschen. Es handelt sich dann nicht mehr um die Herstellung dessen, was absolut nothwendig, sondern weit mehr noch, was schön, angenehm, nützlich, begehrenswerth ist. Die Lust am Schönen und Angenehmen wurde geboren mit der Sinnlichkeit und ist in ihrem Verwirklichungsbestreben so alt, wie die Bildung der Werkzeuge durch Werkzeuge.

Welch eine Fülle von Ideen liegt in dieser Herstellung der Werkzeuge durch Werkzeuge. Wenn auch zunächst noch völlig unbewusst und unausgesprochen in den Gegenstand versenkt und vergraben, sind diese Ideen doch vorhanden, anschaulich verwirklicht und des Augenblickes harrend, da sie vom Lichte des Bewusstseins erleuchtet hervortreten und einer weit höheren und edleren Verwirklichung entgegenreifen konnten. Da ist zunächst die Idee des Nothwendigen oder dessen, was mit der Erhaltung des Lebens als gleichwerthig und gleichbedeutend gar nicht entbehrt werden kann; da ist ferner die Idee des Nützlichen oder dessen, was zur Erhaltung dient, aber doch auch entbehrt werden kann; da ist endlich die Idee des Schönen oder dessen, was zwar nicht unmittelbar zur Erhaltung dient, aber das Erhaltungswerk mit einem wohlgefälligen Sinnenreiz umgiebt, welcher den Erhaltungstrieb um viele Grade kräftiger und heftiger zu machen im Stande ist. Freilich wird den ungezügelten Trieben Alles schön, angenehm und begehrenswerth erscheinen, was zu ihrer Befriedigung zu dienen scheint; allein die wahre Schönheit hat ihre Quelle trotzdem nicht im Triebe.

Dem Trieb an und für sich ist ja Alles gleich schön, nur die Intelligenz unterscheidet zwischen dem, was wahrhaft schön und nicht schön ist; folglich muss ihr Urtheil doch auch noch ganz anderen Anregungen und Eingebungen

folgen. Wo aber könnten diese Eingebungen anderweit zu suchen sein, als in dem Gegenstande, welcher das Merkmal der Schönheit an sich trägt und in dem Sinne, welcher diese Schönheit wahrzunehmen und zu empfinden geschaffen ist? Schliesslich müssen ja diese objectiven und subjectiven Anregungen und Eingebungen auf Eins hinauslaufen, da der Sinn sich den Wahrnehmungen der Gegenstände gemäss und conform gebildet hat. So muss denn einestheils eine genaue Betrachtung des Gegenstandes, anderntheils ein eingehendes Studium der Entwicklungsgeschichte und Physiologie der Sinne den Ursprung aller Schönheitsempfindung völlig klar- und darzulegen im Stande sein. Das Schöne ist also wohl durch den Erhaltungs- und Genusstrieb erweckt und angeregt worden, denn es zeigt sich zunächst nur in der Werkzeugbildung versinnlicht und vergegenständlicht; allein es hat seinen eigenen Grund und Quell, welcher nicht im Nothwendigen und Nützlichen seinen Ursprung nimmt; das will sagen, es ist etwas Für-sich-seiendes, rein Interesseloses.

Das Nothwendige, das Nützliche, das Schöne — Alles, was die Natur bietet und die Kunst bereitet, von der Urzeit an bis zu dieser Stunde, hat diesen Zwecken gedient. Allein es wird doch ein grosser Unterschied zwischen Machwerk und Machwerk sein, wenn solches ausschliesslich dem Erhaltungstriebe dient, oder wenn solches gleichzeitig auch von der Freude und Lust an der eigenen Geschicklichkeit und Kunstfertigkeit hervorgerufen und beseelt erscheint. Und diese Freude und Lust an der eigenen Geschicklichkeit kann nicht ausbleiben, wenn der Mensch einzusehen beginnt, zu welchen vielseitigen und kunstreichen Verrichtungen diese beiden Hände die Fähigkeiten besitzen. Da fängt denn der Mensch an zu sinnen und zu grübeln, die Geschicklichkeit dieser Hände immer weiter auszubilden und die besten Mittel und Wege ausfindig zu machen, wodurch die zweckmässigsten und schönsten Werkzeuge hergestellt werden könnten. Dieses Streben ist an und für sich schon

endlos und hat die Anregung gegeben, den Himmel in seinen Höhen, die Erde in ihren Tiefen zu erforschen, um immer neue Mittel und Wege zu entdecken, wodurch alle die Werkzeuge, welche zur Erhaltung, Verschönerung, Veredlung des Lebens dienen, zur höchsten Vollendung gebracht werden könnten. Kunst und Industrie der Neuzeit giebt hierfür den besten Beweis.

Es ist freilich ein weiter Weg der Entwicklung vom Steinwerkzeug des Urmenschen bis zur Kunst und Industrie des modernen Kulturmenschen; allein dieser Weg ist ein sehr gerader, ununterbrochener — die Culturgeschichte hat diesen Weg zu machen und alle die Fortschritte der Werkzeugbildung in ihrem Zusammenhange und in ihrer Wechselwirkung aufzuzeigen — wir haben an dieser Stelle nur die Genesis aufzuzeigen, wie aus der einmal erwachten Intelligenz die Culturfähigkeit geboren wird, und zwar mit der Kraft ausgestattet, durch Weiterentwicklung bis zur höchsten Vollendung vorzudringen.

Die reine, freie Kunst, sowie ein guter, wie wir heute wissen der beste Theil der Wissenschaft sind auf das engste mit denselben Culturbestrebungen verbunden und auf demselben Wege gelegen, den die Culturentwicklung gemacht hat, von der primitivsten Werkzeugbildung an bis zur höchsten Kunstindustrie und Maschinentechnik. Bezüglich der Kunst versteht und gesteht man das sofort. Warum sollte die dem Werkzeuge, Gefässe und Geräthe angebildete Kunst nicht auch von demselben abgetrennt, selbstständig behandelt, ausgebildet und zum selbstständigen Schmucke der Geräthe, Wohnungen und Aufenthaltsorte der Menschen verwandt werden können?

Mit der Wissenschaft verhält es sich aber ganz ebenso. Wenn all das Nothwendige, Nützliche, Schöne und Angenehme, welches nach und nach zum Bedürfniss geworden, nothwendig macht, den Himmel in seinen Höhen, die Erde in ihren Tiefen, sowie alle Kräfte, Geheimnisse und Reichthümer der Natur zu erforschen und auszubeuten, so kann

es gar nicht fehlen, dass schliesslich auch die Forschbegierde sich selbstständig macht, das Geschäft auf eigne Rechnung treibt und zwar mit einem Gewinne, der gar nicht zu schätzen und zu berechnen ist und nachgerade auch wieder dem verfeinerten und erweiterten Bedürfnisse zu Gute kommen muss. Nicht nur die freie Kunst, sondern auch die freie Wissenschaft, ganz besonders die Naturwissenschaft, einschliesslich der Heilkunst, ist hervorgegangen aus und bedingt in dem Erhaltungstrieb, und zwar bedingt in dem Selbsterhaltungstrieb, der im Verlaufe der Geschichtsentwicklung neben dem Nothwendigen mit der Zeit auch alles Nützliche und Schöne zum Bedürfnisse erhoben hat.

C. Im Menschen.

1. Ueberschauen wir nun auch mit einem Blick den Gattungs-Erhaltungstrieb auf seinem Entwicklungsgange, und wir werden das menschliche Geistesleben, wie es der Wirklichkeit eingebildet und aufgeprägt ist, von einer ganz neuen Seite, und zwar in einer noch weit bedeutungsvolleren und ehrwürdigeren Form kennen lernen. Der Gattungs-Erhaltungstrieb ist noch weit mächtiger als der Selbsterhaltungstrieb und noch weit gebieterischer in seinen Forderungen. Er ist weit mächtiger, denn er hat in sich selbst weit wirksamere Hülfskräfte, wie solche dem Selbsterhaltungstriebe zu Gebote stehen. Zur Intelligenz würde er an und für sich allein wohl schwerlich geführt haben, denn er bedarf nicht der Hülfswerkzeuge und vermag mit dem in ihm selbst liegenden Vermögen auszukommen. Wäre dieser Trieb der Schöpfer der Intelligenz, so müssten alle Thiere unter einander gleich an Intelligenz und gerade so intelligent sein, wie der Mensch auch, denn dieser Trieb ist in Allen gleich mächtig.

Vermochte dieser Trieb die Intelligenz auch nicht zu erwecken, so hat er doch vermittels der durch den Selbsterhaltungstrieb erweckten Intelligenz eine Ausbildung und Veredlung erfahren, welche die Formen und Phasen seiner Entwicklung weit über die Erzeugnisse des Selbsterhaltungstriebes hinausstellt. Der Gattungstrieb hat zunächst die Geschlechtsunterschiede geschaffen. Vorausgesetzt, dass alle Triebe bereits im ersten Atom als ein Erbe der Allkraft vorgebildet lagen und nur des günstigen Augenblicks harrten, um wirksam hervorzutreten, kann es der vieltausendjährigen Entwicklung, ausgehend von der primitivsten Art des Geschlechtslebens, ja nicht schwergefallen sein, in kaum merkbarer Allmählichkeit die schärfsten und ausgeprägtesten Geschlechtsunterschiede hervorzurufen. Die hinzutretende Intelligenz mit allen ihren Mächten und Kräften, wozu auch die Schönheitsempfindung zu rechnen ist, gestaltete den Trieb zur Liebe, der ersten Welt- und Grossmacht im Reiche der Animalität.

Diese Liebe ist zunächst der spiritus familiaris, welchem wir jene edle und verklärte Gemeinschaft, Familie genannt, verdanken. Gereinigt und veredelt durch die Intelligenz, wird aus dem Geschlechtstriebe die Geschlechtsliebe, welche von den Gatten auf das nächste Geschlecht übertragen, diese allesammt zu einer gewissen Lebensgemeinschaft vereinigt und verbindet. Diese Liebes- und Familiengemeinschaft zeigt den Gattungs-Erhaltungstrieb in seiner edelsten und ergreifendsten Form und in einer Fürsorge und Aufopferung bis zur Lebenshingabe bethätigt und verwirklicht.

2. Der Selbst- und Gattungserhaltungstrieb war es auch, welcher zur Bildung aller der übrigen kleineren und grösseren Lebensgemeinschaften von Staat und Gesellschaft den Anlass gegeben hat. Auf den Erhaltungstrieb gegründet, die Selbst- und Gattungserhaltung fördernd, werden alle die Einrichtungen und Anordnungen in Staat und Gesellschaft nur diesem Zwecke dienen wollen. Alle die Einrichtungen und Anordnungen in Staat und Gesell-

schaft werden nur darauf hinauslaufen, dasjenige zu begünstigen, was zum Schutze von Leben und Besitz des Einzelnen wie der Gemeinschaft dient, und Alles zu hintertreiben, was diese bedroht und schädigt. Da haben wir denn in Staat und Gesellschaft eine Verwirklichung alles dessen, was zur Zeit Recht ist und Recht heisst. Das Recht, zum Zwecke der Nachachtung und Rechtsprechung auf die genaueste und bestimmteste Form und Fassung gebracht, nennen wir Gesetz. Das Gesetz ist der unzweideutigste Ausspruch alles dessen, was in Staat und Gesellschaft als Recht gilt und zum Schutze und zur Erhaltung des Einzelnen vermittels der Gemeinschaft und der Gemeinschaft vermittels des Einzelnen dient.

Der Erhaltungstrieb, durch Intelligenz zur Liebe verklärt, hat innerhalb von Staat und Gesellschaft ein überaus weites Feld um sich in allen möglichen Werken und Weisen zu bethätigen und zu verwirklichen. Zunächst hat die Erhaltung von Staat und Gesellschaft in Recht und Gesetz den adäquatesten Ausdruck gefunden. Nur innerhalb von Staat und Gesellschaft giebt's ein Recht, nur innerhalb von Staat und Gesellschaft ist der Mensch eine Rechtspersönlichkeit. Die Entstehung, Ausbildung und Vervollkommnung von Staat und Gesellschaft hat mit Entstehung, Ausbildung und Vervollkommnung von Recht und Gesetz stets gleichen Schritt gehalten.

Das Recht zeigt und übt seine erhaltende Kraft in doppelter Weise, indem es einestheils die Rechtssphäre einer jeden Rechtspersönlichkeit einschränkt und dieser keine Uebergriffe in die Rechtssphäre Anderer gestattet, und indem es anderntheils die Rechtssphäre eines jeden Einzelnen schützt und Andern keine Beeinträchtigung derselben gestattet. Recht und Gesetz, Staat und Gesellschaft haben ihre Wurzel in dem Triebe der Selbst- und der Gattungserhaltung, als ein Gebot der Nothwendigkeit. Dieses Gebot erhält durch die hinzutretende Intelligenz eine grosse Milderung und Erleuchtung, ja völlige Umgestaltung dahin,

dass nunmehr mit Einsicht, Prüfung und Ueberlegung sich vollzieht, was anfänglich aus der Nothwendigkeit des Naturtriebes heraus erfolgte. Aus der Naturgemeinschaft wird die Rechtsgemeinschaft.

3. Freilich, bis ein solcher Wechsel sich vollzogen hat, vergehen immer viele Jahrtausende der Entwicklung und dann ist diese Umwandlung der Naturgemeinschaft in die Rechtsgemeinschaft meist nur eine scheinbare, und es ist sehr zweifelhaft, ob jemals die reine und ungetrübte Rechtsgemeinschaft zu erreichen sein wird. In der Naturgemeinschaft gilt wie in der gesammten Natur nur das Recht des Stärkeren; daran kann nun auch die Rechtsgemeinschaft nichts ändern, wenn sie nicht in die schwersten Ungerechtigkeiten verfallen will. Die Kraft, geistige oder physische Kraft, muss so lange und so weit sie die Rechtssphäre aller Andern schont und achtet, völlig frei walten können, und die Rechtsgemeinschaft darf sie nicht hemmen, sondern muss sie in ihrer Waltung und Entfaltung möglichst unterstützen und fördern. Thut das aber die Rechtsgemeinschaft, kann sie das thun?

In der Naturgemeinschaft galt das Recht des Stärkeren in völlig unumschränkter Weise, ohne Recht und Gesetz; da haben sich denn Zustände und Ordnungen gebildet, die an sich recht- und gesetzlos von der nach und nach entstehenden Rechtsgemeinschaft übernommen worden, weiter fortgesetzt, gesetzlich und rechtlich sanctionirt worden sind. Die recht- und gesetzlosen Zustände und Ordnungen der Naturgemeinschaft haben dadurch für alle Zeit rechtliche und gesetzliche Geltung erlangt. Das Gleichgewicht der Kräfte wird dadurch gestört und die wahre Rechtsgleichheit und Rechtsgemeinschaft kann nicht zur Geltung kommen.

In der Naturgemeinschaft gilt nur das Recht des Stärkeren; daran, sagten wir, wird auch die Rechtsgemeinschaft nichts ändern können — deshalb eben ist sie Rechtsgemeinschaft, weil in diesem Kampfe der Kräfte Keiner vor dem Andern bevorzugt sein soll, Keiner in die Rechtssphäre des

Andern übergreifen, Keiner den Andern durch ererbte und überkommene Rechte und Mächte benachtheiligen könne. Die Rechtsgemeinschaft hat dafür zu sorgen, dass in dem Kampfe der Kräfte Licht und Schatten gleich vertheilt seien. Das thut aber die Rechtsgemeinschaft nicht und kann sie auch gar nicht thun; sie hat zu viel Privilegien, Besitzthümer, Rechtsvortheile, welche noch aus der Naturgemeinschaft herstammen, zu schützen und zu wahren. Das ist nun einmal so, daran kann vorläufig nichts geändert werden: so viel ist jedoch gewiss, die tausendfältig überwiegende Masse der Verkürzten, Benachtheiligten, Enterbten, lediglich auf sich selbst Gestellten wird sich nicht eher zufrieden geben, bis alle diese Privilegien getilgt, alle diese ererbten Vorzüge, Vortheile und Besitzesrechte abgeschafft und die Zustände einer auf der freiesten und gleichmässigsten Concurrenz der Kräfte beruhenden Rechtsgemeinschaft herbeigeführt sein werden. Dann erst wird der Kampf um's Recht, welcher nun schon seit Jahrtausenden tobt, beigelegt werden können. Gesetzlichkeit haben wir ja, aber keinen Frieden.

4. Die echtmenschliche Gemeinschaft beruht nicht allein auf Legalität, sondern auf Moralität. Der Erhaltungstrieb fordert die Gemeinschaft, die Gemeinschaft fordert das Recht, das Recht fordert die freie Concurrenz der Kräfte, das Alles aber bedeutet doch nur einen durch das Recht geordneten und civilisirten, aber immer doch noch recht harten und unerbittlichen Krieg Aller gegen Alle. Da kommt die Intelligenz und wohl auch der Trieb und sagt uns, dass der Mensch nicht allein Rechtssubject, sondern auch Bruder sei, dass die gesammte Menschheit gleichsam nur eine einzige grosse Familie bilde; zu dem Recht tritt die Liebe hinzu, und diese Liebe, welche das Recht und dieses Recht, welche die Liebe ist, nennen wir die Sittlichkeit.

Die Sittlichkeit ist nichts anderes und nichts weiter, als das durch Liebe bestimmte und geleitete Recht. Recht und Liebe sind nicht etwa zwei gesonderte Sphären der menschlichen Gesinnungs- und Handlungsweise — im Grunde sind beide Eins; man hat nur das Allernothwendigste zur Erhaltung des Ganzen und zum Schutze des Einzelnen in bestimmte Paragraphen gebracht und Recht genannt; — wenn man aber genauer zusieht, so wird man sagen müssen, was recht ist, das ist auch sittlich, was sittlich ist, das ist auch recht. Materiell sind Recht und Sittlichkeit völlig eins und dasselbe; formell unterscheiden sie sich nur wie das Gebot der Nothwendigkeit und das Gebot der Liebe.

Wenn wir das, was wir aus Liebe zu unserem Nächsten thun sollten, nur thun und soweit thun, wie es das Gesetz vorschreibt, so handeln wir dem Rechte gemäss; wenn wir, was recht ist, aus Liebe thun, so handeln wir der Sittlichkeit gemäss. Wer rechtlich handelt, der handelt auch sittlich, wer sittlich handelt, der handelt auch rechtlich. Allerdings kann durch die Sittlichkeit die Rechtssphäre erweitert, vervollkommnet, veredelt werden; allein mehr als ein Rechtthun wird auch durch die Sittlichkeit nicht erzielt. So hoch wir auch die sittlichen Anforderungen stellen und spannen mögen, schliesslich haben wir doch weiter nichts gethan, als unsere Pflicht und Schuldigkeit.

Recht und Sitte haben ihren Ursprung in dem Erhaltungstrieb. Die Intelligenz tritt hinzu und lässt erkennen, einmal, was zur Erhaltung des Ganzen und des Einzelnen aus purer Nothwendigkeit geschieht, das andere Mal, was zu gleichem Zwecke aus Liebe und Wohlwollen beigetragen wird. Das Gebot der Nothwendigkeit führt zum Recht, das Gebot der Liebe und des Wohlwollens führt zur Sittlichkeit. Von einem sogen. „kategorischen Imperativ“ oder von einem unbedingten Sittenbefehl unserer inneren Sittenpolizei, welcher alle Liebe und alle Neigung ablehnt, wohl gar Alles, was aus Liebe und Neigung geschieht, als der Sittlichkeit ermangelnd hinstellt, kann nirgends die Rede sein.

Aus dem Blauen heraus bestimmt sich kein Mensch und wird kein Mensch zum Handeln bestimmt. „Hunger und Liebe“ werden niemals aufhören als die gewaltigsten Weltmotoren den Willen zu bewegen und den Mechanismus der Rechts- und Sittenwelt in Schwung zu erhalten. Und offen gesagt, diese Welt des Hungers, der Liebe und der untugendhaften Menschen, welche ihren Freunden aus Neigung dienen, ist tausendmal besser, als jene Welt des reinen Pflichtgebots, welche die Liebe aus der Welt hinausweisen zu müssen geglaubt hat, damit nicht etwa durch ihre Ueberredungsgabe das Sittengebot des Willens stärker bewegt und beeinflusst werde, als durch sich selbst. Das Alles ist ja doch vergebliches Bemühen, weil die Natur stärker ist, als der kategorische Imperativ.

5. Mit diesen Entwicklungen wollten wir nicht nur auf die Entstehungsgeschichte von Recht und Sittlichkeit, Staat und Gesellschaft hingewiesen, sondern auch Grund und Quell aller der Wissenschaften, welche aus Recht und Sittlichkeit, Staat und Gesellschaft hervorgehen, aufgezeigt haben. Denn es kann doch auch auf diesem Gebiete nicht fehlen, dass die Intelligenz sich völlig freimache von dem, was sie mit Hülfe des Erhaltungstriebes schafft und wirkt und mit Fleiss, Ernst und Eifer zu betrachten anfange, was sie schafft und wirkt. Die Betrachtung aber führt zur wissenschaftlichen Darstellung des Betrachteten. Dem ersten Kreis der Wissenschaften, den Naturwissenschaften, stellt sich ein zweiter Kreis zur Seite, die ethischen Wissenschaften. Diese unterscheiden sich nicht nur materiell, sondern auch formell von einander. Die Naturwissenschaft findet immer einen fertigen, aber tief verschleierten und in Geheimniss versenkten Gegenstand vor; sie hat also bloss die Thatsachen zu eruiren, aufzuhellen, aus ihrem Zusammenhange heraus zu erklären, wissenschaftlich zu ordnen und zusammenzustellen. Der Gegenstand der ethischen Wissenschaften liegt zwar offenbar vor Augen, allein er ist jederzeit unfertig und in steter Entwicklung begriffen. Die ethische Wissenschaft hat darum nicht nur das, was ist, sondern auch das, was sein soll mit in Betracht zu ziehen, um die Wissenschaft nach dem Ideale des Besten, welches in einem jeden Menschen lebt und webt und mit dem Culturmenschen aufgewachsen und gross geworden ist, zu ergänzen und zu vervollständigen.

Wir haben bis dahin den Selbst- und Gattungserhaltungstrieb nach zwei verschiedenen Entwicklungszielen aufstreben und in zwei verschiedenen Wissenschaftssphären theoretischen Ausdruck gewinnen sehen. Die Cultur- und Naturwissenschaft einerseits und die ethischen Wissenschaften andrerseits geben Aufschluss über beide Entwicklungsziele.

6. Der Erhaltungstrieb auf seinem Entwicklungsgange bei einer gewissen Station angelangt, wird noch zu einer dritten Form des Geisteslebens den Anstoss geben, welche die beiden vorgenannten insofern noch überragt, als sie sich lediglich in der Sphäre des reinen Geistes bewegt, ohne an die materiellen Bestände und Thatsachen der Wirklichkeit unmittelbar anzuknüpfen. Die Intelligenz ist es wieder, welche, einmal erweckt, dem Erhaltungstriebe in allen Lagen beisteht und den Trieb in die mannigfaltigsten Gefühle umsetzen hilft. So wird nach und nach neben dem Rechts- und Liebesgefühle auch das Gefühl der Angst, der Scheu und der Abhängigkeit von und vor den unbekannten und geheimnissvollen Mächten und Kräften der Natur wachgerufen werden. Mit diesem Augenblick fängt der Mensch an religiös zu werden, indem er sich in eine gewisse Beziehung zu diesen Mächten und Kräften der Natur zu setzen und durch gewisse Veranstaltungen ihren Zorn abzuwenden, ihre Feindseligkeit zu versöhnen und sie zu seinen Gunsten umzustimmen sucht.

Auf diese Weise hat alle Religion und alles religiöse Leben der Menschen seinen Anfang genommen, hat sich aber mit dem Cultur- und Geistesfortschritt der Menschen, je nach Anlagen, Umgebung und Lebensbedingungen, überall

in einer jeden Familiengemeinschaft, unter einem jeden Volke und in jedem Lande auf besondere Weise fortentwickelt. Es giebt offenbar so viele Urreligionen, als es ursprünglich Menschengemeinschaften giebt, welche auf abgegrenzten Länderstrecken zusammen wohnten. Mit den Völkerwanderungen und Vereinigungen, mit der Unterwerfung des einen Volkes durch das andere haben auch die Religionen sich verschmolzen und sind aus vielen eine geworden.

Hinzu kommt dann später das religiöse Genie einzelner, ganz besonders geistbegnadeter Menschen, welche für ihre religiöse Geistesoffenbarung und ihre religiöse Gesetzgebung Millionen von Menschen zu gewinnen wussten und die Volksreligion von Grund aus reformirten und umgestalteten. Auf diese Weise haben sich nach und nach die unzähligen Naturreligionen zu den wenigen Geistesreligionen umgebildet, wie sie sich noch heutzutage auf Erden vorfinden und selbst die besten, edelsten und entwickeltsten Naturreligionen verzehrt und in sich aufgenommen haben.

Doch einen Stillstand giebt's auch auf dem Gebiete der Religion nicht. Das religiöse Ingenium hat und lässt keine Ruhe und giebt durch die mannigfaltigsten Sectenbildungen innerhalb jeder einzelnen Geistesreligion Veranlassung zu ewigen Kämpfen und Neubildungen. Wer da glaubt — und das glaubt jeder Gläubige — dass sich in der Religion das rein conservative und orthodoxe Element verkörpere, der ist in grossem Irrthum befangen.

7. In der Religion des Geistes sind alle Geistesrichtungen vertreten, gerade — wie in der Philosophie. Da giebt es auch nicht eine einzige philosophische Meinung und Anschauung der Dinge, welcher wir nicht auch in der religiösen Meinung und Anschauung, oft schon in den entlegensten Zeiten des Alterthums begegnen. Oftmals sind innerhalb der Secten einer einzigen Religion die Grundanschauungen der verschiedenen und vorzüglichsten Systeme der Philosophie vertreten; freilich, mit dem völlig diametralen

Unterschiede, dass, während diese Grundanschauungen der Religion auf die reinste Praxis hinauslaufen, dieselben in der Philosophie in reinster Theorie ihren Ausdruck suchen. Die Religion geht stets aus auf practische Bethätigung, die Philosophie nur auf theoretisches Wissen; in der Religion ist Alles Cultus, Frömmigkeit, Gottesbeziehung; in der Philosophie ist Alles Forschungstrieb, Wissbegierde, Wahrheitsstreben; in der Religion ist Alles Bekenntniss — in der Philosophie ist Alles Erkenntniss; die Religion schöpft allen Gehalt aus dem und bezieht all ihr Thun auf den Gegenstand ihrer Furcht und Verehrung — die Philosophie schöpft Alles aus sich selbst und bezieht Alles auf sich selbst. Die Philosophie ist das Wissen, das keinen andern Gegenstand hat, als seinen eigenen Wissensbestand; wohl ist die Philosophie auch das Wissen vom Gegenstande, aber nur als das Wissen von seinem Wissen.

Religion und Philosophie entstammen einem und demselben Weltgrunde, werden zusammen geboren als ein ineinander verwachsenes Zwillingspaar, und zwar ist die Philosophie derart mit der Religion verwachsen, dass sie sich aus der Umarmung derselben nur äusserst schwer loszuringen vermag.

Aber auch die Religion ist Philosophie. Freilich, so lange sie die Kinderschuhe noch nicht ausgezogen und noch dieses Angstproduct ist, als welches sie noch heute bei dem auf der untersten Stufe der Entwicklung befindlichen Naturmenschen sich kundgiebt, zeigen sich von jener Weltbetrachtung, welche wir Philosophie nennen, nur erst geringe Spuren. Dagegen giebt sich die Religion der Culturvölker als die reine Philosophie zu erkennen, jedoch als Philosophie in Form der Religion oder in Form der Beziehung auf den Weltgrund und alle die Mächte und Kräfte, welche diesem zu Gebote stehen und Erkenntniss, Verehrung und unbedingte Unterwerfung fordern.

8. Als solche wird die Religion auch schon zur Wissenschaft, Theologie genannt, zu einer geistlichen im Gegensatze zur geistigen Wissenschaft. Sie ist geistlich, sofern die Philosophie ihr Gehalt und Gestalt verleiht. Anfangs hat die Religion das Geistesleben der Menschen und Völker derart beherrscht, dass alles Wissen und alle Wissenschaftlichkeit von der Theologie absorbirt wurde und alle die Ströme aus den Quellen des Geistes in dieses weite Meer mündeten. Und diese Macht der Religion war so gewaltig undnachhaltig, dass, von einer einzigen Ausnahme abgesehen, alles Geistesleben durch alle Zeiten hindurch im Schoosse der Religion verblieb und, von ihr gelenkt und geleitet, niemals zur völligen und uneingeschränkten Selbstständigkeit sich aufraffen konnte.

Von einer einzigen Ausnahme abgesehen — und diese Ausnahme macht das griechische Volk und die griechische Religion. Der Grieche lebte mit seinen Göttern auf ganz anderem Fusse, als jedes andere Volk. Seine Götter standen ihm persönlich und menschlich nahe; er sah in ihnen mehr die theuren Anverwandten, als die übermenschlichen und überirdischen Mächte. Er verkehrte mit ihnen wie mit seines Gleichen; ihm waren seine Götter nur leiblich und geistig bevorzugte Menschen, Menschen mit menschlichen Schwächen und Gebrechen und dem unerbittlichen Geschicke jener blinden und geheimnissvollen Naturmacht unterworfen, gleich ihm selbst. Hinzu kam noch die unendliche Zersplitterung der griechischen Stämme und Völkerschaften, welche isolirt auf ihren Inseln und in streng geschiedenen Wohnsitzen hausten, Land und Volk, Haus und Herd dem Schutze und der Verehrung einer besonderen männlichen oder weiblichen Gottheit geweiht und gewidmet hatten.

Die griechische Religion hat es daher auch niemals zu einer wissenschaftlichen, vom philosophischen Geiste getragenen Zusammenfassung ihres Bestandes bringen können; die Griechen hatten keine Theologie, sondern höchstens eine

Mythologie, und diese hatte nicht die Theologen und Priester, sondern die Dichter zu ihrem Urheber. Der griechische Volksgeist war aus diesen Gründen von Ursprung an für die Wissenschaft freigestellt, die dann auch, zu allererst unter den Griechen mustergültig für alle Zeiten, zur schönsten Blüthe gedieh.

Die Wissenschaft der Griechen war die Philosophie, die freie, von allen störenden und ablenkenden Einflüssen freigehaltene Gedankenwissenschaft. Was bei andern Völkern die Religion, das war den Griechen die Philosophie, die Wissenschaft der Wissenschaften in dem Sinne, dass sie alle übrigen Wissenschaften in ihre Pflege nahm. So ist es von Anfang an in Griechenland gewesen und ist es auch geblieben bis an das Ende seiner Tage.

Die jüdische, christliche und muhamedanische Religion waren ebenso wenig wie alle übrigen Religionen geneigt und gewillt, das geistige Leben zur gleichmässigen Entwicklung nach allen Richtungen hin freizugeben und eine jede Wissenschaft selbstständig sich entwickeln zu lassen — am wenigsten die Philosophie. Alle drei Religionen haben die griechische Philosophie genau gekannt, eifrig gepflegt und benutzt, aber immer nur zur tieferen Begründung, besseren Gestaltung und eifrigeren Vertheidigung ihrer Religionsanschauungen. Am allerwenigsten aber war von jeher das durch seine bis in's Kleinste ausgebildete, der Bethätigung der Denkfreiheit überall unüberwindliche Schranken entgegensetzende Dogmatik sich hervorthuende Christenthum in der Lage, eine völlig unabhängige, rein auf sich selbst gestellte Philosophie aufkommen zu lassen, wenn es auch eben wegen dieser seiner rein spiritualistischen Dogmatik der Ausbildung des philosophischen Denkens als ganz besonders günstig sich erwies. Das Christenthum ist keine philosophische Religion, aber es ist die Religion der Philosophie. Es hat die Philosophie von Ursprung an in seinen Dienst genommen und hatte bereits, als die neuere Philosophie zum Leben erweckt worden war, eine philo-

sophische Gedankenarbeit hinter sich, welche an Tiefe, Gründlichkeit, erhabenem und erhebendem Gedankenreichthum der neueren Philosophie durchaus nicht nachstand, ja dieselbe vielfach übertraf.

Das Christenthum kann nicht leben ohne die Philosophie, aber eben deshalb hat es dieselbe niemals aus seinem Bannkreise entlassen können. Wie sehr die neuere Philosophie auch auf ihre Selbstständigkeit pocht, sie ist doch nichts anders und nichts weiter als christliche Philosophie. Losgelöst von ihrem Ursprunge, völlig voraussetzungslos, rein auf sich selbst gestellt, hat die neuere Philosophie doch immer wieder — einzelne Ausnahmen abgerechnet — ihre Richtung nach ihrem Ursprunge, dem Christenthum, genommen. Am merkwürdigsten und auffälligsten tritt diese Erscheinung zu Tage bei dem bedeutendsten, freidenkendsten und unabhängigsten aller zeitgenössischen Philosophen, Ed. v. Hartmann. Alle seine geistige und wissenschaftliche Entwicklung nimmt ihre Richtung seiner Religionsphilosophie entgegen, und diese Religionsphilosophie ist absolut nichts weiter als eine speculative christliche Dogmatik und Theologie.

9. So wären wir denn auf dem geradesten Wege und in ununterbrochenem, lückenlosen Entwicklungsgange vom Uratome bis zur Hartmann'schen Religionsphilosophie hingelangt, — eine Zusammenfassung von Dingen, die Manchem, der den Zusammenhang nicht kennt, wohl mehr als paradox, vielleicht geradezu als widersinnig erscheinen mag, und doch war die Anlage zu jener Entwicklung, welche durch alle Formen und Phasen der Körperlichkeit hindurch bis zur höchsten Spitze der Geisteskraft hinaufstrebt, bereits als Trieb im Atome vorhanden und strebte mit unwiderstehlicher Macht dem höchsten Ziele zu.

Dieses Ziel aber ist unfraglich nicht allein die Entwicklung und Entfaltung zu allem Sein selbst, sondern auch zu aller Erkenntniss desselben, wie sie uns in Wissen und Wissenschaft entgegentritt; ferner ist dieses Ziel nicht

allein das Wissen selbst, sondern auch das Wissen vom Wissen oder das zu Bewusstsein und Selbstbewusstsein gekommene Wissen, welches nicht nur vom Gegenstande, sondern auch von seinem Wissen weiss. Ein solches Wissen ist also ebenso gut Wissen vom Gegenstande, wie jedes andere Wissen auch; aber nicht als dieses Wissen vom Gegenstande selbst, sondern als das Wissen vom Wissen — als das Wissen, welches genau weiss, dass es weiss, was es weiss und warum es solches weiss, das sich selbst controlirende Wissen, das Wissen mit allen seinen Gründen und Ursachen, -- das Wissen in seiner Wahrheit und Nothwendigkeit.

10. Was ist das nun seiner ganzen Qualität nach für ein Wissen, dieses Wissen der Wahrheit und Nothwendigkeit? Es ist das Wissen, welches mit dem Sein völlig identisch ist. Gerade deshalb sind wir dem Entwicklungsgange des Atoms, welcher schliesslich beim höchsten Wissen endigt, mit Eifer und Sorgfalt gefolgt, um einen Jeden zu der Erkenntniss hinzuführen, dass zwischen diesem Sein und diesem Wissen gar kein Unterschied ist, und dass auch das auf seiner höchsten Entwicklungsstufe angelangte Wissen das Sein bedeute.

Wir haben gesehen, wie aus dem ursprünglichen Kraftatom sich ein Körperatom bildete, und wie diese Körperatome, um einen Mittelpunkt gravitirend, zur Körpereinheit sich zusammenschlossen; wie dann der Körper wieder dem Körper zustrebte und alle Körper, als wären es nur einzelne Atome, wiederum zur Körpereinheit zu gelangen suchten und vermöge dieses Bestrebens in ewiger Rund- und Kreisbewegung erhalten wurden. Wir haben gesehen, wie von dem Centralkörper sich wieder einzelne kleinere Körper loslösten, die von dem Mutterkörper gehalten und gezogen, um diesen sich drehen und von diesem Licht und Wärme empfangen. Wir haben gesehen, wie gerade diese Nachkommenschaft der Centralkörper dazu berufen ist, die Träger und Erzeuger alles höheren physischen, organischen und intellec-

tuellen Lebens und Wesens zu werden. Wir sind der Bildung eines solchen planetarischen Körpers, welcher in diesem Falle nur unsere Erde sein konnte — mit den andern Millionen und Milliarden ähnlicher Körper wird es sich wohl ganz ebenso verhalten — in allen seinen Entwicklungsstufen und -Formen gefolgt, bis das Molekül zum organischen Keime wurde und nunmehr daraus in unaufhaltsamer Weise alle die lebenden und bestehenden Organismen sich entwickeln mussten. Mit dem Organismus war nun auch der Intellect erwacht, welcher in dem Zweihänder geistige Qualitäten erlangte und bis zum höchsten Höhepunkte geistiger Kraft und geistigen Schaffens sich aufschwang.

Wir hatten als diesen Höhepunkt das von der Religion losgelöste Wissen und zwar das in seiner systematischen Form als Wissenschaft auftretende Wissen bezeichnet und als Höhepunkt des Wissens jenes Wissen des Wissens, Philosophie genannt. Wenn wir nun als den Höhepunkt der fortdauernden Entwicklung — die wissenschaftliche Entwicklung kennt keine Grenzen — die Religionsphilosophie Hartmann's hinstellten, so ist das keine rein willkürliche Annahme, selbst dann nicht, wenn man hundert andere, weit bedeutendere, epochemachende Werke aus allen Gattungen der Wissenschaft dagegen namhaft machen wollte. Wir wüssten absolut kein anderes Werk zu nennen, in welchem der Pulsschlag des Zeitgeistes und des Geistes der gesammten neueren Philosophie hörbarer und fühlbarer sich erkennen liesse, tieferen, klareren und characteristischeren Ausdruck gefunden hätte, wie in der Religionsphilosophie Hartmann's.

In Hartmann haben wir wieder einen jener philosophischen Universalgeister, polyhistorischen und polymathischen „Weltweisen", welcher das gesammte Wissen der Zeit für seine Zwecke zu verwenden und in seine philosophischen Anschauungen zu verflechten verstanden hat. Allein Hartmann ist ein durchaus moderner Geist und Character — der Antike steht er völlig fern und fremd gegenüber. Die

Antike war völlig im Sein, die Neuzeitlichkeit war völlig im Wissen aufgegangen. Für das Sein hat aber Hartmann keine Verständigung und Würdigung zu finden vermocht, während dasselbe doch heutzutage mit aller seiner überwältigenden Kraft und Wucht an die Pforten der Erkenntniss pocht und Einlass begehrt. Realismus — nicht zu verwechseln mit jenem krassen und schlammigen Naturalismus — ist die Losung. Hartmann aber ist ein Held des Wissens, ein Ritter des Geistes, jenes Geistes, welcher mit Cartesius in unsere Philosophie gekommen ist und im Theoretischen sowohl, wie im Practischen im Ich aufgeht. — Hartmann ist ein Ritter dieses Geistes und wahrscheinlicherweise der letzte dieser Ritter.

Genug, er ist ein Ritter und ein Held, und das Atom hat genug geleistet, wenn es schliesslich in solchen Geisteshelden sich verkörpert — und machen wir auch der Ichheit, der Wissensindividuation unserer modernen Philosophie ein Zugeständniss: Es war keine geringe und vollends keine vergebliche Arbeit des Atoms, schliesslich alle die Heroen der Religion, des Wissens und der Wissenschaft als Endzweck aller Entwicklung, welche durch alle Welten und Weltsysteme den Durchgangsweg nimmt, zum Leben zu erwecken. Sagen wir nicht, die Berge, ja die Welten kreisen und gebären eine Maus: wir sind vollberechtigt zu der Annahme, dass der Mensch den Endzweck der Schöpfung bilde — in ihm kommt die aus sich herausgegangene und im Allsein sich verkörpernde Allkraft wieder zu sich selbst, erlangt Welt- und Selbstbewusstsein, welches bleibet und bestehet, wenn Alles, was entstanden ist, auch wieder vergehet; das will sagen, sich wieder in seine Urbestandtheile auflöst, um von diesen aus den Entwicklungsgang immer wieder auf's Neue zu beginnen.

Was Staub ist, muss wieder zu Staub werden; allein dieser Weltstaub ist gar eigenthümlicher Art. — Als die allererste Verkörperung der Allkraft in ihrer Allwirksamkeit an jedem Punkte des Weltalls ist dieser Weltstaub das Ur-

element, aus welchem Welten und Weltsysteme, Stoffe und Formen, Mechanismen und Organismen, Körper und Geister in gradlinigem, ununterbrochenem und unverbrüchlichem Entwicklungsgange ohne Bei- und Mithülfe höherer Kräfte und Wesenheiten auf den allereinfachsten, rein mechanischen Wegen und Weisen hervorgehen.

Alle diese Wege und Weisen vermögen auf das klarste und unwidersprechlichste darzuthun, dass Stoffe und Kräfte, dass Mechanismus und Physis, dass Organ und Intellect alles Eins ist, Eins wie das Atom, aus welchem Alles hervorgegangen ist, und welches alle Qualität und Capacität als von der Allkraft empfangene Anlage in sich schloss. Die in dem Gegensatze und Widerspruche von Innerem und Aeusserem befangenen und gefangen gehaltenen Menschen vermochten solches nur nicht so auf den ersten Blick wahrzunehmen und zu erkennen. Allein es soll nunmehr gezeigt werden, dass jener Gegensatz des Innern und des Aeussern gar kein Gegensatz ist, sondern dass alle solche Gegensätze schliesslich in das Wohlgefallen der schönsten Formeneinheit sich auflösen.

Zweiter Abschnitt.

Einheit des Innern und des Aeussern.

Eintheilung.

Jedes Ding und jede Thatsache, mögen wir sie betrachten wie wir wollen, haben ihr Inneres und ihr Aeusseres. Was ist nun dieses Innere, was ist dieses Aeussere? Was dieses Aeussere ist, das wissen wir genau. Es ist dasjenige, was an Dingen und Thatsachen als Gestalt und Umriss, als Form und Farbe, als Verhalt und Verlauf, als Eigenschaft und Merkmal sofort bei jeder Betrachtung sich zu erkennen giebt. Das Innere dagegen ist als das Nichterscheinende und Nichtwahrnehmbare auch das Undefinirbare; allein es muss doch etwas vorhanden sein, was allem diesem Erscheinenden und Wahrnehmbaren zu Grunde liegt etwas, was darin und dahinter steckt und was als die Veranlassung betrachtet werden kann, weshalb es so und nicht anders ist und sich so und nicht anders verhält. Wir sehen die Dinge in ihrer unendlichen Verschiedenheit; wir sehen dasselbe Ding in unendlichen Metamorphosen, welche sein Entstehen und Vergehen und die verschiedenen Formen seines Bestehens bezeichnen. Wir sehen um uns, in uns, vor und hinter uns an den Dingen die mannigfaltigsten Veränderungen vorgehen und Erscheinungen zu Tage treten, bei welchen unbekannte, geheimnissvolle Mächte ihre Hand

im Spiele zu haben scheinen, und letzlich fragen wir uns bei einem jeden Dinge, dem grössten wie dem kleinsten, welcher Macht verdankt es sein Dasein und diese absonderliche und eigenthümliche Form und Beschaffenheit des Daseins.

Richten wir den Blick nun gar auf die wunderbaren Organismen, dann kennt das Erstaunen gar keine Grenzen mehr, welche Wohleinrichtung, welche Schönheit und Zweckmässigkeit, welche hundert- und tausendfache Verzweigung der Gefässe und Gefässsysteme der Nerven und Innervationsfasern, welch eine Pracht und Gebrauchtüchtigkeit der Sinne und Glieder, welche Trefflichkeit sämmtlicher Organe, die so gut eingerichtet sind und so wirksam ineinandergreifen, dass sie gleichzeitig zur Entstehung, Erhaltung, Entwicklung, Fortpflanzung, Production und Reproduction und zu allem dem ohne jegliche fremde Beihülfe sich als tauglich und zureichend erweisen. Und damit noch nicht genug; noch wunderbarer als diese Wunderthätigkeit ist die Fülle der Intelligenz und der Geisteskraft, welche in diesen Organismen schlummert. Alle diese Thatsachen weisen auf eine Innerlichkeit hin, welche der Aeusserlichkeit des Stoffes und der Form entgegengesetzt und diese zum Sein und Thun zu erwecken, anzuregen, zu bestimmen und hinzulenken scheint.

Für alle diese Innerlichkeit haben wir einen gemeinsamen Namen, welcher gleichzeitig den gemeinsamen Ursprung und die gemeinsame Geltung und Bedeutung bezeichnen will, nämlich: die Kraft. Einerlei, ob mechanische, physische, organische oder intellectuelle Kraft; denn wir haben gesehen, dass eine aus der andern hervorgeht und eine in die andere übergeht, dass alle Kraft nur Eine ist. Für alle diese Aeusserlichkeit haben wir gleichfalls einen gemeinsamen Namen, nämlich die Form, einerlei, ob diese als reine Gestaltung oder reine Erscheinung sich kundgiebt, auch die Erscheinung ist nur Gestaltung, wie die Gestaltung nur Erscheinung ist. Kraft und Form bezeichnen auf

ihren bestimmten und exacten Ausdruck gebracht, den Gegensatz des Innern und des Aeussern.

Aber bilden denn Kraft und Form einen Gegensatz? Wer hätte jemals beide als Gegensätzlichkeiten bezeichnen hören, Dinge, die einfache Verschiedenheiten auszudrücken und, als ganz anderen Sphären angehörend, gar nichts mit einander gemein zu haben scheinen. Da erinnern wir uns denn, dass sich ein drittes Mittel- und Bindeglied dazwischen schiebt und sofort ändert sich die Betrachtungsweise. Dieses Dritte und Mittlere aber ist der Stoff.

Kraft und Stoff sind Gegensätze, als solche sind sie von jeher in Naturwissenschaft und Philosophie betrachtet worden und ebenso Stoff und Form. Nun aber hat die Geschichte des Atoms, welche wir in der bisherigen Entwicklung zu geben versucht haben, unwiderruflich dargethan, dass Kraft und Stoff Eins und dasselbe seien; von Stoff und Form wird das nicht leicht Jemand bestreiten wollen und bestreiten können, denn was ist denn diese Form anders, als die eigenthümliche Lagerungs- und Gestaltungsweise der Atome und die Erscheinungsweise ihrer Verkörperung. Kraft und Stoff sind Eins, Stoff und Form sind auch Eins; wenn zwei Dinge einem dritten gleich sind, so sind sie unter einander selbst gleich. Die Gegensätze von Innerem und Aeusserem finden sich in die Form aufgelöst und sind in ihr völlig ausgeglichen und Eins geworden. Sie kommen als Gegensätze nicht weiter in Betracht, sondern nur noch in ihrer Einheit als Form.

Diese aber ist, dem bisherigen Entwicklungsgange folgend, dreifacher Art: 1. die mechanische (mathematische) Form, 2. die organische Form und 3. die Intellectualform oder jene geistige Idealform, in welche jene beiden erstgenannten Formen durch den Intellect umgebildet werden, jene Form der Form, welche erst in der Idee ihre Vollendung und Verwirklichung erfährt, jene ideale oder ästhetische Form. Mechanische, organische und ästhetische Form bilden nunmehr als das äusserlich

gewordene Innere den Gegenstand kurzer Betrachtung. Lange können und brauchen wir uns hierbei nicht aufzuhalten, weil aus dem Vorhergehenden Entstehung und Entwicklung dieser Formen bereits angedeutet ist, weil die Sache nur zum kleinsten Theil in unser Fach schlägt und weil der Weg, den wir noch zurückzulegen haben, zu weit ist und wir uns nirgends lange aufhalten dürfen.

Erstes Kapitel.

Die mechanisch-mathematische Form.

1. Aeusseres und Inneres sind Eins. Eins wird darum vom Andern Zeugniss ablegen können. Wollen wir das Aeussere verstehen, müssen wir auf das Innere blicken, soll sich uns das Innere enthüllen, brauchen wir uns nur das Aeussere genau anzuschauen. Bisher war unser Blick lediglich auf das Innere gerichtet, dem wir in allen seinen Aeusserungen gefolgt sind. Um nun aber durch die Betrachtung dieser Aeusserlichkeiten nicht völlig abgelenkt zu werden, um den Sinn durch dieselben nicht völlig gefangen nehmen zu lassen, um den Zusammenhang mit der Innerlichkeit nicht zu verlieren und um die Wahnvorstellung zu zerstören, als hätten wir es mit zwei streng geschiedenen, völlig unvereinbaren, dualistischen Principien zu thun, um überhaupt der monistischen Betrachtungsweise, welche auf die Einheit des Innern und des Aeussern hinausläuft, die Arbeit zu erleichtern: müssen wir denselben Weg wieder rückwärts machen; das soll die Probe sein auf die Rechnung, — stammt alles Aeussere aus dem Innern, so wird auch alles Aeussere wieder auf das Innere zurückgeführt werden können.

Erst in der Form gewinnt die Kraft wahre und volle Verwirklichung und Wirklichkeit. Der Stoff allein und im Allgemeinen kann noch nicht als die vollendete Kraftäusserung angesehen werden, weil ihm noch alle Bestimmtheit fehlt. Eine Aeusserung ohne Bestimmtheit aber ist noch keine Aeusserung; erst die Form verleihet der Kraftäusserung ihre Bestimmtheit, welche sie als solche Kraftäusserung erkennen lässt. Nun könnte es ja für diese einerlei sein, ob

sie in bestimmter oder unbestimmter Weise Verwirklichung findet; allein es kann überhaupt von einer vollen Verwirklichung der Kraftäusserung so lange nicht die Rede sein, als noch nicht alle Formen der Wirklichkeit zur Thatsache geworden sind. Erst in diesen Formen gewinnt die Kraft Wirklichkeit.

Die erste dieser Formen aber ist die mechanisch-mathematische; sie ist der Ausdruck der mechanisch-physischen Kräfte. Wir nennen die erste und ursprünglichste aller Atomkräfte die mechanisch-physische Kraft, weil in ganz unmittelbarer Weise die mechanische sich als physische und die physische als rein mechanische sich erweist; wie denn eine jede Wirkungsweise der Kraft als eine mechanische sich kundgiebt und auch eine jede Erklärung dieser Wirkungsweise diesem Mechanismus folgen muss. Was man nicht auf mechanische Weise erklären kann, — dieses Wort kann nicht oft genug wiederholt werden — das ist überhaupt nicht erklärt.

Selbstverständlich ist die Voraussetzung aller Naturerklärung die Allkraft, welche in ihrer Allwirksamkeit das Atom mit dem Vermögen, Alles zu werden, ausgestattet hat. Das Atom ist nicht das Noch-nicht-seiende — als solches wäre es das reine Nichts, — sondern das Noch-Nichtsseiende, welches als die erste und einzige Offenbarung und Verwirklichung der Allkraft alle Wirklichkeit einschliesst und zu aller Wirklichkeit sich zu entwickeln vermag. Und dazu bedarf es nicht der Mitwirkung und gelegentlichen Beihülfe irgend einer von aussen stossenden Kraft oder Macht; die Allkraft wäre nicht die Allkraft, wenn sie ihr Werk nur halb verrichtet und stets an demselben wieder zu flicken und nachzubessern hätte. Mit dem ersten Atom ist ihr Werk bereits vollendet; mehr kann sie nicht leisten und braucht auch nicht mehr zu leisten. Sie hat damit ihre Wirksamkeit ohne jeglichen Rückhalt und Rückstand bethätigt, sowohl für die Unendlichkeit der Räume, als auch für die Ewigkeit der Zeiten. Alles Entstehen, Bestehen und Vergehen des Allseins und Alleins ist gleichzeitig damit gesetzt; es bedurfte nur des allereinfachsten, rein mechanischen, im Körperatom liegenden Formbestrebens und die Welt mit Allem, was sie füllet, war da.

2. Die erste und ursprünglichste war offenbar die Form der Kugel. Die allereinfachste Kraftbethätigung, die Kraft der Vereinigung, musste dahin führen, dass die Atome einen kugelförmigen Körper zu bilden trachteten. Es ist das jene Kraft der Vereinigung und Formbildung, jenes Bestreben der Atome, stets den engsten Zusammenhang zu erlangen und in demselben zu verharren, wie wir im Kleinen solche Kraft und solches Betreben an jedem Wassertropfen und an jedem Quecksilberkügelchen beobachten können. Indem ein jedes Atom mit allen übrigen die engste Vereinigung anstrebt, gewinnt sein Einheitsstreben eine centrale Richtung, es sucht, soweit es die davorlagernden Atome gestatten, dem Mittelpunkte möglichst nahe zu kommen; so von allen Seiten gleichmässig und gleichförmig herzuströmend, entsteht die Kugelgestalt. Das ist der Monismus des Atoms.

Dieses Formbildungsstreben des Atoms ist nicht so zu fassen, als ob es eine besondere, dem Atom innewohnende Kraft neben anderen Kräften bezeichne — es ist vielmehr die Atomkraft und das Kraftatom selbst, welches in die Form sich umsetzt und durch die Form ausgelöst wird. Wir brauchen ja nur rückwärts zu gehen und zu schauen, wie die Kraft mittels des Stoffes zur Form geworden ist, um zur klaren Erkenntniss der Einheit aller dieser Erscheinungen zu gelangen. Erst in der Form wird die Kraft zum Stoffe, wird erkennbar und fassbar. Will die Kraft sich offenbaren, in die Erscheinung treten, sich äussern — und äussern muss sie sich, sonst wäre sie eben nicht die Kraft — so kann sie das nur, indem sie sich eine Form giebt. Die Kraft äussert sich, heisst: sie wird Form. Die erste, nächste und primitivste aller Formen ist die Kugelform oder jene Form, welche mit der ersten Kraftäusserung, dem

Einheitsstreben aller sporadischen Wirkungsweise der Kraft einerlei ist.

Das ist es ja, was wir so oft und so nachdrücklich hervorgehoben haben und auch an dieser Stelle wiederholen müssen: Die Allkraft ist die Allwirksamkeit, das bedeutet nichts anderes, als die punctuelle, atomistische Wirksamkeit. Sie wäre nicht die Allkraft, wenn sie nicht an jedem Punkte des All gleich kräftig und gleich wirksam wäre. Das Atom ist die Verwirklichung der Allkraft, nicht nur materiell, sondern auch formell. Das Atom — ein jedes Atom enthält nicht nur das Gesammtvermögen der Allkraft als Atomkraft an und für sich, sondern auch für das gesammte All; es strebt mit allen andern sich zu vereinigen, und dieses Vereinigungsstreben ist das Formstreben, und dieses Formstreben ist das Streben nach der Kugelgestalt. Alle Atome streben in gerader Linie einem Mittelpunkte zu und müssen schliesslich dahin kommen, dass alle Atome an der Oberfläche dieses einheitlichen Complexes von irgend einem Punkte im Raume gleich weit entfernt sind. Die Kugelform ist die Urform und Grundform aller anderen Formationen und ist bedingt durch das universelle Einheitsstreben der Atomkräfte.

Eine andere Frage wird die sein, ob das Atom trotz seines Einheits- und Formstrebens die Fähigkeit zur Formbildung besitze, ob es in dieser seiner ursprünglichen Qualität und Dignität nicht ewig beim Streben hätte bleiben müssen, ohne das Ziel des Strebens jemals zu erreichen? Wir können uns das Körper- und Elementaratom — um von reinen Kraftatomen gar nicht zu reden — nicht anders als gasartig denken. Nun haben aber die Gase vermöge ihres Aggregatzustandes wenig Neigung zur Körperbildung.

Dass die Gase, wie vielfach angenommen wird, nur repulsive und expansive Kräfte zeigen sollten, ist völlig unbegründet. In der Natur giebt's keine Repulsion; die Stoffe sind zu nahe verwandt, als dass sie einander abstossen sollten, überhaupt ist eine Kraft der Repulsion ein Unding, ein Widerspruch in sich selbst, — die Naturkraft strebt nach Einheit, Alles wird von Allem angezogen, aber nicht abgestossen. Freilich giebt's in jedem Aggregatzustande sehr viele Abstufungen, die allermeisten jedoch bei den gasartigen Körpern. Niemals werden aber auch die Moleküle dieser sich weiter von einander entfernen, als die Natur ihres jeweiligen Aggregatzustandes zulässt, niemals wird auch trotz ihrer allergrössten Feinheit und Verflüchtigung die gegenseitige Berührung und Beziehung der Moleküle aufgehoben werden können. Die gasförmigen Körper sind aber trotz ihres Formstrebens zur Formbildung ungeeignet, weil sie in sich selbst formlos sind, in sich selbst nicht die Formfestigkeit besitzen, daraus feste Formen hervorgehen können. Zunächst muss ihr Aggregatzustand jene Aenderung erfahren, welche die Fähigkeit der Formbildung in sich schliesst. Dies geschieht, wie wir bereits angedeutet haben, durch die Umwandlung der mechanischen Kraft in die physicalische.

3. Diese rein mechanische Kraft des Atoms, welche für sich allein zur vollen und festen Formbildung noch nicht befähigt war, hat nichtsdestoweniger zu der schönsten, erhabensten und herrlichsten Formbildung den Hauptanstoss gegeben; wir meinen die Himmelsveste mit allen ihren Heeren, jene Weltkörper, welche in ewig ruhigem und stetigem Kreislaufe einer um den andern sich drehen, einer von dem andern gehalten und getragen, ihren Ursprung, ihre Gestalt, ihre Bewegung jener mechanischen Kraft des Atoms verdanken. Aber auch der Weltkörper bedarf zu seiner vollendeten Gestaltung jener physicalischen Kraft, in welche die mechanische unmittelbar sich umsetzt. Wir wissen ja, wie durch ungeheuren atmosphärischen Druck auf den Mittelpunkt jene Gluthwärme erzeugt wird, welche die Masse zum Schmelzen bringt, wodurch sie als Flüssigkeit der Kugelgestalt zu vollem Ausdruck verhilft und als Gluthfluss ihre Form mit dem Lichtgewande umkleidet.

Die ganze Mannigfaltigkeit der Form vermag jedoch auch der flüssige Gemeinzustand noch nicht in sich hervorzubringen und aus sich hervorgehen zu lassen; allein vermöge Licht und Wärme hat er alle die Vorbedingungen und Vorbereitungen getroffen, um auf jenen, dem Central- und Mutterkörper entstammten planetarischen Körpern allen nur möglichen und denkbaren Formen zur Entstehung zu verhelfen.

Im Centralkörper waren, wie gesagt, die Vorbedingungen und Vorbereitungen hierzu bereits getroffen. Durch die Gluthwärme waren neben den mechanischen und physicalischen auch alle die chemischen Kräfte rege geworden und hatten sich alle die Elementarstoffe gebildet, welche, nachdem sie in den planetarischen Körpern zu erkalten anfingen, zu allen möglichen Formationen sich in sich selbst dirimirten.

Diese Formdiremtion bildet auch das Hauptkennzeichen der Aggregatzustände. Bei den gasartigen Körpern tritt dieselbe noch gar nicht hervor. Nicht deswegen, weil die Gase in ihren kleinsten Theilen nur expansiv und repulsiv aus sich heraus und über sich hinausstreben, sondern nur, weil sie im Kleinen nicht dieselbe Formbildung anzustreben scheinen, wie im Grossen und darum überhaupt zur Einzelformbildung gar keine Neigung und Fähigkeit besitzen. Das ist mit den flüssigen Körpern schon ganz anders; diese zeigen schon eine Formdiremtion in sich selbst, ein Formbestreben, welches im Kleinen das Formbestreben im Grossen nachzuahmen und nachzubilden sucht. Diese Formdiremtion kann nur auf die Kugelgestalt hinstreben, wie die Tropfenbildung darthut, weil die kleinsten Theile der Flüssigkeiten noch völlig frei und ungehindert dem Einheits- und Formbildungsbestreben zu folgen vermögen. Diese Tropfenbildung im Kleinen bedeutet und bezeichnet durchaus nichts weiter und nichts Geringeres als die Weltkörperbildung im Grossen. Bedeutet doch dieser Weltkörper im Weltall auch nicht mehr und nicht weniger als ein Tropfen im Meere.

4. Erst mit Erkaltung und Verhärtung der vorgebildeten und vorbereiteten Stoffe auf den planetarischen Körpern erwachte und offenbarte sich das gesammte Formvermögen des Atoms in der mannichfachsten und vielgestaltigsten Formdiremtion; und diese Formbildung nahm ganz und gar denselben Verlauf und erfolgte ganz und gar nach denselben Gesetzen, wie die Tropfenbildung im Grossen, im unendlichen Weltraume, und im Kleinen, bei jeder Flüssigkeit. Diese Formbildung der sich verhärtenden Elementarstoffe nennen wir die Krystallisation.

Die Krystallisation ist Kugelbildung, wie jede andere elementare Formbildung auch. Es ist nur keine Kugelbildung gasförmiger und flüssiger, sondern sich verhärtender Elementarstoffe. Das will bedeuten: es ist keine Formbildung mit verschiebbaren, zusammenhangslosen, dem Bildungstriebe ungehindert folgenden Molekülen, sondern es ist eine Formbildung mit Molekülen, die bereits in sich selbst Form und Festigkeit gewonnen, in sich selbst bereits die Formdiremtion vollzogen und Kugelgestalt angenommen hatten. Die Formbildung sollte sich nicht erst noch vollziehen und mit ihrer Fertigstellung erst als das, was sie ist, sich zeigen, sondern sie hatte sich schon in den kleinsten Theilen vollzogen, und die weitere Fortbildung der Form war nicht mehr eine Fortbildung mit rein elementaren Stoffen, sondern mit rein elementaren Formen, nämlich mit Kugelformen. Die Krystallisation ist durchaus nichts weiter, als die mit Kugelformen sich bildende Kugelform.

Dass auch in der Krystallisation die Formbildung nichts anderes und nichts weiter angestrebt hat als die Kugelgestalt, wird mit dem ersten Blick erkennbar. Aus allen seinen Ecken, Kanten und Flächen tritt uns das Bestreben und Verlangen des Krystalls nach der Kugelform entgegen. Wir reden nicht von dem Umstande, wie aus einer Kugel durch einfachen Schliff eine jede Krystallform mit grösster Leichtigkeit herzustellen sei. Die Natur ist keine Kunst-

schleiferei. Alle Secundärkräfte wirken von Innen nach Aussen; alle Secundärformen haben sich demgemäss von Innen nach Aussen gebildet. Man darf sich jedoch von dieser Thatsache nicht täuschen lassen. Die Urkraft hatte zur Bildung der Urform den umgekehrten Weg eingeschlagen; erst als die mechanische Kraft in die physische sich umgesetzt hatte, begann die Innenwirkung ihre nimmer ruhende, in reichsten und vielartigsten Formbildungen sich offenbarende Thätigkeit zu entfalten.

Der Krystall ist eine Kugel — und das bedeutet durchaus keinen Widerspruch — deren Begrenzungsformen Flächen bilden, die in Ecken und Kanten sich begegnen. Am entschiedensten und kenntlichsten tritt die Kugelgestalt am Octaëder (Achtflächner) des Magneteisens, des Allauns, des Flussspats und noch weit augenfälliger am Ikositätraëder (Vierundzwanzigflächner) des Granats, sowie an einer sehr grossen Anzahl Mineralien mit regelmässigen Krystallbildungen hervor. Man hat ja nur nöthig, sich die Flächen und Kanten bogenförmig ergänzt und erfüllt zu denken und die Kugel ist fertig; zudem sind ja, ein jedes dieser Formelemente des Krystalls für sich betrachtet, alle entsprechenden Punkte der Ecken, Kanten und Flächen vom Mittelpunkte gleich weit entfernt, und es lässt sich durch alle diese hindurch eine Kugel legen. Das Axensystem der Krystalle darf uns nicht irre führen; denn das will nichts anders bedeuten und besagen, als das dimensionale Verhalten der Axen zur Krystallform. Alles Formstreben des Atoms selbst im Krystall geht nur auf die Kugelgestalt aus.

5. Die Krystallisation ist eine Formbildung, welche nicht unmittelbar aus dem Urstoff, sondern aus der Urform hervorgeht. Die Urform ist die Kugelform oder die Form, welche unmittelbar mit dem Formstreben der Stoffe Eins ist. Die Formdiremtion, welche sich vollzieht, indem ein Stoffaggregat in ein anderes, besonders aber aus der Flüssigkeit

in die Festigkeit übergeht, ist bei der Krystallbildung massgebend.

Die Formdiremtion der Flüssigkeit war die Tropfenbildung. Der Krystall ist eine Formbildung aus sich verhärtenden Tropfen.

Weshalb die Krystallisation je nach der Verschiedenheit der Minerale so unendlich verschieden ist, das hat die Mineralogie und Krystallographie zu erklären. Möglicherweise hängt die Form der Krystalle von der Molekülarbeschaffenheit, möglicherweise auch von der Dichtigkeit der Stoffe ab — möglich auch, dass beides zusammenwirken muss, um die Kugeltropfen zu bilden, woraus, nach völliger Verhärtung, der Krystall hervorgeht.

Kein Krystall, so lehrt die Krystallographie, hat weniger als 4 Ecken und 6 Kanten. Ganz recht! Denn der Tetraëder ist die elementare Krystallform mit elementarem Formstreben, welches, wie nicht anders möglich, auf die Kugelform hinausläuft. Denken wir uns zwei Kugeln im Zustande eintretender Verhärtung — ob die denkbar kleinsten oder denkbar grössten ist einerlei — welche den engsten Zusammenhang und innigste Vereinigung suchen, so bilden sie nicht wieder eine Kugel oder eine kugelähnliche Gestalt, weil sie sich zunächst nur an zwei zusammenfallenden Punkten ihrer Oberfläche berühren; was später aus ihnen wird, hängt von dem Grade ihrer Dichtigkeit und Festigkeit ab. Wenn drei Kugeln einander begegnen und Vereinigung suchen, so verhält es sich hiermit noch ganz ebenso; sie verschmelzen höchstens zu einer einem gleichseitigen Dreieck ähnlichen Figur. Mit der vierten Kugel, welche zu den dreien hinzukommt, nimmt die Sache sofort eine ganz andere Wendung. Indem die vierte mit den dreien engste und innigste Vereinigung sucht, nimmt sie Stellung in ihrem Mittelpunkte, und damit ist der Tetraëder fertig. Damit ist aber auch der Weg zur Krystallbildung und demgemäss zur Krystallographie vorgezeichnet.

Ueberhaupt jede vier Kugeln, welche in sich das Bestreben tragen, einen Körper zu bilden, müssen zu einem Tetraëder werden; kommt eine fünfte hinzu, welche im Mittelpunkte einer der vier Flächen des Tetraëder sich ansetzt — denn alle Körperbildung der Atome strebt dem Mittelpunkte zu — so haben wir die Vollgestalt des triangulären Sechsflächners. Suchen gleichzeitig sechs Kugeln solch innige Gemeinschaft, so entsteht damit, sofern eine jede nach dem Mittelpunkte gravitirt, ganz unfehlbar der reguläre Oktaëder. Acht Kugeln können sowohl quadratisch als rhombisch krystallisiren. Sucht eine jede Kugel, unabhängig von jeder anderen, für sich ihren Platz im Ganzen des Körpers, so entstehen offenbar rhombische, sucht die Kugel jedoch gleichzeitig Verbindung mit der nächstliegenden zweiten, so entstehen quadratische Begrenzungsflächen. Im ersten Falle entsteht der rhombische, im zweiten Falle der quadratische Hexaëder oder der Würfel.

Wir haben an dieser Stelle ja nicht nöthig, alle Krystallformen abzuleiten; das dürfen wir getrost dem mathematisch-chemischen Einblick und Tiefblick des Naturforschers überlassen, wir haben hier nur darthun wollen, dass die Gesetze der Kraftäusserung zu Stoff- und Formbildung überall dieselben sind, überall auch Kraft und Form und Stoff als eine Dieselbigkeit sich kundgiebt; wir haben nur dieser Gleichmässigkeit und Dieselbigkeit logischen Ausdruck und constructive Anschaulichkeit geben wollen.

6. Vergegenwärtigen wir uns nochmals in kurzen Worten den gesammten Sachverhalt. Die Allkraft muss allwirksam sein, ihre Allwirksamkeit ist das Atom. Allwirksamkeit der Allkraft bedeutet punktuelle Wirksamkeit, Wirksamkeit an jedem Punkte des Daseins. Die Allkraft ist nur Allkraft, nämlich das Allvermögen, wenn sie an jedem Punkte in ihrer Vollkraft sich zeigt, am Allerkleinsten offenbart, was sie im Allergrössten enthält. Als Atom ist die Allkraft erst das Allvermögen, welches noch nichts ist, aber

Alles werden kann. Das Atom ist noch der reine Kraftpunkt, der wohl einen Ort hat, aber keinen Raum einnimmt; es hat nur erst Resistenz, aber noch keine Consistenz. Alle Kraft des Atoms, vermöge welcher es Alles zu werden im Stande ist, ist die Kraft der Vereinigung, der Vereinigung von Atomen, welche nicht spröde Stoffe, sondern lebendige Kräfte bezeichnen und mit jeder neueren Vereinigung eine neue Schöpfung und Hervorbringung erzeugen und erzielen. Atom vereinigt sich mit Atom, seine Resistenz wird zur Consistenz und das Kraftatom wird zum Körperatom. So geht nun die Körperbildung immer weiter. Die Atome suchen engste und innigste Vereinigung, indem sie gleichmässig nach einem Centrum gravitiren und auf diese Weise nicht nur alle Weltkörper bilden, sondern auch zu allen Bewegungen der Weltkörper den Anstoss geben; denn diese Bewegung ist absolut weiter nichts, als Vereinigungsstreben. Die mechanische Kraft der Schwere setzt sich um in die physicalische der Wärme und diese physicalische erweckt wieder die chemische, um die Körperatome zu vieltausendfältigen Verbindungen und Beziehungen zu sollicitiren. Aus dem Stoff entstehen die Stoffe und von diesen Stoffen hat ein jeder seine urthümliche und eigenthümliche Form, welche, sobald wir auf ihren Ursprung zurückgehen, mit dem Stoffe Eins ist. Die Form ist nur die in die Erscheinung tretende auf eigenthümliche Weise in sich selbst sich sondernde und in ihrer Sonderung sich festigende Kraft. So verhält es sich mit der chemisch-physicalischen, so wird es sich auch mit der organischen Form verhalten.

Zweites Kapitel.

Organische Form.

A. In der Pflanzenwelt.

1. Die Allkraft ist Allvermögen und ihr Allvermögen ist das Atom. Alles Vermögen des Atoms als solches hat sich bisher nur gezeigt in seinem Vereinigungs- und Körperbildungsstreben. Was es vermöge dieses Strebens geworden ist, das darf nicht ihm, das muss der Allkraft zugeschrieben werden, das ist der von der Allkraft dem Atom verliehene Besitz, welchen dasselbe bei Zeit und Gelegenheit zurückzuzahlen hat. Das Atom ist nur mit der Fähigkeit ausgestattet, diesen Besitz zu realisiren und als die Creatur dieser Allkraft mit der Realisation des Besitzes der Allkraft, mit der Bezahlung seiner Schuld, wieder zur Allkraft zurückzukehren.

Mit dieser Wanderung und Wandlung des Atoms wird der Kreislauf der Dinge bezeichnet, welcher von der Allkraft ausgehet und wieder zur Allkraft zurückkehret. Wie alle Erfahrungen und Untersuchungen der philosophischen und exacten Wissenschaften vermuthen lassen, besitzt das Atom nur dieses eine Vereinigungs- und Körperbildungsstreben und Vermögen. Was die Natur mit einem Mittel bewirken kann, dazu wird sie sicher nicht zwei anwenden; auch liegt es im Wesen der Allkraft, mit den kleinsten Mitteln die grössten und höchsten Zwecke und mit einem Mittel womöglich alle ihre Zwecke zu erreichen.

Es darf nicht angenommen werden, dass die Natur zur Bildung der organischen Form andere Mittel gebrauchen

sollte, als die bekannten und genannten zur Bildung der mechanisch-mathematischen Form in Anwendung gebrachten. Es sind dieselben Bildungsgesetze, welche in allen Reichen und Bereichen der Natur gleichmässig und gleichwerthig sich wirksam erweisen und hier zur mechanischen, dort zur organischen Form führen. Es wird jederzeit auf die qualitative Beschaffenheit, auf das Vermögen des Atoms oder Moleküls ankommen, um zu dieser oder jener Form Neigung und Befähigung empfinden und erlangen, diese oder jene Gestalt annehmen zu können. Im Atom ist das Allvermögen der Natur angelegt; es wartet nur Zeit und Gelegenheit ab, um dasselbe in allen seinen Werthungen und Prägungen zu realisiren. Hat einmal das Atom oder Molekül die Werthung des Protorganismus erlangt, dann wird auch die Prägung nicht auf sich warten lassen. Dieselben zahllosen Compositionen und Combinationen der Atome und Moleküle werden, wie in der anorganischen, also auch in der organischen Welt zur Bildung aller nur möglichen und denkbaren organischen Formen sich finden und verbinden.

Es ist möglich, ja wahrscheinlich, dass bei der Bildung der Protisten, der Protozoën, der Moneren und Protorganismen, oder wie man jene Urorganismen auch sonst noch heissen mag, noch ganz jene Bildungstriebe und Bildungsgesetze obwalteten, welche auch zur Bildung der anorganischen Formen führten, nämlich Centralisation, chemische Verschmelzung und Krystallisation; der erste Bildungstrieb bezeichnet die einfache Kugelbildung und Lagerung der Atome, der zweite die Bildung der Kugel durch Kugeln. Wir meinen, es könne den Naturforschern nicht schwer fallen, dieses Bildungsgesetz am sogenannten Protoplasma, sowie an der Zellenlagerung nachzuweisen.

2. Wenn von organischer Form geredet wird, so ist nicht eine solche Formation, sondern es sind jene Formen gemeint, welche den fertigen und lebendigen, aus den Urformen der organischen Materie sich hervorbildenden Or-

ganismus umkleiden. Diese organische Form unterscheidet sich von der anorganischen darin, dass sie nicht mehr von der Eigenthümlichkeit der äusseren Lagerung, sondern von dem Gange der inneren Entwicklung abhängt. Diese Entwicklung ist vielleicht auch nur Lagerung, Ansetzung, Verbindung und Verschmelzung der Stoffe, wie bei der Bildung der anorganischen, mechanisch-mathematischen Form; allein diese erfolgt nicht mehr von Aussen heran, sondern von Innen heraus. Der von Aussen aufgenommene Stoff muss durch die inneren Organe erst aufgelöst, zersetzt, belebt, allen Körpertheilen zugeführt und das Empfangene assimilirt werden, bevor der Stoff fähig wird, sich der organischen Form anzufügen. So viel ist gewiss, dass diese gesammte Assimilationsthätigkeit des Organismus nach jenen bekannten und bezeichneten, mechanisch-chemisch-physicalischen Gesetzen sich vollzieht, nach welchen auch die Bildung und Gestaltung der anorganischen Stoffe erfolgte, nur mit dem Unterschiede, dass jetzt erst das Atom seine organischen Kräfte hervorkehrt und sein organisches Vermögen zu realisiren trachtet.

Nie darf vergessen werden, was wir in diesem Atome besitzen; nie darf vergessen werden, dass im Atome das Gesammtvermögen der Allkraft, aber erst als Vermögen aufbewahrt ist; nie darf vergessen werden, dass in dem Atom Kraft, Stoff, Form, Leben, Intelligenz — alle Güter und Gaben der Welt eingesenkt liegen und nur des Augenblicks harren, welcher sie zum Bestehen und Leben erweckt. Im Atom ist Leben, unvergängliches, unsterbliches Leben. Der Bestand seiner Lebewesen kann durch die Aufhebung aller die Lebensthätigkeit bezweckenden Beziehungen der Atome unter einander unterbrochen, zerstört, zum Stillstande und zur Auflösung gezwungen werden — sein eignes Leben aber nicht; dieses Leben hat das Atom als seinen schönsten und höchsten Besitz von der Allkraft empfangen, welche das Atom zum Leben erweckt und in's Leben gerufen hat. Das Leben bedeutet im Atom nur die Fähigkeit, Lebensthätigkeit zu erwecken und zu entfalten und diese Lebensthätigkeit ist durchaus nichts mehr und nichts anderes, als die organische Thätigkeit. Die organische Thätigkeit aber bedeutet und bezweckt die Hervorbringung eines vollendeten, einheitlichen Organismus mittels jener, den Stoffwechsel bewirkenden Organe.

3. Was ist ein Organ? Diese Frage fällt nicht zusammen mit jener andern, auf deren richtige Beantwortung es uns ganz besonders ankommt: Was ist Organ? Ein Organ bedeutet in der Naturwissenschaft einen zu bestimmten Verrichtungen dienenden und hierzu nach Stoff und Form zweckmässig vorbereiteten und eingerichteten Theil des thierischen und pflanzlichen Organismus. Der Physiologe hat von der einfachen Zelle und ihren Bestandtheilen noch einen weiten Weg und eine ganze Anzahl Vorstufen zu beschreiten, bis er zum Organ hingelangt und dann unterscheidet er wohl zwischen Organen der Bildung und Erhaltung, der Bewegung, der Empfindung und aller der Verrichtungen, zu welchen der Organismus befähigt und berufen ist. Alle diese Unterscheidungen sind richtig und wichtig auch zum Zwecke der organischen Formbestimmung und Formerklärung; allein sie lassen noch allzuwenig, worauf es hier doch ganz besonders ankommt, die Einheit von Kraft, Stoff und Form durchblicken.

Alle diese Unterscheidungen werden aber auch zweifelhaft, wenn wir erstlich die niedern und niedrigsten Organismen betrachten, deren einziges Organ eine organische Zelle ist, welche zumeist ihren ganzen Bestand ausmacht und alle organischen Verrichtungen versehen muss; wenn wir ferner die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Organismus betrachten — sowohl im Allgemeinen als auch im Einzelnen, sowohl des Organismus in seinem jetztzeitlichen Bestande, als auch des Organismus in seinem urzeitlichen Bildungsverlaufe; wenn wir endlich in Betracht ziehen, wie an dem lebenden und bestehenden Organismus ein jeder Theil, eine jede Zelle, ein jedes Molekül organische

Verrichtungen vollbringen muss. — Alles dieses in Betracht gezogen, wird die vorhin gestellte Frage nicht mehr lauten dürfen, was ist ein Organ? sondern, was ist Organ? — und die Antwort wird unbedingt lauten müssen: Alles, ausnahmslos Alles ist Organ am Organismus, und Alles muss darum auch gleichmässig mitwirken, die organische Form zweckentsprechend ausgestalten zu helfen.

Gelegentlich dieser Zurückführung der organischen Form auf ihre Urbestandtheile, auf das Atom und seine uranfänglich eingegangenen Verbindungen und Beziehungen, haben wir wieder manches Neue erfahren. Zunächst, dass sehr wohl zwischen Organ, Organe und Organismus unterschieden werden könne, obwohl alle diese Unterscheidungen auf Eins hinauskommen. Auch das Organ ersetzte dereinst alle die Organe, nämlich jene Glieder und Theile mit Specialfunctionen und war ein Organismus für sich, wie der Gesammtorganismus nicht nur aus Organen besteht, sondern an demselben auch Alles bis auf das Kleinste Organ ist. — Wir haben ferner erfahren, dass Kraft, Stoff, Form auch im Bereiche des Organischen einerlei seien, dass das Atom nur auf die günstige Gelegenheit wartet, um auch seine organischen Kräfte und Anlagen hervorkehren und alle die organischen Stoffe und Formen hervorbringen zu können. — Wir haben endlich — und das ist ganz besonders wichtig — erfahren, dass auch zwischen dem Anorganischen und Organischen kein Unterschied bestehe, dass auch das Anorganische ein Organisches sei. Denn wenn das Atom schon von Uranfang an Vereinigungs- und Formstreben zeigte, wenn vermittels mechanisch und chemisch wirkender Kräfte und Verbindungen die mannigfaltigsten Stoffe und Formen mit den mannigfaltigsten Eigenschaften, Eigenheiten und Unterscheidungsmerkmalen hervortraten: was wollten diese Strebungen, Kräfte und Vermögen anders bedeuten als organische Qualitäten, dazu angethan, die gesammte Materie zu organisiren, jeden Theilkörper und Körpertheil, weiterhin jeden Weltkörper, schliesslich das

gesammte Weltall als einen einzigen grossen Organismus erscheinen zu lassen?

4. Die Naturwissenschaft hat die Theorie von dem Kreislauf der Stoffe. Sie lehrt: „Das Thier von der Scholle gelöst, mit innerer Wurzelkraft ausgestattet, ein automatischer Oxydationsapparat, entnimmt der Pflanze organische Verbindungen und giebt sie Luft und Boden in unorganischer Form zurück. — Die Pflanze, an der Scholle haftend, mit äusseren Wurzeln, ein bewegungsloser Reductionsapparat, entnimmt der Luft und dem Boden unorganische Verbindungen und giebt sie dem Thier in organischer Form zurück.“ Wenn das Thier, wie die Wissenschaft lehrt, bei seiner schliesslichen Auflösung in Kohlensäure, Wasser und Ammoniumhydrate zerfällt, welche Stoffe vorzugsweise die Nahrung der Pflanze bilden; wenn die Pflanze vermittels der chemischen, von der belebenden Wirkung des Sonnenlichts erweckten Kraft diese Stoffe in Eiweiskörper, Kohlenhydrate und Fette, auch in Sauerstoff umsetzt; wenn diese Stoffe wiederum die Nahrung der Thiere bilden, welche hierdurch zum Aufbau und zur Ausbildung ihres lebendigen Organismus und zur Ausführung aller ihrer organischen Verrichtungen die Fähigkeit erlangen und am Ende wieder in die eben bezeichneten Stoffe zerfallen, um den Kreislauf immer wieder auf's Neue zu beginnen: so mag diese Betrachtungsweise für die inductiv-analytische Methode der Naturwissenschaft allerdings richtig und angemessen sein, — für die deductiv-synthetische Betrachtungsweise der Philosophie ist sie es nicht.

Der Naturforscher sieht Alles im Stoffe, der Philosoph sieht Alles in der Form ausgedrückt, und zwar in jener, die höchste Formvollendung darstellenden Stufe, welche wir in der organischen Form erkennen. Dem Naturforscher ist Alles ein Einzelnes, welches er stets bis in alle die Einzelheiten seiner Verbindungen und Beziehungen verfolgt, worüber ein Hinausgehen und ein Hinauskommen nicht mehr möglich ist; der Philosoph sieht auch in den kleinsten

Einzelheiten schon ein fertiges und vollendetes Ganzes, welches als ein dienendes Glied an ein höheres Ganzes sich anschliesst, bis das höchste Ganze erreicht ist. Also betrachtet ist jener oben beschriebene Kreislauf nichts mehr und nichts weiter als der Stoffwechsel des allgemeinen Organismus und zwar in sehr unvollkommener Fassung, da er über die Erdrinde nicht hinausgeht. Wir aber müssen stets die Erde in ihren Tiefen, den Himmel in seinen Höhen im Auge behalten, wenn uns das All als das, was es in der That ist, als ein einziger grosser Organismus erscheinen soll. Alles ist Organismus, auch die sogen. anorganische Wesenheit; es giebt nur Organismen höherer und niederer Art. Dass Alles Organismus ist, beweist uns sein Formstreben. Alle Form ist organische Form.

Wenn es noch irgend eines Beweises bedurft hätte, dass alle Wesenheit organische Wesenheit sei, so hätte man nur die Form in Betracht zu ziehen brauchen. Eine andere als organische Form giebt es überhaupt nicht. Ueberall, wo Naturform ist, da ist eine von innen nach aussen gerichtete, oder eine sich äussernde, sich gestaltende, in gewissen Formumrissen sich ausprägende Kraft. Wo Kraft ist, da ist Leben, wo Leben, da ist organische Bethätigung und Verwirklichung. Wie die Kraft Leben, so ist auch das Leben Kraft und wie diese unsterblich. In der Natur giebts keinen Tod; wir bemerken nur Kraft-, Stoff- und Formwechsel, aber keinen Tod. Alles ist unsterblich, wie das Atom, aus welchem alles geworden. Auch das sogenannte Anorganische ist kein Todtes; es hat Leben, Organismus und organische Thätigkeit. Es unterscheidet sich von den wirklichen Organismen nur dadurch, dass seine organische Thätigkeit nicht von Organen, sondern vom Urstoffe selbst, vom Molekül besorgt wird; es ist also nur ein Organismus niederer Art, ein zäher, starrer, fest und stehend gewordener Organismus, nicht wie jener leicht- und schnellebige Organismus der Pflanzen und Thiere. Die anorganische Form, welche vom Molekül abhängt, ist darum auch eine ganz

andere, als die organische Form, welche von den Organen abhängt. Alle Entwicklung der organischen Form wird darum, als von den Organen ausgehend, nur im Hinblick auf die Organe sich vollziehen können.

5. Organismen giebt es zweierlei, unselbstständige und selbstständige; Organismen, welche sich vom Mutterboden oder vom allgemeinen Naturorganismus noch nicht losgelöst haben und, als solche, gleichsam als Organe des allgemeinen Organismus betrachtet werden können — und Organismen, welche vom Mutterboden, vom allgemeinen Naturorganismus getrennt leben und die organische Wesenheit in aller ihrer Besonderheit und Selbstständigkeit versinnlichen und verwirklichen.

Das Wesen des Organismus besteht in der Eigenthümlichkeit seiner Formen und Verrichtungen in Bezug auf Entstehung, Ernährung, Entwicklung, Bekleidung, Kampfstellung, Fortpflanzung, Bewegung, Empfindung u. s. w. Es kann uns nicht in den Sinn kommen, auf Grund der inneren Organisation und äusseren Situation der Thiere und Pflanzen eine Formen- und Gestaltungslehre derselben entwerfen zu wollen — wir haben hier nur, gerade wie in Bezug auf die mechanisch-mathematischen Formen, feststellen wollen, dass auch auf diesem, dem organischen Gebiete, Kraft und Stoff, Stoff und Form, Kraft und Aeusserung, d. i. Formbildung, Eins seien.

Es kann sich gar nicht anders verhalten. Ist jeder Naturmechanismus auch ein Organismus, so ist umgekehrt ebenso gut auch jeder Organismus ein blosser Mechanismus, nur mit dem Unterschiede, dass im Anorganischen alle Formbildung unmittelbar aus der organischen und organisirten Materie, im Organischen mittels der aus derselben Materie bestehenden Organe entstanden ist, und alle Entwicklung nach denselben ewigen, einfachen, kaum bemerkenswerthen Gesetzen und Kräften verläuft. Der vollendetste, kunstvollste, wunderbarste, unendlich vielverzweigte, zu allen möglichen Verrichtungen im Innern und Aeussern befähigte Or-

ganismus ist nicht besser und nicht schlechter, als die primitivste Kugelgestalt, welche das Einheitsstreben der Atome zu Wege brachte.

Da dieses Streben genügte, um alle die elementaren Stoffe und Formen zu bilden, so wird es wohl auch noch zureichen, um alle die organischen Stoffe und Formen in's Leben zu rufen; und das Alles in rein mechanischer Weise, ohne Voraussicht — die Atome haben keine Augen, wie die Monaden Leibnitz' keine Fenster — ohne Zweckbestimmung — die Natur kennt keine Zwecke — ohne Vernunft und Einsicht, bewusste oder unbewusste — die Natur wirkt und schafft vernunftlos; — wenn schliesslich trotzdem Alles vollkommen, zweckvoll, vernünftig und wohlgeordnet sich gestaltet und am Ende gar auch alle bewusste Vernunft und Einsicht auf demselben Wege und in demselben Entwicklungsanschlusse offenbar wird: — so darf nicht vergessen werden, dass die Natur mit dem Atome wirkt und arbeitet, in welchem das Gesammtvermögen der Allkraft angelegt und aufbewahrt ist und dieses Vermögen realisirt werden muss, sobald der richtige Zahlungstermin gekommen sein wird.

Was das Atom an sich ist, das ist eine Sache für sich und geht die Naturwirksamkeit nichts an. Ist diese Naturwirksamkeit so äusserst einfach und unscheinbar, vernunft- und zwecklos, so wird darum die Schöpferkraft, welche in der Welt ausgedrückt liegt, nicht weniger erhaben und göttlich erscheinen. Im Gegentheil! Ihre Allmacht und Vollkommenheit, ihre Vernunft und Weisheit wird um so gewaltiger und glänzender hervortreten, je kleiner die Mittel waren, durch welche sie alle die grossen Zwecke zu erreichen gewusst hat. Das Wesen der Allmacht und Allweisheit besteht ja eben darin, dass durch die kleinsten Mittel die grössten und zweckvollsten Wirkungen hervorgebracht werden.

6. Die nächste Aufgabe, um zur organischen Form zu gelangen, war offenbar, den anorganischen Stoff in den

organischen zu verwandeln; damit war die organische Form schon von selbst gegeben. Diese Aufgabe ist zunächst der Pflanze zugefallen; wie sie sich dieser Aufgabe entledigt, das ist ihre Sache, wie es Sache der Naturwissenschaft ist, den Hergang theoretisch festzustellen. Wir arbeiten ja nicht mit dem gelehrten, bis in's Ungeheuerliche erweiterten Apparat der Naturwissenschaft, sondern nur ganz einfach mit der Consequenz des Gedankens, müssen aber, damit wir trotzdem nicht auf Abwege gelangen, stets mit der Naturwissenschaft Fühlung behalten, denn wir gehen nun einmal von dem Grundsatze aus, dass Naturwissenschaft und Philosophie, oder Gedankenwissenschaft und Erfahrungswissenschaft sich einander nicht widersprechen dürfen, weil sie sich nicht widersprechen können, weil Natur und Intellect und infolge dessen Weltgedanke und Gedankenwelt aus einer Quelle entfliessen, aus einer Wurzel entspriessen und einen völlig analogen Entwicklungsverlauf nehmen. „Die Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt," welche dieser Wissenschaft des Einheits- und Gottesgedankens voraufgingen, hatten es sich ja zur Aufgabe gemacht, diese Einheit und Zusammengehörigkeit, ihrem gemeinsamen Ursprunge und analogen Verlaufe entsprechend, nachzuweisen. Nehmen wir die Dinge nur, wie sie liegen und wie sie sich unmittelbar der Betrachtung darbieten, alles Weitere besorgt der gleichmässige und folgerichtige Gang der Entwicklung.

Der Pflanzenorganismus ist noch „unselbstständig," noch „festgewurzelt" im Mutterboden, hat sich vom allgemeinen Naturorganismus, zu welchem er noch als eines seiner Organe zu gehören scheint, noch nicht losgetrennt. Der Formcharacter der Pflanze wird im Besonderen durch ihre selbsteigene Bewegung bedingt sein, welche einzig und allein in der Art und Weise besteht, wie sie vom Mutterboden aufwärts strebt. Vorausgesetzt ist hierbei ihr stoffliches Wesen, welches im Allgemeinen genommen ja schon unmittelbar mit der Form

Eins ist, aber Eins ohne characteristische Bestimmtheit; diese empfängt der Stoff erst vermöge und vermittels der eigenthümlichen Naturbedingungen, welche den Stoff veranlassen, diese oder jene Form anzunehmen.

Die Naturbedingungen, mechanischer, physikalischer, chemischer und organischer Art, bilden gleichsam die Gussform, die Matrize oder Patrize zu einer jeden Wesensgestaltung. Wo diese Naturbedingungen nicht entschieden und durchgreifend gewirkt haben, da bleibt der Stoff amorph. Die amorphe Form ist auch eine Form, aber eine unbestimmte. Die Bestimmtheit empfängt die Form — den Stoff, welcher ihr zur Unterlage dient, vorausgesetzt — erst durch die entschiedene und durchgreifende Wirksamkeit jener formbildenden Gesetze und Kräfte, welche dem Stoffe inne wohnen und nach Verschiedenheit der Stoffe selbst verschieden sind. Jeder Stoff erhält auf diese Weise seine eigenthümliche und characteristische Form, welche sich auf die Formbestimmtheit der ganzen Gattung erstreckt. Da nun aber der Stoff auch einer und derselben Gattungsform sehr verschieden gemischt und nüancirt sein kann, da auch alle die andern mitwirkenden, die Formbildung beeinflussenden Kräfte, Gelegenheiten, Einwirkungen und sonstigen Ursachen so verschieden sind, als es überhaupt bestimmt und individuell geformte Dinge giebt, so findet man überhaupt auch nicht zwei Wesen, die einander vollkommen gleich wären.

Aber, wie gesagt, eine jede Gattung hat ihre eigne characteristische Form, welche in allen ihren Arten und Individuen wiederkehrt und bedingt ist von der Eigenart ihrer Stoffe und deren gesetzmässiger Thätigkeit und Wirksamkeit. Die Pflanze ist stofflich bestimmt und destinirt durch ihren Beruf, den mechanisch-chemischen Stoff in den organischen umzuwandeln und formlich — alle die organische Thätigkeit und Eigenheit vorausgesetzt — durch ihr Aufstreben und Aufwärtsbewegen vom Mutterboden.

7. Den vollendeten Typus der Pflanze erschauen wir im Baume. Da Form und Gestalt der Pflanze von der

gerade in die Höhe strebenden Längenrichtung bestimmt wird, so können wir durch die Pflanze hindurch nicht wie beim Krystall drei oder vier Axen, sondern nur eine Axe gelegt denken. Dieser Träger der Hauptaxe ist der Stamm des Baumes, der nur einem Formstreben, dem Aufwärtsstreben, gehorchend, seine Dimensionen bei der Entwicklung nur in solcher Weise erweitert, dass er die Stoffe gleichmässig rings um die Axe formbildend sich aufbauen und ablagern lässt. Der Stamm ist rund und aufstrebend. Die Axenpflanzen (Kormophyten) bilden die Regel; die wenigen Lagerpflanzen (Thollophyten) können die Regel nur bestätigen.

Der Stamm strebt sich zu verästeln nach unten und nach oben. Nach unten, um nur im Mutterboden sich recht fest einzuwurzeln und einzusaugen, um seinen Stand zu behaupten und dem Baume durch die Wurzeln seine Hauptnahrung zuzuführen. Freilich strebt die Wurzel nach Nahrung, so strebt auch die Nahrung nach den Wurzeln und fördert deren reiche Verzweigung und Ausbildung. Widerstehen diese Wurzeln dem Sturme, so macht der Sturm dieselben aber auch erst widerstandsfähig. Da wird Alles durch eine gewisse Wechselwirkung vollbracht, welche an die Stelle einer Zweckbeziehung tritt und dieselbe unnöthig macht.

Ebenso verästelt und verzweigt sich der Baum, seiner innern Anlage folgend, nach oben, um alle die übrigen organischen Functionen, besonders aber die Fortpflanzung zu vollbringen, gleichfalls in steter Wechselwirkung mit den überirdischen Umgebungen und Lebensbedingungen.

Auf diese Weise erlangen nicht nur der Baum, sondern auch alle andern Pflanzen ihre vollendete Gestalt und Organisation. Die Organisation bedingt die Gestalt, die Gestalt die Organisation, und Gestalt und Organisation sind bedingt von den organischen Stoffen, welche mit den anorganischen unter und über der Erde in steter Beziehung und Wechselwirkung bleiben. Die Wechselwirkung besteht und wirkt von der ersten Keimzelle an bis zur vollendeten

Gestaltung und Ausbildung. Die Anlage ist im Keime bereits vorhanden und diese Anlage regelt die Anpassung. Der Organismus passt sich den Naturbedingungen, welche zu seiner Ausbildung nöthig sind, an und die Naturbedingungen dem Organismus, und so wird dieser seiner Reife und Vollgestalt entgegengeführt.

8. Die erste Keimanlage vorausgesetzt, welche selbst erst im Laufe der Jahrtausende durch die verschiedensten Combinationen und Complicationen der organischen Materie sich gebildet hat, ist diese Vollgestalt nichts anders und nichts weiter als die Summe aller Nährstoffe und sonstigen Naturbedingungen, welche zur Ausbildung des Organismus mitgewirkt haben. Kraft und Stoff, Stoff und Form ist Eins und dasselbe im Anorganischen wie im Organischen. Nur ist im Organischen mehr Leben, dies ist, mehr Stoffwechsel, mehr organische Entwicklung und Machtentfaltung, mehr Functions-Vielseitigkeit. Hier handelt es sich nicht mehr um Elementarstoffe, ihre chemische Verbindung und krystallinische Gestaltung, sondern um Elementarkeime und ihre organische Entwicklung, welche Keime ja so zahlreich sind, wie der Sand am Meer. Und was nun diese organische Vegetation, diesen Pflanzenreichthum, betrifft, so sind das noch gar keine selbstständigen Organismen, sondern noch mit dem Mutterboden, mit dem Erdorganismus verbundene und verwachsene Wesenheiten, müssen darum auch noch als Theile und Organe dieses Organismus betrachtet werden.

Die organische Thätigkeit ist ja eine überaus vielseitige. Sie geht vor Allem darauf aus, sich ihre Organe zu bilden, die selbst wieder ihre eigene und mit ihrer eigenen Ausbildung gleichzeitig die Ausbildung des gesammten einheitlichen Organismus besorgen. Die reiche Thätigkeit des Organismus ist Thätigkeit der Einzelorgane und des Gesammtorganismus, ist Thätigkeit der Ausbildung und der Erhaltung, ist Thätigkeit der Beziehung auf sich selbst und der Beziehung auf die Aussenwelt, ist Thätigkeit der Wechselbeziehung und des Ineinandergreifens aller dieser Thätigkeiten, und um alle diese Thätigkeiten zu vollbringen, sind gar viele Theile, Organe und Glieder nöthig; diese mitsammt ihren vielseitigen Functionen zu beschreiben und zu erklären, überlassen wir der Physiologie. Uns ist es zunächst darum zu thun, zu erfahren, was die Vegetation oder das Pflanzenreich für die Form und Gestalt des Erdorganismus bedeute.

Eine der Hauptthätigkeiten für Bildung und Erhaltung des Organismus, jene Thätigkeit, durch welche die Gestaltung und Abrundung des Organismus erst die rechte und ausdrucksvolle Physiognomie empfängt, ist die Bekleidungsthätigkeit. Hat nun auch schon ein jeder Baum eine solche Bekleidung in seiner Rinde, so bildet offenbar die gesammte Vegetation nur eine Bekleidung der Erdrinde. Von diesem Gesichtspunkte aus wird der Pflanzenreichthum in seiner Vielartigkeit und Vielgestaltigkeit am besten und anschaulichsten zu deuten und zu erklären sein.

„Alles hat Gott um seiner selbst willen geschaffen", so sagt schon die Bibel; das will bedeuten, zuerst und zunächst wird sein ganzer Zweck nur in ihm selbst zu suchen sein, als der Ausdruck, die Bethätigung und Verwirklichung jener unendlich vielseitigen und vielbedeutsamen Schöpferallmacht und dann erst in seinem Werthe und seiner Bedeutung für das Ganze. Denn als Theil, Organ, Glied des Ganzen ist und wirkt Alles auf sich selbst bezügliche auch für das Ganze, und alles auf das Ganze bezügliche auch für sich selbst. Als Organ des ganzen Organismus ist es auch gleichzeitig Organismus für sich selbst, der als Einzelorganismus ebenso reich in sich selbst gegliedert und organisirt ist, wie der Gesammtorganismus, dessen Organ der Einzelorganismus ausmacht. Daher die Vielartigkeit und Vielgestaltigkeit aller Wesenheit, sowohl in der sogen. anorganischen, wie auch in der organischen Welt.

9. Diese Vielartigkeit und Vielgestaltigkeit der Wesenheit findet einzig und ausschliesslich ihren Ausdruck in einer

lückenlosen Gradation, in einer Reihen- und Stufenfolge der Wesen, welche vom ein- und zweiwerthigen Atom bis zum vollkommensten Organismus hinaufreicht und hinaufsteigt. Schon diese Gradation, diese Reihen- und Stufenfolge verbindet alle Creatur zu einer untrennbaren Einheit und Zusammengehörigkeit, welche alle Grenzen verwischt und die Einzelwesen materiell und formell derart unter einander und mit der Gesammtheit verbindet, dass es unmöglich sein wird, zu bestimmen, wo die eine Art und Gattung aufhört, die andere anfängt; nur die Haupttypen der verschiedenen Arten und Gattungen lassen diese Grenz- und Beschaffenheitsunterschiede erkennen und bezeichnen.

Solange und soweit das Molekül auch gleichzeitig noch das Organ ausmacht und alles Leben sich nur in chemischer Verbindung und mechanischer Gestaltung manifestirt, kann diese Stufenfolge der Wesenheiten nur wenig beträchtlich hervortreten; erst mit dem Momente, da die Zelle als Elementarorgan und -Wesenheit ihre Wirksamkeit beginnt, werden diese Art- und Gradunterschiede der Wesen klar erkennbar — jedoch derart, dass einerseits durch völlig lücken- und sprunglose Uebergänge die Grenzen verwischt, anderseits durch klare Unterscheidungen des Einen vom Andern diese Grenzbestimmungen erst recht merklich und kenntlich hervorgehoben werden. Welch unendlichen Formenreichthum entwickelt das Pflanzenreich von der einfachsten Zellenpflanze, welche nur aus Zellen, als ihren einzigen Organen besteht, bis herauf zur vollkommensten Gefässpflanze, die eine grosse Anzahl eigenartiger Organe entwickelt.

Um diese Stufenfolge in der Pflanzenformation zu vollenden, zeigen sowohl die Zellenpflanzen, als auch die Gefässpflanzen die mannigfachsten Unterschiede, welche bei den Gefässpflanzen ganz besonders stark und merkbar hervortreten. Als Haupteintheilung gilt die Unterscheidung der Pflanzen im Phanerogamen und Kryptogamen, in Pflanzen mit und ohne erkennbare Blüthen und Früchte.

Auf Grund ganz besonders dieser Eintheilung, ebenso aber auch alle die übrigen Unterschiede in Natur und Structur der Pflanze zu Hülfe nehmend, hat die Wissenschaft versucht, verschiedene Systeme der Pflanzeneintheilung zu Wege zu bringen, welche ausreichend erschienen, in ihre vieltheiligen Rubriken alle bekannten Pflanzenarten aufzunehmen. Alle diese Systeme, welche bald an die Structur, bald an die Natur der Pflanze eine Anlehnung suchten, sind genau genommen nichts weiter als unentbehrliche Hülfsmittel für das Gedächtniss. Für die tiefer gehende Betrachtung sind alle die 180,000 Pflanzenarten, welche den Botanikern bis zur Stunde bekannt geworden sein mögen, nur eine einzige ununterbrochene Reihen- und Stufenfolge, welche der Entwicklungsgang des Pflanzenorganismus eingeschlagen hat, um alle nur möglichen und erdenklichen Pflanzenformen zu verwirklichen. Bei einem so stetigen und allmählichen Entwicklungsgange — wo fängt da die eine Classe an und hört die andere auf?

Und diese reiche Vegetation bildet nicht nur unter sich ein einheitliches Reich, sondern schmiegt sich auch als einheitlicher Bekleidungsschutz um die Erdrinde und leistet dieser ganz und gar dieselben Dienste, wie etwa das Haar dem Thierkörper, die Feder dem Vogelkörper, die Schuppe dem Fischkörper. Wenn man nun dieses form- und farbenreiche, alle Herrlichkeiten der Einbildung übertreffende Gewand der Erde betrachtet, kommt man aus dem Staunen und der Bewunderung gar nicht heraus. Dieses Gewebe kann doch nur die höchste Weisheit und Kunstverständigkeit in ihrer überlegenen und überlegenden Zweckbestimmung bewirkt haben. Die Naturwissenschaft ist anderer Meinung. Das hat sich Alles so allmählich ganz von selbst gemacht, jedenfalls auf rein mechanische Weise ohne die geringste vorbedachte Zwecksetzung.

10. Die meiste Verbreitung und Anerkennung hat in der Neuzeit die Darwin'sche Lehre gefunden, wonach sich das Alles infolge einer gewissen Naturzucht oder Zuchtwahl

aus den kleinsten Anfängen heraus allmählich bis zu den höchsten und vollendetsten organischen Gestaltungen gebildet und entwickelt habe. Und diese lückenlose Stufenfolge scheint hierfür zu sprechen. Die Uebergänge sind so leicht und leise, so stetig und allmählich, dass es wahrlich nicht grosser und machtvoller Anstrengungen und Einwirkungen zu erfordern scheint, um eine Art in die nächsthöhere überzuführen. Es erfordert freilich viel Zeit, bis auf diese Weise das Niedrigste zum Höchsten geworden; allein die Naturentwicklung hat Zeit, sie hat ja die ganze Ewigkeit vor sich und hinter sich und in Hunderttausenden von Jahren lässt sich Manches bewirken.

Darwin's Lehre stützt sich auf die Erfahrungen und Erfolge der künstlichen Pflanzen- und Thierzucht und kommt in den sehr eingehenden, auf das grösstmögliche Erfahrungsmaterial gestützten Untersuchungen zu dem Resultate, dass in der Natur eine ganz ähnliche Züchtung bestehe. Die Natur hat aber einen eignen Kunstgärtner und Rassenzüchter, den Kampf um's Dasein, welcher als Widerstand und als Anpassung in die Concurrenz der Lebensbedingungen und Lebensbedürfnisse eintritt. Vorausgesetzt ist eine grosse Variabilität der minder von einander abweichenden Formen, woraus die Auslese der besseren und lebensfähigeren Wesen, welche erhalten werden sollen, erfolgt, und die Vererbung, wodurch die Erhaltung der Vorzüge gefestigt und stereotyp gemacht wird. Wir wollen bei dieser Gelegenheit auf die ausgezeichnete Schrift E. v. Hartmann's: „Wahrheit und Irrthum im Darwinismus", als ein Werk von grossem Scharfsinn und klarster Erkenntnissweise, wie alle Werke des grossen Mannes, aufmerksam machen; wenn auch gleichzeitig bemerkt werden muss, dass viele gegen den Darwinismus dort erhobenen Einwendungen unzutreffend sind.

Was wir gegen den Darwinismus an erster Stelle geltend machen möchten — wir werden noch weiterhin darauf zurückkommen — ist der Umstand, dass die Variabilität, die Veränderlichkeit der Arten eine völlig unbewiesene Sache ist,

ebenso unbewiesen, wie die generatio aequivoca, die Ur- und Naturzeugung oder die Kraft der Natur, heutzutage noch aus dem organischen Stoffe organische Keime hervorgehen zu lassen. Soweit unsere Erfahrung reicht, hat weder Natur- noch Menschenzucht eine Art in die andere überzuleiten vermocht. Alle Zucht ist lediglich Rassenzucht, besonders die menschliche; für so viele Rassen, wie der Mensch aus einer Art heraus zu erziehen vermag, hätte die weit schärfere und strengere Naturzucht keinen Raum. Allein selbst die grösste Degeneration, welche die Arten unter der Hand der Menschen erfahren, konnte trotzdem den Artunterschied nicht verwischen. Betrachten wir nur die verschiedenen Hunderassen, vom kleinsten, kaum faustgrossen Schooss-hündchen bis zum mächtigen Neufundländer, welch' ein ungeheurer Unterschied! Allein Hund bleibt Hund. Eine solche Degeneration, wie überhaupt eine jede Degeneration, ist im Pädagogium der Natur völlig unmöglich. Alle Naturzucht geht im Gegentheil darauf aus, die Arten zu erhalten und zu bewahren, aber nicht umzuwandeln.

Der Irrthum des Darwinismus, sowie seiner halben und ganzen Anhänger, ja selbst auch der meisten seiner Gegner, ist durch jene unrichtige Voraussetzung verschuldet, welche die organische Welt und demgemäss auch jeden Einzelorganismus als etwas Fürsichseiendes, etwas Selbstständiges nimmt, während doch allesammt nur Organe sind eines grösseren, hier des Erd-Organismus, und alle Organismen stets in Einheit und Zusammengehörigkeit mit diesem ihrem Mutterkörper betrachtet und angeschaut werden müssen.

Der Erdorganismus in seinem Entwicklungsgange muss einmal in einer gewissen Periode die Fähigkeit erlangt haben, seine anorganischen Stoffe in organische überzuführen. Während einer frischen, ungehinderten, kräftigen und jugendlichen Lebens- und Entwicklungsthätigkeit waren die Bedingungen gegeben im Mutterschoosse der Erde alle die uranfänglichen organischen Moleküle und Zellen hervorzubringen, welche, durch die verschiedensten Compositionen,

Combinationen und Complicationen veranlasst, zu all' den der organischen Welt zu Grunde liegenden Keimen und Embryonen sich fügten und formten. Im Mutterschoosse der Erde haben sich diese Keime gebildet und ausgebildet, bis sie zur Geburt reif waren und in aller Fülle und Frische zur Welt kamen.

Warum soll die Erdmutter und Muttererde die Fähigkeit nicht besessen haben, zu gelegener und bestimmter Zeit die Organismen in allen ihren Arten und Graden hervorbringen zu können? Hat doch die Fähigkeit, sich nach Zeit und Umständen zu allen Wesenheiten zu entwickeln, bereits im ersten Atome gelegen; ist doch das Atom die Allkraft in ihrer punktuellen Verwirklichung und darum mit der Möglichkeit ausgestattet, in ewiger auf- und absteigender Entwicklungswirksamkeit Himmel und Erde und Alles, was d'rauf und d'rin ist, aus sich heraus zum Dasein zu verhelfen!

Das Darwin'sche Entwicklungsgesetz ist von dem richtigen Gedanken beseelt, dass alle Erklärung mechanische Erklärung sein müsse, dass etwas, was nicht auf rein mechanische Weise erklärt werden könne, überhaupt nicht erklärt sei; allein auch der Mechanismus bedarf sowohl zu seiner Entstehung, wie zu seiner Wirksamkeit irgend einer Kraft; dass der Mechanismus diese Kraft, und bestünde dieselbe auch nur in einem ersten Anstosse, irgendwo hergenommen haben müsse, das hat der Darwinismus wohl im Stillen vorausgesetzt, aber sonst völlig ausser Betracht gelassen. Wir haben diese Kraft in dem von der Allkraft beseelten Atome nachgewiesen, in ihm haben wir den Anstoss und Anfang zu einer jeden Entwicklungsphase; alles Weitere vollzieht sich auf rein mechanische und gewiss nicht in anderer Weise als diejenige, wodurch die Bildung der anorganischen Stoffe und Formen erlangt worden ist. Der von dem Darwinismus für die Entwicklung der Organismen vorgezeichnete Weg ist viel zu umständlich und langwierig und dürfte, wenn er überhaupt möglich wäre, leicht mehr Zeit

beanspruchen, als dem gesammten Erdorganismus für seinen Bestand bestimmt und zugetheilt worden ist.

Der Darwinismus setzt voraus, dass die Natur auf die Variabilität, die Umwandlung und Ueberführung einer Art in die andere ausgehe. Gerade das Gegentheil ist das richtigere. Alle die Massnahmen der Natur, welche der Darwinismus als die Gesetze der Artentwicklung ansieht, laufen darauf hinaus, die Arten zu erhalten, zu conserviren und durch Rectification und Adaption der Einzelexemplare zu vervollkommnen. Wäre das nicht der Fall, so hätte im Laufe der Zeiten die Ur- und Naturzeugung ihren stetigen Fortgang nehmen, oder wir hätten erleben müssen, dass die niederen Arten vom Erdboden gänzlich verschwunden und nur noch die höheren Arten übrig geblieben wären, und, da auch diese ohne die niederen nicht leben und bestehen können, dass schliesslich alles organische Leben und Wesen hätte zu existiren aufhören müssen. Nun sind aber beide Annahmen erwiesenermaassen unrichtig. Die Urzeugung hat aufgehört, die Arten aber existiren ruhig weiter; weshalb? Die Natur sucht sie durch alle ihr zu Gebote stehenden Mittel und Wege zu conserviren. Was die Natur geschaffen, das sucht sie auch zu erhalten; im Grunde genommen ist ja diese Schöpfung und diese Erhaltung ein und dasselbe Werk. Ist alle diese Schöpfung, wie wir gesehen, nur Entwicklung, so ist ja Schöpfung und Erhaltung ein und derselbe Act.

11. Die Darwin'sche so gut begründete Lehre von der Naturzucht und Auslese mit Kampf, Anpassung, Vererbung bleibt trotzdem bestehen, aber nicht als Züchtung neuer, sondern nur als Erziehung der bestehenden Arten. Was die Erde geboren, das hat sie auch zu erziehen. Die ersten in voller Jugendkraft der Erde erzeugten und geborenen organischen Wesen waren einestheils zu mächtig und üppig, zu masslos, anderntheils wieder zu unbeholfen, zu krüppelhaft, zu ungestalt, derart, dass sie allesammt noch der Erziehung bedurften, um die richtige Vollendung und Aus-

bildung ihrer Wesenheit sowohl in und an sich selbst, als auch in ihrem Verhalten zu allen Anderen zu erlangen.

So begann denn die Naturzucht in dem Kampfe um das Dasein als die natürliche Folge der Bedürftigkeit, Unangemessenheit und Unbeholfenheit aller Wesen. Und dieser Kampf muss in den ersten Stadien der Entwicklung noch weit heftiger gewesen sein, als gegenwärtig, da die bezeichneten Unangemessenheiten und Widerstreite sich mehr und mehr ausgeglichen haben.

Diese Naturzucht, dieser Kampf, ist kein Vernichtungskampf, wie ihn Viele darzustellen und zu betrachten lieben, sondern ein Bildungs- und Vervollkommnungskampf, der nicht auf Vernichtung, sondern auf Erhaltung hinzielt; und schliesslich erlangt auch eine jede Wesenheit die Bildung und Befähigung, sich in ihrem Lebenszustande zu behaupten. Das ist der ganze Belang und das ganze Geheimniss der Darwin'schen Theorie.

Diese Naturzucht ist ganz besonders zur Formvollendung der Wesenheiten unentbehrlich. Die Wesen reiben sich an einander, schleifen ihre Unebenheiten ab, suchen den Lebensbedingungen, der gesammten Umgebung sich anzupassen, bilden ihre Organe und Glieder, damit diese zu- und ineinander sich immer angemessener verhalten, mechanisch und organisch zweckmässig einzugreifen sich schicken. Ganz besonders aber ist es die Aussenseite der Wesen, sind es die den äussern Lebens- und Daseinsbedingungen dienenden Organe und Glieder, welche von dieser Naturzucht ergriffen und dementsprechend ausgebildet werden müssen.

Durch solche Einflüsse und Einwirkungen der inneren und äusseren Lebens- und Daseinsbedingungen erlangen die Organismen die vielbewunderte ausdrucksvolle Form und Gestalt, welche sich, wie wir ganz besonders in Bezug auf die Pflanzenwelt hervorheben wollen, als ihr Bekleidungsschutz der Erdoberfläche anzupassen sucht und angepasst erscheint. Nichts ist staunens- und beachtenswerther als dieses Pflanzengewand des Erdbodens — so im allgemeinen betrachtet, wenn uns die Pflanzenwelt ihre feine Gliederung, ihren Farben-, Formen- und Gestaltungsreichthum, ihre graduelle Abstufung in Natur und Structur enthüllet — so im besonderen, wenn wir mit Ueberraschung bemerken, wie ein jeder Ort seine eigenthümlichen Pflanzenarten hervorbringt, und das Pflanzengewand wechselt nach Höhen und Tiefen, nach Zonen und Regionen, nach Bodenbeschaffenheit und Climaten. Und diese staunende Betrachtung wird noch erhöht, wenn man erfährt, wie alle diese Pracht und Herrlichkeit des Pflanzengewandes ohne viel Kunst, Geschicklichkeit und Weisheit, lediglich mittels des einfachsten Naturvorganges, demgemäss die Bildung und Gestaltung einer jeden Wesenheit ihr selbst überlassen bleibt, gewebt und gewirkt wird.

B. In der Thierwelt.

1. Die Vollendung organischer Form, organischen Wesens und Lebens erschauen wir im Thierreiche. Scheint doch alle Entwicklung des Erdorganismus lediglich auf die Hervorbringung selbstständiger Organismen auszugehen. In ihren Stoffen sind ja alle Arten und Gattungen von Wesen sich gleich. Wenn das Atom durch einfache und combinirte Verbindungen sich in die Elementarstoffe verwandelt; wenn die elementaren und anorganischen Stoffe nur Zeit und Gelegenheit abwarten, um in die organischen sich umzusetzen; wenn die organischen Stoffe durch einfache und combinirte Verbindungen in die verschiedenartigsten Zellenkeime und Keimzellen übergehen; wenn diese Zellenkeime theils zu unselbstständigen, noch mit dem Erdorganismus verbundenen, theils zu selbstständigen, vom Erdorganismus losgelösten Organismen sich ausbilden; wenn der Elementarstoff erst mittels des Pflanzenstoffs in den Thierstoff umgewandelt werden kann; wenn wir im Thiere endlich den höchsten und vollkommensten Organismus erkennen und bewundern müssen: so ist ja damit der Beweis er-

bracht, dass alle Entwicklung des Erdorganismus im Thierorganismus endet und auf den Thierorganismus hinzielt.

Das Thier stellt den vollendeten Organismus dar, einen Organismus weit höherer Art als die Erde selbst, die nur seine Geburts- und Heimathsstätte, seinen Wohn- und Weideort ausmacht. Im Uebrigen ist das Thier „selbstständig", was die Erde und sonst auch kein anderer Himmelskörper ist.

Die Entwicklung kann erst landen, wenn sie ihren Rundgang gemacht und an dem Orte wieder angelangt ist, von welchem sie ausgegangen, und das war die reine Kraft und Innerlichkeit. Die Selbstständigkeit ist darum doch nicht das höchste Unterscheidungsmoment des thierischen Organismus, sondern seine Empfindung. Die Empfindung ist die reine Kraft, allein die Kraft nicht in ihrem Ursein, welche noch gar nichts war und erst Alles zu werden versprach, sondern die Kraft, welche bereits alle Entwicklungsstadien durchlaufen hat und Empfindung, d. h. Innenfindung geworden ist, nämlich die Kraft, welche innen findet, was äusserlich wahrnehmbar sich darstellt. Selbstständigkeit und Empfindung sind es, welche das unterscheidende und darum auch formgebende Wesen des Thierorganismus ausmachen.

Zunächst ist es die Selbstständigkeit, welche die äussere Thierform bestimmt und beherrscht. Selbstständigkeit in diesem Sinne bedeutet festen Stand bei freier Bewegung. Auch die Pflanze hat einen festen Stand, denn sie sucht sich mit tausenden von Wurzelfasern an dem Boden festzuhalten; allein sie bleibt infolgedessen auch festgehalten und abhängig von ihrem Wurzelboden. Das Thier ist selbstständig, es ist auf eigne Füsse gestellt, ist auch nicht mehr von der Scholle abhängig, und findet es hier nicht, was es sucht, dann sucht es sich anderwärts, was es braucht. Freilich ist hierin nicht mehr der blosse Wille, sondern auch der Zwang ausgesprochen. Die freie Bewegung ist ein nothwendiges Erforderniss der Selbstständigkeit. Die ursprüngliche Bedeutung derselben ist fester Stand und fester Gang. Fester Stand und Gang einerseits, das Empfindungsvermögen anderseits, sind darum wie die Unterscheidungsmerkmale, so auch die Bildungstriebe der Thierform, die alsdann den Lebens- und Bewegungsbedingungen gemäss — es ist ein Unterschied, ob das Thier in der Luft, im Wasser oder auf festem Boden lebt und sich bewegt — sich zu gestalten, an- und abzupassen sucht.

2. Die vorzüglichste Thierform erschauen wir im Säugethier. Die Organe und Glieder der Bewegung und Empfindung sind bei diesen Thieren am mannigfaltigsten und vollkommensten. Hier sind Stand und Gang, vermöge der quadrupedaten Stellung und Bewegung, die festesten. Die quadrupedate Stellung und Bewegung ist darum die festeste und sicherste, weil der Körper, durch dieselbe von allen Seiten gehalten, nicht das Gleichgewicht verlieren kann und weil die Grundfläche des Körpers an allen vier Seiten gehoben und getragen, je eine Ecke durch die andere und je eine Seite durch die andere und so der ganze Körper von allen Ecken und Seiten gleichmässig gestützt wird. Durch diese quadrupedate Stellung entsteht, der Bewegung folgend, eine Symmetrie des Körpers, welche es ermöglicht, vermittels eines einzigen Längeschnittes den Körper in zwei völlig gleiche Theile zu zerlegen. Wie die Axe bei dem Pflanzen-, so bildet die Symmetrie bei dem Thierkörper die Grundgestalt. Doch fehlt auch hier die Axe nicht, welche in die Wirbelsäule gelegt zu denken ist. Diese Wirbelsäule und ihr Fussgestell ist der Träger des ganzen Körpers und bestimmt die gesammte äussere Haltung und Gestaltung desselben.

Um jeder Bewegung, Wendung und Biegung gerecht werden zu können, besteht die Wirbelsäule aus lauter einzelnen beweglichen Gliedern, welche, obschon von unregelmässiger Form, doch derart passlich auf einander lagern, dass die runden Oeffnungen der Mitte eines jeden Wirbels

einen fortlaufenden Canal zur Aufnahme des Rückenmarks, welches eine Fortsetzung des Gehirns ist, bilden.

Die Axe der Wirbelsäule hat bei den Vierfüsslern selbstverständlich eine horizontale Lage und läuft der Bewegung folgend in den Kopf aus, welcher als Schlusswirbel zu betrachten, die vorzüglichsten, von Erhaltung und Empfindung geforderten Werkzeuge und Organe enthält, auch demgemäss geformt ist.

Wir sehen nun als eine Forderung der innern und äussern Gefässe, Werkzeuge und Glieder den thierischen Organismus in drei Theile unterschieden: Kopf, Brust und Hintertheil. Dieser Kopf nun, als der Führer und Berather des ganzen Körpers, als Abschluss der Wirbelsäule, dieser Kopf mit den vorzüglichsten Organen der Relation oder der Beziehung mit der Aussenwelt, den Sinnesorganen, ausgestattet und dementsprechend in seiner Schädelhöhle das Centralorgan aller Empfindung, nämlich das Gehirn, tragend, auch mit den Werkzeugen der Nahrungsaufnahme versehen — bildet einen Theil für sich.

Mit dem Vorderrumpf sind auch die beiden vorderen Bewegungsorgane oder -Glieder, welche mit ihren Knochen, Bändern, Gelenken und ihrer Fussbasis für Stand und Gang nicht weniger gut und angemessen, wie das Geschwisterpaar am Hinterrumpfe eingerichtet sind, in passender Weise verbunden.

An die Rücken- und Rippenwirbel schliessen die Lendenwirbel und an diese die Kreuzwirbel, welch' letztere zusammenwachsend das Kreuzbein bilden; dieses Kreuzbein verbindet sich mit den zu beiden Seiten anwachsenden Hüftknochen zu jener umfangreichen, muldenförmigen Knochenpartie, das Becken genannt. An dem untern Theile des Hüftknochens befindet sich auch die Gelenkpfanne, in welche die hinteren Bewegungsorgane eingefugt sind. Der Hintertheil ist vorzugsweise der Träger der Zeugungs- und Fortpflanzungsorgane und bildet einen Theil für sich. — Denken wir uns noch die Kreuzwirbel in die Schwanzwirbel auslaufend, so haben wir das Skelet oder Gerippe der Thiergestalt vor uns stehen.

Durch den Aufbau des Gerippes ist auch schon die volle Gestalt des Thierkörpers in allen seinen Liniamenten vorgezeichnet. Dieses Gerippe bedarf zur Vervollständigung der Thierform die Muskulatur. Diese Muskulatur dient zunächst dazu, die Körperhöhlung nach allen Seiten hin zu schliessen und in allen Theilen abzurunden, welche Schliessung und Abrundung ihrerseits wieder durch die Wirksamkeit der Organe bedingt und bestimmt wird. Besonders sind es die Organe der Relation und des Verkehrs mit der Aussenwelt und unter diesen vorherrschend die Bewegungs- und Kampfeswerkzeuge, welche Macht und Gestalt der Muskulatur und damit die gesammten Körperumrisse beherrschen und bestimmen.

Dieses Skelet und damit diese Körperformen tragen bei den Thieren in der Anlage und Structur denselben Typus, oft derart, dass sie kaum von einander zu unterscheiden sind, was jedoch nicht hindert, dass sowohl im Skelet und demgemäss auch in den gesammten Körperumrissen der Thiere, je nach Art und Lebensweise, nach Kampfesstellung, nach Aufenthaltsort und noch vielen andern derartigen Einflüssen, sehr erhebliche Verschiedenheiten vorkommen können. Immer wird man die Form und Lage der Knochen den Bewegungszwecken der Thiere entsprechend finden, indem diese Knochen als Stützen, Hebel und Anheftungsstelle für die Muskulatur dienen. Diese alle Bewegungen lenkenden und vollführenden Muskeln werden, indem sie sich von Knochen zu Knochen weiter spannen und spinnen, der Bildung und Stellung der Knochen folgend, einer jeden Körperform ihr Gepräge verleihen. Wenn man versucht hat, aus einzelnen vorgefundenen Knochen vorweltlicher Thiere durch vergleichende Betrachtung mit den jetztweltlichen deren Knochengerüste und dem Knochengerüste folgend, deren vollständige Körperform sich vorzustellen und nachzuzeichnen, so muss uns dieser alle Merkmale der Wahr-

scheinlichkeit an sich tragende Versuch als durchaus gerechtfertigt erscheinen.

3. Die Thierwelt zeigt ganz die gleichen und zahlreichen Abstufungen in Gestalt und Wesenheit, wie die Pflanzenwelt, nur dürfte der heftig tobende Kampf, der recht eigentlich erst in der Thierwelt seinen Anfang nimmt, in diese Stufenfolge gar manche Lücke gerissen haben. Noch sind jedoch Arten genug vorhanden, um in der Forschung nach dieser Stufenfolge der Thierform die fehlenden Glieder nicht vermissen zu lassen.

Ein Thier scheint um so vollkommener, je mannigfaltiger und ausgebildeter seine Organe und deren Functionen sich zeigen. Giebt es doch Thiere, deren Körper nur aus einem einzigen Organe besteht, welches die grösste Aehnlichkeit mit der Pflanzenzelle bekundet, wie denn auch eine grosse Anzahl von Organismen vorhanden ist, welche dem Forscher die Entscheidung schwer machen, ob er sie dem Thierreich oder dem Pflanzenreich zuzählen soll.

Fast will es uns erscheinen, als ob alle die organischen Moleküle, Zellen und Keime — ob das nicht alles Eins und dasselbe bedeutet, vermögen wir nicht zu entscheiden — ursprünglich nur einartig gewesen sein müssten. Es war zur Zeit, als die Bedingungen zur Verwandlung der unorganischen Materie in die organische gegeben waren, da vollzog sich die Bildung der verschiedenen organischen Moleküle auch wohl nur in der Art eines chemischen Processes und ganz in derselben Weise, wie aus den Körperatomen der Elementarstoff und aus diesem die anorganische Materie hervorgegangen ist. Die Pflanzen- oder Thierwerdung hing zur Zeit wohl nur von den Lebensbedingungen ab, je nachdem das organische Urwesen sich selbstständig zu machen gezwungen war, oder mit der Mutter Erde verbunden und verwachsen blieb. Manche organischen Keime mochten sogar ihre Natur mehrfach gewechselt haben, bis sie endlich diese ihre Zweifelstellung zwischen Thier, Pflanze und Mineral überwunden hatten.

4. Die wissenschaftliche Untersuchung, besonders der Pflanzen, hat uns gelehrt, dass die verschieden gestalteten kleinsten Organe derselben nichts anderes seien, als Umbildungen und Abänderungen der einfachen Zelle, auf welche sich schliesslich die ganze Individualform einer jeden Pflanze als eines grossen Zellensystems zurückführen lasse. Die Untersuchung der Thierform hat ganz ähnliche Ergebnisse zu Tage gefördert. „Auch der Thierleib ist nur eine grosse Colonie von Urthieren, die in den verschiedensten Gestalten, entweder fest mit einander verbunden, oder selbst in gewissen Grenzen frei umherschwärmend, zu einer wunderbar geordneten Organisation des vollkommensten Zellenstaates zusammengetreten ist.“ Diese Zellen sind aber ganz offenbar nichts anderes und nichts weiter, als die anorganische Materie, welche sich, als in der Entwicklungsgeschichte unseres Erdballs der Zeitpunkt hierzu herangekommen war, in die organische Materie umgewandelt hat.

Die Entwicklungsgeschichte unserer Erde, soweit dieselbe bis zur Zeit hat ergründet werden können, giebt ganz genaue und sichere Antwort auf die Frage, wie diese Umwandlung vor sich gegangen sein könne. In den ältesten Schichten waren es durchaus einfache und einartige Organismen; je jünger die Formation, um so vollkommener und vielartiger waren die in dieser Ablagerung vorkommenden Organismen, welche die Materie oft derart beherrschten, dass ganze Gebirgsarten, ganze Erdschichten nur aus solchen versteinerten Lebewesen bestehen. Dieser Umstand allein sollte hinreichend sein, um uns die Ueberzeugung zu verschaffen, dass das Atom, wie zu anorganischer, also auch, wenn seine Zeit gekommen ist, zu organischer Materie sich umzuwandeln die Kraft besitze.

Welches die ersten, von der Erde hervorgebrachten ein- und gleichartigen organischen Wesen waren, ist schwer anzugeben. Hierzu wäre die Kenntnis der ersten und ältesten Gesteinsformation nothwendig, welcher bei ihrer Entstehung gleichzeitig die Fähigkeit mitgegeben war, zum ersten Male

organische Materie und gleichzeitig organische Wesenheiten hervorzubringen. Das ist nun aber in einer Wissenschaft, wie Geologie und Paläontologie, welche in Bezug auf Entstehung und Schichtung der Gesteine auf blosse Schlussfolgerungen der Wahrscheinlichkeit angewiesen ist, niemals genau zu bestimmen. Die ersten derartigen, auch in ihren Formen mit ziemlicher Sicherheit erkannten Wesen erscheinen in jener Schicht, welche man die „kambrische Formation" nennt und über dem „krystallinischen Schiefer" gelagert ist.

Auch dieses ehemals noch als völlig unfruchtbar betrachtete Schiefergestein zeigt schon kenntliche Spuren jener „Eozoen", Thiere der Morgenröthe, welche als jene Urgeschöpfe betrachtet werden. Nun, ist es dieses nicht — so wird es wohl ein anderes sein. In der kambrischen Formation jedoch treten schon jene krebsartigen Geschöpfe „Trilobiten" genannt, in so grosser Anzahl auf, dass fast die ganze Schicht davon durchsetzt ist. In den darüber sichhinbreitenden silurischen Schichten, da wimmelt es schon von Gliederthieren aller Art, Tausendfüssler, Landinsecten, Fischen und ganz besonders Schaalthieren, welchen überhaupt neben den Bacillarien ein hervorragender Antheil an der Schichtung der Erdrinde gebührt. In den noch höher liegenden Deconischen Schichten finden sich auch schon zahlreiche Amphibien. Hierauf folgen die Steinkohlenlager, der echte Reptilienfonds, denn so gewaltige Reptile, wie sie sich dort finden, hat die Erde nie wieder hervorgebracht.

So weit reichen die Primärschichten. Die „Secundärformation" von Trias bis zur Kreide zeigt schon Vögel und Säugethiere, zuerst in niedern Formen, dann in mehr und mehr verbesserten Auflagen. In den Tertiärschichten zeigen sich bereits langgeschwänzte Affen und endlich zwischen der ersten und zweiten Eiszeit — wenn es überhaupt zwei solcher Eiszeiten gegeben hat — tritt der Mensch auf den Weltschauplatz.

Wer nun aus diesem sehr regelmässig und stufenweise emporstrebenden Entwicklungsgange die Entstehung der einen Art aus der andern, der höheren aus den niederen Arten im Sinne der Darwin'schen Lehren ableiten wollte, der würde in grossem Irrthume befangen sein. Es hat allerdings viel Bestechendes für die menschliche Betrachtungsweise und ist ganz jenem uralten, homocentrischen Standpunkte angemessen, zu wissen und zu wähnen, die Gesammtentwicklung der Erde und aller darauf befindlichen lebenden und leblosen Wesen strebe nur der Menschwerdung entgegen; allein diese durchaus falsche und unziemliche Anschauung muss endlich einmal abgethan und mit allen ihren Wurzeln ausgerissen und ausgerottet werden — sie hat zu viele Irrthümer erweckt und zu viel Unheil angestiftet; denn selbst die Meinung, dass der menschliche Stammbaum auf den Affen zurückführe, hat Stolz und Uebermuth nicht zu bändigen und zu beseitigen vermocht. Wir haben in allem stufenweisen Fortschritte nur den Entwicklungsgang der Erde und niemals einzelner Wesen in Betracht zu ziehen; sie alle gehören der Erde, aber die Erde gehört nicht ihnen.

Es lag in der fortschreitenden Entwicklung der Erde, aus ihrem eigenen organischen Leben und Wesen heraus auch alles andere organische Leben und Wesen hervorzubringen, welches zur Vollendung ihrer eigenen Wesenheit gehört, und welches ihr zu Schmuck und Zierde mit lebendiger und beweglicher Staffage dient. Schliesslich musste die Erde gar dahin gelangen, in dem vollkommensten ihrer Einzelwesen sich ein geistiges Organ zu schaffen, welches ihr nicht nur Alles, was sie selbst ist und leistet, zu Bewusstsein bringt, sondern ihr sogar auch Alles, was die ganze Welt ist und leistet, zu Wissen thut. Die Alten hatten nicht ganz unrecht, wenn sie die Gestirne für geistig beseelte Wesen hielten — unser Geist ist auch der Gestirne Geist.

5. Diese Betrachtungsweise bringt nun aber auch volle Klarheit in jenen dunkelsten Punkt der Entstehungsgeschichte

aller Organismen, in jene generatio aequivoca, jene Ur- und Naturzeugung, welche der Forschung bislang so viele und unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet hat. Die Erde ist ja selbst Leben und Organismus, wie sollte sie nicht auch aus sich heraus alles organische Leben und Wesen hervorbringen können? Sie hatte die Kraft und Macht der generatio spontanea vom Atom, aus welchem sie entstammt — und mehr als ein solches entwickeltes Atom ist sie selbst auch nicht — erhalten und hat nun, jemehr sie an Vollkommenheit zunahm, auch um so vollkommenere Wesen hervorgebracht. In den, die ersten Organismen hervorbringenden Sedimentgesteinen mögen diese Urwesen noch vollkommen einfache, einartige, keiner grossen Zusammensetzung und Entwicklung fähige Lebewesen gewesen sein, welche unmittelbar aus der anorganischen Materie hervorgingen in der Art, wie man sich etwa jene Protozoen und Eozoen, Amöben und Moneren vorzustellen pflegt. Es war nichts weiter als die einfache lebendig gewordene Materie, welche die mannigfaltigsten Verbindungen einzugehen — gerade wie die anorganische Materie — sich geschickt und bereit zeigte. Unzählige Arten protozoischer Gebilde mögen dadurch in's Leben gerufen worden sein, die um so vollkommener, ausgebildeter, entwicklungsfähiger sich zeigten, je grösser die Fortschritte waren, welche die Entwicklung des Erdorganismus bereits gemacht hatte. Die Erde, welche nach und nach die Fähigkeit, organische Keime hervorzubringen, erlangt, war gleichzeitig dazu an- und vorbereitet diese Keime der Fortentwicklung und Ausreifung entgegen zu führen. Die Erde war uranfänglich der Mutterschooss, welcher die Keime nicht bloss erzeugte, sondern auch bis zum ausgebildeten Organismus sich entwickeln liess.

Diese Betrachtungsweise uranfänglicher Erzeugung und Entwicklung der Organismen hat durchaus nichts Auffälliges, Befremdliches und Sonderthümliches; was der Mutterschooss kann, das vermag schliesslich die Allmutter Erde auch.

Schon ein flüchtiger Blick auf die Embryologie und Embryogonie kann uns hiervon die Ueberzeugung verschaffen. Die Natur wird wohl ursprünglich selbst im Stande gewesen sein, solche einfache Ur- und Keimzellen hervorzubringen, wie sie im Ei sich vorfinden; — gemeint ist das Ei in jeglichem Mutterschoosse — und zur Befruchtung dieser Keimzelle — wenn im Mutterschoosse der Erde, was billig bezweifelt werden kann, eine solche Befruchtung überhaupt nothwendig war — wird sich auch überall das nöthige Spermatozoid gefunden haben.

Man braucht bloss die Einfachheit und Gleichmässigkeit aller dieser Keimzellen bei allen Thieren in Betracht zu nehmen; zeigen doch selbst die Formen der Embryonal- und Födalentwicklung höherer Thierarten in ihren Anfängen noch kaum irgend welche unterscheidende Merkmale. Es handelt sich bei dieser Befruchtung und Belebung der Ur- und Keimzelle, sowie bei der Vielartigkeit der Entwicklung zu den verschiedensten Thiergattungen offenbar nur um eine glückliche und verschiedenartige Combination und Verschmelzung der organischen Atome und Moleküle, wie solche unter den günstigen, vom Mutterschoosse des Erdorganismus zeitweilig gebotenen Bedingungen sich vollzog.

Dass die Erde diese Generationskraft einmal besessen haben muss, unterliegt gar keinem Zweifel; wie sollten denn sonst alle die organischen Stoffe und Keime hergekommen sein? Warum sollte die Erde solche Stoffe und Keime hervorzubringen nicht die Kraft besessen haben; entstammen doch alle Stoffe einem einzigen Urstoffe, sind doch die organischen Stoffe an sich betrachtet mit den anorganischen identisch, ist doch die Erde der Mutterorganismus, alle die übrigen Einzelorganismen nur ihre Kinder, welche sie in das Leben gerufen, geboren und erzogen hat! Die Erde besitzt heute wahrscheinlich diese unmittelbare Generationskraft — generatio aequivoca — nicht mehr, sie hat vielleicht mit vorgeschrittenem Alter die vis generatrix verloren, damit ist aber doch nicht ausgesprochen, dass sie solche niemals besessen habe.

Kurz und gut, die organischen Keime sind nicht vom Himmel gefallen, das will sagen, sie sind nicht von andern Weltkörpern zu uns herabgekommen, wie uns manche Naturforscher glauben machen wollen, denn das hiesse die Frage nach der Entstehung der Organismen nicht beantworten, sondern nur weiter zurückverlegen. Woher hat der andere Weltkörper die uns zugesandten organischen Keime bekommen und genommen? Was andere Weltkörper vermögen, das kann unsere Erde, welche wir nothwendig als einen der meistbegünstigten Weltorganismen zu betrachten haben, schliesslich auch. Je weiter der Entwicklungsfortschritt der Erde gedieh, um so vollkommener wurden die Organismen, welche sie hervorzubringen im Stande war, bis endlich gleichzeitig mit der Hervorbringung der höchsten Organismen die Zeugungskraft der Erde erlosch. Gegen die Annahme wird weder die exacte, noch die speculative Wissenschaft erhebliche Einwendungen geltend machen können.

6. Innerhalb einer solchen Anschauungsweise ist selbstverständlich für den Darwinismus kein Platz mehr. Dieser Darwinismus ist überhaupt weiter nichts, als eine Verlegenheitstheorie; man hat die uralte Lehre, dass der Kampf der Vater der Dinge sei, nur wieder aufgefrischt und in ein modernes, überaus reichverziertes Gewand gesteckt, weil man nach Jahrhunderte langen Mühen endlich einmal eine natürliche und vernünftige Lehre von der Entstehung der Einzelwesen und Einzelorganismen zu entdecken, nicht mehr ein noch aus wusste. So hat man sich denn kritiklos auf diese vielverheissende Theorie gestürzt und meinte sich dabei beruhigen zu können, ganz ausser Acht lassend, dass hierbei gerade die Hauptsache, worauf es bei aller Entstehung einzig und allein ankommt, die generatio aequivoca, die Ur- und Naturzeugung, völlig unbeachtet und unerklärt geblieben ist. Der Darwinismus hat nicht das geringste gethan, hat auch nicht das geringste thun können, um die scharfe Scheidung von Organischem und Anorganischem

auszugleichen, den weitklaffenden Spalt auszufüllen und beide Theile zu vereinigen und zu verbinden.

Aber selbst wenn der Darwinismus auch die einzig richtige Atomenlehre, wonach das Atom unter Umständen auch zum organischen Keime werden könne, sich aneignen und durch diese Anschauungsweise die Kluft zwischen Anorganischem und Organischem überbrücken wollte, so wäre er dennoch unannehmbar, weil er nicht im Stande ist, die Entstehung und Abstammung der einen organischen Wesenheit aus der andern durch allmähliche Umbildung der niedern Art in die nächst höhere wahrscheinlich zu machen. Zwar ist die Möglichkeit gegeben, dass durch Menschen- und Naturzucht an der Körperform der Organismen ganz erhebliche Veränderungen erzielt werden können; allein selbst wenn man die Erfahrungen von Jahrtausenden zu Hülfe nehmen wollte, so wäre dessen ungeachtet auch nicht ein Fall festzustellen, wonach mit irgend einem Thiere, welches seitdem seine Lebensweise nicht mehr zu ändern brauchte, auch nur die geringste Veränderung vorgegangen wäre. Und haben unter der Hand der Menschen Veränderungen stattgefunden, so bedeuten diese noch keine Umwandlung in eine ganz neue Art. Hund bleibt stets Hund, wie auf der andern Seite der Axolotl ein Molch geblieben ist.

Die Naturzucht begünstigt und bezweckt ebenso gut die Rückbildung wie die Neubildung, so dass im Verlaufe der Zeiten und wechselnden Weltzustände eine jegliche Wesenheit immer wieder die ursprüngliche Form und Gestalt anzunehmen sich gezwungen sieht. Die Natur ist durchaus conservativ und nur auf Erhaltung des einmal Geschaffenen bedacht. Neubildung und Rückbildung bezwecken weder absolute Veränderung, noch absolute Aufhebung einer jeden Veränderung, sondern Erhaltung, Anpassung, Erziehung und harmonische Gestaltung einer jeden Wesenheit, sowohl in Beziehung auf sich selbst, als auch in Beziehung auf alles Andere ausser und neben ihr. Die Naturzucht bezweckt nur die Ausbildung, aber

nicht die Umbildung der Art. Eine Umbildung der Art kann gar nicht stattfinden, da die Natur immer nur das Einzelexemplar in Zucht nimmt.

Bei Annahme der Descendenz und Naturzucht im Darwin'schen Sinne kann man sich der Meinung nicht erwehren, dass schliesslich die niedern Arten vom Erdboden gänzlich verschwinden und allesammt von den höhern Arten verdrängt und aufgezehrt werden müssten, derart, dass heute nur noch „die Steine, die man aus dem Schooss der Erde gräbt, redend zeugen könnten", dass dereinst eine stufenweise Abfolge von Thiergeschlechtern bis zu den niedrigsten Organismen herab auf Erden gewohnt, geweilt und gewandelt.

Nun aber leben und wandeln heute noch alle diese Geschlechter auf Erden, vertragen sich auch so ganz passabel, und gerade die niedern Geschlechter sind weit zahlreicher vertreten, als die höhern, scheinen also unter ganz besonderem Schutze der Mutter Natur zu stehen. Weder haben im Laufe der Zeiten die niedern Organismen sich in lauter höhere verwandelt, noch haben die höhern Organismen die niedern verdrängt und vernichtet, Gedanken und Consequenzen, welche durch den Darwinismus unabweisbar nahe gelegt sind. Dieser Darwinismus ist — wie ein jeder einsichtsvolle Mensch zugestehen muss — eine in der Entwicklungsgeschichte der gesammten Natur tief und fest begründete Lehre. Sie bezeichnet und bedeutet die wahre und wirkliche Naturzucht, nur nicht im Sinne der Descendenz, der Abstammung der einen Art aus der andern, der höheren aus der nächststehenden niedern, sondern im Sinne der Erziehung, der Erhaltung, der Anpassung einer jeden Wesenheit, derart, dass sie in und an sich selbst vollendet erscheint und zur Vollendung des Naturganzen beiträgt. Der Darwinismus bedeutet und bezeichnet nicht das Princip der Schöpfung, wohl aber der Erhaltung aller Dinge.

Ganz besonders ist es die Zeitfrage, welche uns die Abstammungslehre im Sinne Darwin's völlig unannehmbar macht. Nicht etwa, weil wir vor der Blutsverwandtschaft, in welche wir nothwendig hineingerathen würden, zurückschrecken, sondern weil es uns völlig unbegreiflich ist, woher die Erde hätte die Zeit nehmen sollen — vorausgesetzt selbstverständlich, dass die Möglichkeit hierzu gegeben wäre — um alle die Hunderttausende von stufenweis aufeinanderfolgenden Geschlechtern in einander bis zur höchsten Stufe überzuleiten. Müssten doch nach unseren Erfahrungen und Berechnungen, welche wir mit der Naturzucht gemacht zu haben glauben, Jahrmillionen dazu gehören, um ein Exemplar der einen Art in ein Exemplar der andern nächstfolgenden Art überzuleiten und mit der neuerstandenen Art, welche in dem einen Exemplar seinen Urahn verehrt, die Erde zu bevölkern.

Wie viel Zeit mag wohl nach dieser Berechnung die Erde gebraucht haben, um aus einer Mücke oder, um uns wissenschaftlich auszudrücken, aus einer Mikrobe einen Elephanten zu machen. Alle Zeit und Ewigkeit wären ja dazu kaum ausreichend. Freilich, wenn man die Herren sprechen hört — die werfen nur so mit Jahrbillionen um sich, als ob es Minuten oder Secunden wären. Bisweilen sieht man sie in dem alten geocentrischen Weltblick noch befangen, alsdann sind alle ihre Anläufe zu kurz; und suchen ie sich wieder von diesen beschränkten Anschauungen frei zu machen, dann sind wieder alle ihre Sprünge zu weit. Die Natur ist wie der beste Kaufmann sparsam mit Kraft und Zeit. Ueberall, wo zu einem Werke und Vorgange in der Natur zu viel Kraft und zu viel Zeit, ebenso aber auch allzu verwickelte oder gar unbegreiflich wunderbare Veranstaltungen und Vorbereitungen gehören sollen, da dürfen wir mit Recht an der Richtigkeit und Zuverlässigkeit solcher Annahmen zweifeln. Niemand ist sparsamer, einfacher und haushälterischer mit seinen Mitteln, Niemand auch natür-

licher, als die Natur. Man sagt mit Recht: „Alles Uebernatürliche ist ein Widernatürliches.“ —

7. Alle organische Form ist im Thierreich ebensogut wie im Pflanzenreich im organischen Stoffe bereits enthalten und eingesenkt und nach ihrem Keimsein und Möglichkeitsverhältnisse bereits im ersten Atome schon vorhanden. Und was darin enthalten, das muss bei Zeit und Gelegenheit auch hervortreten können und hervortreten. Es giebt eine stufenweise Entwicklung in der Natur, um die stufenweis aufeinander folgenden und übereinander stehenden Gebilde hervorzubringen. Diese Stufenfolge in der Entstehung dieser Gebilde haben wir aber nicht in diesen Gebilden selbst, sondern in dem Mutterschoosse und Mutterboden zu suchen, aus welchem sie entstammen.

Dieser Mutterschooss und Mutterboden, hier die Erde, hatte in dem eigenen Werdegange ihre stufenweis aufeinander folgenden Perioden, welche der Vollendung entgegenführen, und hat mit steigender Vollkommenheit auch immer vollkommener werdende mechanische und organische Gebilde hervorgebracht. Zunächst hat sie sich die Materie hierzu geschaffen, dann erst die Keime; diese Keime in ihrem Schoosse ausreifen zu lassen, auch dazu muss sie einstens die Kraft und Anlage besessen haben — besitzt sie doch diese Kraft und Anlage zum grössten Theile noch bis zu dieser Stunde. —

Alle diese in vorhergehenden Perioden gewonnenen organischen Stoffe und Keime wusste die folgende Periode sehr geschickt zu immer höheren, vollkommeneren und zweckmässigeren Gebilden zu verwerthen und zu verwenden, bis mit der Vollendung des Erdorganismus auch die Vollendung aller ihrer Einzelorganismen erreicht war. Das hängt ja Alles so innig zusammen, ist so unmittelbar Eins, wie die Theile und Glieder an dem eigenen Körper. Ebenso innig verbunden wie unser Körper mit Hand und Fuss, mit Kopf und Herz, ist die Erde mit Allem, was darin und

darauf ist. Alles ist mit der alma mater sowohl nach seinem Entstande, als auch nach seinem Bestande verwebt und verwachsen. So gleicht die Erde mit allen ihren Geschöpfen einem einzigen und einheitlichen Kunstwerke. Dass dieses Kunstwerk ein Organismus und bewegt, belebt und beseelt ist, thut demselben gewiss keinen Abbruch.

C. In der Menschenwelt.

1. Die organische Form erreicht die höchste Vollendung im Menschen. Die menschliche Form ist die vollendetste, weil die selbstständigste. Die höchste Vollendung der organischen Form bedeutet die höchste Selbstständigkeit derselben, und diese besitzt die menschliche, die völlig freie, rein auf sich selbst gestellte Selbstständigkeit der Form. Der Säugethierkörper ist an seinen vier Seiten und darum nach den Gesetzen der Schwere und Mechanik von allen Seiten gestützt und getragen, selbst der Vogelkörper erhält sich in der Schwebe durch das Gleichgewicht der eigenen Körperschwere, nur der menschliche Körper kann allein durch die Macht des Intellects, welcher in momentaner Wirksamkeit über Stand und Gang des Menschen verfügt, aufrecht erhalten werden. Der Mensch ist nur Herr seiner Haltung, so lange er im Besitze seiner intellectuellen Kraft ist. Sobald ihm diese auch nur auf einen Augenblick abhanden kommt, verliert er das Gleichgewicht und stürzt in sich selbst zusammen. Auf diese Weise bekundet sich der Intellect in jeglicher Haltung und Bewegung des Menschen, und zwar in so unmittelbarer Weise, dass man wohl sagen kann, der Mensch ist der fleischgewordene Intellect.

Halt und Gestalt des vollkommenen Thierkörpers ist zuallernächst bedingt, wie wir bereits oben darzulegen versucht haben, durch das Knochengerüste oder das Skelet,

dieses selbst jedoch muss sich in allen seinen Theilen der selbstständigen und freithätigen Bewegung anzupassen suchen. Die freithätige und selbstständige Bewegung entscheidet also über den Bau des Knochengerüstes, das Knochengerüste seinerseits bestimmt die Muskulaturanlage und in dieser ist Form und Gestalt des Körpers vorgezeichnet.

Das Skelet des Menschen unterscheidet sich, in seinen einzelnen Bestandtheilen betrachtet, gar nicht wesentlich von dem Skelete der höheren Thiergattungen. Erst in seiner Ganzheit angeschaut, treten die wesentlichen Formunterschiede des menschlichen Körpers zu Tage. Der Hauptunterschied des menschlichen Skelets, im Vergleich mit dem thierischen, besteht darin, dass die Längenaxe der Wirbelsäule nicht mehr horizontal läuft, sondern vertical aufgerichtet steht. Das ist der Grundunterschied, aus welchem alle anderen Unterschiede mit Nothwendigkeit folgen. Es muss der vergleichenden Anatomie und Physiologie möglich sein, mit absoluter Sicherheit alle die Unterschiede im menschlichen Skelet und damit alle die Unterschiede in der menschlichen Körperform aus dem einzigen Grundunterschiede der aufrechten Haltung abzuleiten. Alle Unterschiede im Knochengerüste, in der Muskelspannung und Umhüllung etc. werden auf diesen einen Grundunterschied zurückzuführen sein. An allem dem ist nichts wunderbares; wunderbar ist nur die Kraft des Atoms, welches vermögend war, sich in organische Materie zu verwandeln und entwicklungsfähige, organische Keime hervorzubringen; aber auch dieses Wunder ist erklärlich, wenn man das Atom als die momentane und punktuelle Verwirklichung der Allmacht betrachtet.

2. Die schöne und edle Rundung aller Formen und Glieder am menschlichen Körper ist nur eine Folge des aufrechten Standes, wonach alle Stoffgebilde am Menschen, der verticalen Längenaxe und gleichzeitig dem Gesetze der Schwere folgend, entsprechend den Bestimmungen und den Verrichtungen eines jeden einzelnen Organs und Gliedes, gleichmässig sich abrunden. Das Gebäude wird durch den

Schädel gekrönt, welcher, der verticalen Axe folgend, kugelförmige, nur durch die Organe des Kopfes und die innere Gehirnfüllung einigermaassen modificirte Gestalt annimmt. Aus gleichem Grunde treten die Esswerkzeuge und zwar um so mehr zurück, als sie nicht mehr unmittelbar zuzugreifen brauchen, sondern durch die Hände sich bedienen und serviren lassen. Die Nase, welche der Mensch gern in alles steckt, tritt stark hervor, zumal diese auf die Dienstleistung der Hände nicht angewiesen ist. An den gleichmässig abgerundeten Hals schliesst sich das weitgespannte Tonnengewölbe des Brustkastens, welches mitbestimmend wirkt auf die Abrundung des übrigen, von den Standgliedern des Körpers wie von zwei mächtigen Säulen getragenen Rumpfes. Entsprechend den gewaltigen und andauernden Leistungen der Standglieder ist ihre Musculatur beschaffen und ausgebildet. Diese Standglieder unterscheiden sich wesentlich von den analogen Gliedern der übrigen Thiere und können diesen Unterschied gleichfalls auf die aufrechte Haltung zurückführen.

3. Den merkwürdigsten, geradezu maassgebenden Unterschied zwischen Mensch und Thier bilden die beiden Vorder- resp. Oberglieder des Menschen mit ihren beiden kunstvollen und kunstfertigen Händen. Diese Glieder dienen nicht mehr zur Stütze, sondern zur Arbeit. Das aber ist ein dermaassen durchgreifender und maassgebender Unterschied, dass auch alle anderen unterscheidenden Merkmale am Menschen, welche ihn sowohl seinem Körper, als auch seinem Geiste nach von den übrigen Thiergattungen auszeichnen, auf diesen Normalunterschied zurückgeführt werden müssen.

Durch diese zwei Hände war der Mensch von Ursprung an und ausschliesslich zur aufrechten Haltung genöthigt worden; seine ganze obere und untere, vordere und hintere Körpergestaltung hat sich dieser Körperhaltung anpassen und anbequemen müssen. Kein Knochen und keine Muskel am ganzen Körper, welche sich nicht nur an sich selbst,

als auch in ihrer Verbindung zum organischen Ganzen diesem eigenartigen Körperstande gemäss gebildet und geformt hätten. Ein Blick auf das menschliche Skelet, sowie auf seine Muskelbekleidung und Muskelthätigkeit genügt, um uns von diesem Verhalten der Sache Ueberzeugung zu verschaffen.

Die Körpergestaltung des Thieres folgt ausschliesslich der horizontalen Richtung, die Körpergestaltung des Menschen folgt lediglich der verticalen Stellung seines Knochenbaues; bei den Thieren laufen alle Linien der Körperumrisse von vorn nach hinten, beim Menschen von oben nach unten; das Alles zu erkennen ist keine grosse Weisheit, allein dass der Mensch diese seine so grundverschiedene Körperform lediglich seinen beiden Händen verdankt, wird doch zumeist übersehen.

4. Noch weit weniger wird beachtet, dass nicht allein die körperliche Gestalt, sondern auch die geistige, vom Bewusstsein erleuchtete Capacität des Menschen ein Werk seiner Hände ist. Schon die aufrechte Haltung trägt unendlich viel zur Verstärkung der geistigen Capacität bei. Zunächst erlangt der Hauptsinn, das Auge, hierdurch eine ganz andere Stellung und Richtung, einen ganz anderen, bedeutend erweiterten Gesichtskreis, verbunden mit einer, wenn auch nicht gerade verschärfteren, aber durchdringenderen, beweglicheren und aufmerksameren Sehkraft. Vor allem erhält hierdurch der eigentliche Sitz aller Capacität, das Gehirn, eine ganz andere, weit günstigere Lage und in dem der aufrechten Haltung entsprechenden Schädel eine Fassung und Behausung, welche der Erweiterung und Ausbildung des Gehirns überaus förderlich ist. Sind die Hände Grund und Ursache der aufrechten Haltung, so sind sie auch Grund und Ursache aller dieser Vervollkommnungen der Organe des Geistes.

Allein diese Hände wirken noch weit mehr zur unmittelbaren Erweckung und Förderung des geistigen Wesens und Lebens. Zunächst mässigen sie die wilde Gier des

Nährungs- und Erhaltungstriebes dadurch, dass sie dem Fresswerkzeug das unmittelbare Erfassen des Nahrungsstoffes abnehmen und demselben seine Nahrung wie auf einem Präsentirteller überreichen. Dass diese vielbewegliche und vielgeschickte Hand auch viel geeigneter und vermögender ist zum Ergreifen, Festhalten und Vorbereiten der Nahrung wie das Fresswerkzeug selbst, ist unmittelbar einzusehen. Damit ist aber für die geistige Ueberlegung schon unendlich viel gewonnen; denn selbst die kleinsten, völlig unmerkbaren Anstösse zur Erweckung des Geistes summiren sich mit der Zeit zu einem grossen Fonds geistiger Kraft und Capacität.

5. Eine noch weit grössere und geistig förderamere Geschicklichkeit, wie in Zubereitung und Eingebung der Nahrungsmittel, bekunden diese Hände in der Gewinnung und Beschaffung derselben. Der Intellect, welcher ja schon durch die freie Bewegung angeregt ist — freie Bewegung ohne einen gewissen Grad von Intellect ist undenkbar — hat bald herausgefunden, dass das natürliche Mittel und Werkzeug der Hände durch anderweite künstliche Werkzeuge noch bedeutend verstärkt werden könne, Werkzeuge, welche neben der Nahrungsbeschaffung auch zu Wehr, zu Angriff und Vertheidigung, also zu Waffen dienen könnten. In diesen Waffen, so primitiv sie auch anfangs gewesen sein mögen, war der Anfang zu aller Culturarbeit gemacht. Im ersten Werkzeug liegt wie im ersten Atome alle fortschreitende Entwicklung und alle künftige Gestaltung; wie im Atom zu allem materiellen, so ist im Werkzeug der Keim zu allem intellectuellen Bestande, zu jeder menschlichen Culturarbeit und damit gleichzeitig zu jeder geistigen Kraft und Leistung enthalten.

Der Verstand, welcher auf das erste Werkzeug verfiel, hatte damit auch die Kraft zur Verbesserung und Vervollkommnung dieser Werkzeuge gewonnen. Mit dieser fortschreitenden Entwicklung der Werkzeuge wird aber auch der geistige Fortschritt, wie überhaupt die fortschreitende

Kraft des Geistes, einer der Hauptvorzüge des Menschen vor dem Thiere, angebahnt und angeeignet. Vindiciren wir dem Thiere auch jede Kraft des Intellects — die Kraft der fortschreitenden Geistesentwicklung müssen wir ihm absprechen; es hat keine zwei Hände und darum auch keine Werkzeuge, und weil keine Werkzeuge, darum auch keine Werkzeugverbesserung, und darum fehlt ihm auch der geistige Fortschritt wie eine jede aus sich selbst stammende Kraft fortschreitender Entwicklung.

6. Auch die Erweckung und Entwicklung des Bewusstseins liegt auf dem Wege des geistigen Fortschritts, welche nicht unwesentlich durch unmittelbare Einwirkung der Handthätigkeit angeregt und gefördert wird. Jede geistige Entwicklung muss unfehlbar an der Schwelle des Bewusstseins anlangen und im weiteren Fortschritte dieselbe überschreiten. Gewusstsein ist nicht sofort auch schon Bewusstsein; allein es muss endlich doch auch dazu kommen. Es sind offenbar unzählig viele Geschlechter abgewelkt, Jahrtausende verflossen, bevor ihnen das klare und wahre Bewusstsein ihrer selbst und der Welt aufgedämmert ist; auch heute noch sind diejenigen dünn gesäet, welche an der wahren Erleuchtung des Bewusstseins selbstständig theilnehmen.

Jeder, auch der allerkleinste Fortschritt, bekundet einen gewissen Grad von Bewusstsein, aber von noch unvollkommenem, einzelnem und einseitigem Bewusstsein. Es liegt in dem Fortschritt des Bewusstseins, das Vorhandene als ungenügend und verbesserungsbedürftig zu betrachten und darum zu Vollkommenerem und Geeigneterem, auch Schönerem und Zweckmässigerem fortzuschreiten. Solchem Bewusstsein liegt ein Wissen zu Grunde, ein Wissen vom Gegenstande, welcher verbesserungsbedürftig ist, womit das Bewusstsein, dass er verbesserungsbedürftig sei und wie er verbessert werden könnte, unmittelbar zusammenfällt; dass die Hand, welche den Gegenstand erfasst, bei der objectiven

Betrachtung und Schätzung des Gegenstandes „die Hand im Spiele“ hatte, ist gewiss.

Es kann nicht geleugnet werden, dass auch das Thier, obschon es am Fortschritte sich nicht betheiligt, eine gewisse Art von Bewusstsein des Bessern haben könne, nämlich das Bewusstsein vom Zuträglicheren oder seinem Gegentheil, welche das Thier demgemäss zu erlangen oder zu vermeiden strebt. Das ist allerdings Alles auch schon Bewusstsein, aber noch ganz und gar in das Wissen von der Sache versenktes Bewusstsein, wovon es nicht getrennt und nicht unterschieden wird und werden kann.

7. Es hat, wie gesagt, Jahrtausende der Entwicklung und des Fortschritts bedurft, bis diese Trennung von Sein und Wissen, von Subject und Object, von Welt und Ich, auf welche das Bewusstsein hinausläuft, sich vollzogen hatte und das Bewusstsein in seiner Klarheit und Wahrheit — zu Bewusstsein gelangt war. Also, wie man sieht, die Menschen hatten Bewusstsein von Uranfang an, sie wussten nur nicht, dass sie ein Bewusstsein hätten, welches sie bei jeder Wahl, bei jeder Verbesserung, bei jedem Streben nach dem Zuträglichen und Vermeiden des Unzuträglichen zur Anwendung brächten — sie hatten noch nicht das Bewusstsein ihres Bewusstseins. Wo aber Bewusstsein ist, da muss es schliesslich auch zum Bewusstsein des Bewusstseins kommen.

Es konnte gar nicht fehlen, dass das Bewusstsein, welches der Mensch Jahrtausende hindurch in jedem Augenblicke bei seiner fortschreitenden Culturarbeit, bei Prüfung der Hemmnisse und Fördernisse, des Zuträglichen und Unzuträglichen im Leben bethätigt hatte, endlich auch das Bewusstsein seiner selbst erlangen werde, nämlich das Bewusstsein, welches in klarer Erkenntniss das Selbstbewusstsein dem Weltbewusstsein gegenüberstellt. Das ist der Sonnenaufgang des wahren und rechten, den Intellect zum Geiste verklärenden Bewusstseins, welches auf das Bestimmteste unterscheidet zwischen dem Erkennen und

dem Erkannten, zwischen Subject und Object, zwischen Ich und Welt, und das Selbst zum Gegenstande seiner selbst macht.

Es kann an dieser Stelle unsere Aufgabe nicht sein, das Bewusstsein zu analysiren und nach seinem ganzen Wesen und Inhalte hier erforschen zu wollen — wir haben nur die Genesis des Bewusstseins aufgezeigt, wie es bereits in der Hand, welche sich zuerst ein Werkzeug gemacht, gelegen, wie es bei einer jeden Verbesserung, welche diese Hand an ihrem Werkzeuge vornahm, zur Anwendung gelangt war, wie es bei aller Ausstattung und Ausgestaltung des Lebens, bei jedem Fortschritte des Wissens und der Cultur immer reger und reicher sich bethätigt und endlich als das Bewusstsein seiner selbst und der Welt Bewusstsein erlangt hat.

Dass auch bei Erweckung dieser höchsten und intensivsten Kraft der Bewusstseinserleuchtung die Hand mitgewirkt, darf als sicher angenommen werden. Die Hand war es, welche den Gegenstand stets in objectiver Weise der Betrachtung zuführte, wodurch allmählich die intellectuelle Macht der Objicirung sich derart verstärkte, dass sie sich schliesslich auch auf die gegenständliche Betrachtungsweise selbst richten und dieselbe in objectiver Weise anschauen konnte. Das Bewusstsein ist damit selbst der Gegenstand seiner Betrachtung geworden und damit zu sich selbst gekommen. Es ist zu Bewusstsein gekommen, dass wir ein Bewusstsein haben, welches Ich sagen und sich damit von Du und Er, sowie von allen Dingen der Welt unterscheiden könne.

8. Mit Bildung und Entwicklung des Bewusstseins hat Bildung und Entwicklung der Sprache gleichen Schritt gehalten. Die Anlage zur Sprache hat ein jedes Wesen, welches eine Stimme hat. Es kann nicht fehlen, dass nicht auch ein jedes Wesen, welches eine Stimme und Theil am Intellecte hat, seine Stimme auch zur Sprache benutze, wenn man das eine Sprache nennen kann, durch unarticulirte und unprononcirte Laute Freude- und Schmerzempfindung, auch wohl einen Lock- und Anruf erkennen zu geben. Die eigentliche Sprache beginnt erst und bildet sich aus mit dem Vermögen der Objicirung und der genauen Unterscheidung von Subject und Object, Ich und Welt. Auch hierzu hat die fassende, vorhaltende und hindeutende Hand gar erheblich mitgewirkt.

Die Objicirung oder Objectivation ist in der Sprache eine doppelte, die Objicirung und Unterscheidung des Sprachtones oder Sprachlautes und die Objicirung und Unterscheidung des Gegenstandes mit allen seinen Merkmalen, Zuständen und Thätigkeiten, wozu alsdann die Anpassung des bestimmten Sprachlautes an den bestimmten Gegenstand, seine Merkmale, Zustände und Thätigkeiten sich hinzugesellt und den Sprachlaut zur Lautsprache gemacht hat. Bei aller dieser Vergegenständlichung und Unterscheidung ist der Gegensatz von Subject und Object, von Ich und Welt, des Unterschiedenen und des Unterscheidenden die Voraussetzung. Keine Unterscheidung irgend einer Gegenständlichkeit, keine Unterscheidung irgend eines Sprachlautes, keine Verknüpfung von Gegenstand und Sprachlaut, ohne dass das Ich, welches die Unterscheidung und Verknüpfung macht, mit unterschieden worden wäre. Subject und Object, als Ich und Gegenstand, das sind die sprachbildenden Momente und Elemente.

Wir haben nur nöthig, die uns am nächsten stehenden beiden Hauptsprachstämme zu untersuchen, um alsbald von der Richtigkeit dieser Thatsache überzeugt zu werden. Die indo-europäischen und semitischen Sprachen unterscheiden sich in Bezug auf ihre elementare Form und Ausbildung eben in der Weise, dass die indo-europäische Sprache das Subject, die semitische Sprache das Object zum Bildungsprincip genommen hat. Das Indo-europäische nimmt stets seinen Ausgangspunkt vom Ich, das Semitische von der Welt; das Indo-europäische gelangt stets vom Ich zur Welt, das Semitische von der Welt zum Ich; das Indo-europäische

macht alle seine Unterscheidungen in Merkmalen, Zuständen und Thätigkeiten der Dinge vom Standpunkte des Ich aus, das Semitische dagegen vom Gegenstand aus. Alle Unterschiede, welche die Sprachvergleichung zwischen diesen beiden Sprachstämmen aufzufinden vermag, werden auf diese Grundunterschiede, welche zugleich die Elemente aller Sprachbildung ausmachen, zurückgeführt werden können.

Sprachbildung und Bewusstseinsbildung haben sich gegenseitig gar mächtig angeregt und gefördert derart, dass das Bewusstsein der Sprache und die Sprache dem Bewusstsein zur höchsten Ausbildung verholfen hat. Das Bewusstsein hat der Sprache dazu verholfen, dass sie „Ich" sagen konnte und das ausgesprochene Ich musste doch schliesslich auch zur Betrachtung dieses Ich und seiner Unterscheidung von der Welt hinleiten derart, dass das Bewusstsein sich seines Bewusstseins bewusst zu werden und genau zwischen Selbst- und Weltbewusstsein zu unterscheiden anfing.

9. Es ist wahrlich keine geringe Leistung des menschlichen Organismus, die Empfindung zum Intellect und den Intellect zum Bewusstsein und Selbstbewusstsein heraus- und heraufgebildet und damit die Anregung und Anleitung gegeben zu haben zur Erforschung des Himmels in seinen Höhen, der Erde in ihren Tiefen und selbst in das sonst als unerforschlich geltende menschliche Herz einen Blick des Verständnisses und der Verständigung zu thun. Entsprechend auch der Gegenständlichkeit aller dieser Forschungen, Systeme zu bilden, welche allen Wissensbestand aus Natur und Geschichte zu umfassen und aufzubewahren vermögen.

Kein Wunder! War doch dieser Organismus das Werk und Entwicklungsziel des Atoms und das Atom die Offenbarung der Schöpferallkraft. Was in dem Atom von Ursprung an gelegen, das konnte und musste im Laufe der Zeiten und Weltperioden auch zum Vorschein kommen und Wirklichkeit werden. So sehen wir denn in stetiger und allmählicher, die kleinsten und leisesten Uebergänge benutzender Entwicklung, ohne fremdes Zuthun, ohne gewaltsamen Eingriff, ganz aus sich selbst heraus auf rein mechanischem Wege alle Formen und formalen Erscheinungen der Natur und des Geistes, des Seins und Denkens an's Licht treten und zu Bewusstsein gelangen — jene Formen nicht nur aller Zweckmässigkeit, sondern auch aller Schönheit voll.

Wenn unsere Betrachtung und Entwicklung der Einheit alles Seins, Geschehens, Lebens und Wesens in Natur und Geist nicht der Vollständigkeit ermangeln soll, so muss dieselbe wie auf alle Zweckmässigkeit, also auch auf alle Schönheit gerichtet sein, zumal die Zweckmässigkeit erst dann als solche anerkannt und geschätzt wird, wenn sie im Prachtgewande der Schönheit sich vorstellt. Unsere Betrachtung soll darum nunmehr, dem aufgezeigten Entwicklungsgange folgend, der Formschönheit sich zuwenden.

Drittes Kapitel.

Aesthetische Form.

A. Pflanzen- und Thierschönheit.

1. Die natürliche Erscheinungsform ist der Grund aller Schönheit. Wenn zur Erkenntniss, zur Beurtheilung, gleichermaassen auch zur Hervorbringung alles Schönen Sinn und Geschmack, dies ist lebhafte Schönheitsempfindung, gehört, so wird zu berücksichtigen sein, dass dieser Sinn und Geschmack gleichzeitig und in Wechselbeziehung mit aller natürlichen Erscheinungsform, in derselben Stetigkeit und Allmählichkeit vom Atom an sich ausgebildet hat und darum auch aller natürlichen Erscheinungsform angepasst sein muss.

Vermöge des Intellects und der Bewusstheit, welche nicht nur wahrnehmen, sondern auch vorstellen, Vorstellungen verknüpfen und der überreichen Erfahrung gemäss in alle Lagen des Lebens der Vorzeit und der Jetztzeit sich versetzen, dieselben im Geiste schöpferisch nachleben und nachbilden können, — kommt im Innern eine ganz neue und eigenthümliche, bis dahin ungekannte und ungeahnte Welt zum Vorschein. Es ist dies eine Welt der Vorstellung, der Phantasie, der Idealität, welche der realen Welt zwar ähnlich, aber nicht gleich ist und als eine geistig freie Welt nach bestem Wissen und Können Alles zu verbessern, zu veredeln und zu verschönern trachtet. Diese Welt der Idealität geht uns hier zunächst noch gar nichts an, sondern nur die reale Welt, insofern sie in allen ihren Formen das Merkmal der Schönheit an sich trägt und infolge dessen jener

idealen Welt zum Muster und Vorbilde dient, insofern sie auch mit ihrer Wirklichkeit gleichzeitig ihre Schönheit erlangt hat.

2. Alles Schöne in der Natur liegt nur im Schein, im äussern formalen Wesen der Dinge; ihr inneres Wesen bekundet nur Zweckmässigkeit. Da nun aber alles Innere sich äussert, in bestimmter Form und Gestalt sich kundgiebt, so muss am Ende auch alle Zweckmässigkeit der Form mit aller Schönheit sich im Einklang befinden. Alles Schöne in der Natur liegt nur im Schein, aber es ist doch mehr als ein Schein; es ist die normale Form eines jeden Dinges, welche das Ding erlangt, indem es seiner innern Anlage und seinen äussern Lebensbedingungen gemäss sich bildet und gestaltet.

Im Grunde genommen hat aber ein jeglich Ding in der Natur normale Form und Gestalt, denn es hat sich seiner inneren Anlage und seinen äussern Lebensbedingungen gemäss entwickelt. Wenn nun aber auch bei allen Dingen derselben Art die inneren Anlagen dieselben sein können, so wird dieses Ding, um sich entwickeln und ausbilden zu können, doch niemals auf ganz dieselben äusseren Lebens- und Entwicklungsbedingungen treffen. Da nun aber die Bildung und Entwicklung der Dinge auch dem kleinsten Drucke abgeänderter Lebensbedingungen nachgeben, auch der unscheinbarsten äusseren Einwirkung folgen muss, so kann es in der Natur absolut keine zwei Dinge geben, die einander vollkommen gleich wären. Kein Baum ist dem andern in seiner äusseren Form, nicht einmal ein Blatt dieses Baumes ist dem anderen vollkommen gleich, und doch war der Bildungs- und Entwicklungsgang eines jeden Baumes und eines jeden Blattes ein normaler, den innern Anlagen und äussern Entwicklungsbedingungen entsprechender — „Alles ist schön zu seiner Zeit“ und an seinem Orte.

3. Wenn die Welt der Vorstellung, der Phantasie, der Idealität, entsprechend der reichen Erfahrung, stetigen Vergleichung und unablässigen Ausbildung ihrer Vorstellungen

und Vorstellungsfähigkeit für ein jedes Ding auch noch eine Idealgestalt bereit hat, die anzeigt, nicht wie das Ding wirklich gestaltet ist, sondern wie es gestaltet sein sollte: so thut dies der Schönheit eines jeglichen Dinges der Wirklichkeit keinen Ein- und Abtrag. Die Kunst bedarf für ihre Beurtheilung und Darstellung einer solchen idealen Anschauung. Dass aber trotzdem Alles schön ist zu seiner Zeit und an seinem Orte, wird erwiesen sein, wenn man bedenkt, dass es absolut keine Form und Gestalt in der Natur geben kann, auch nicht die anscheinend hässlichste und verzerrteste, welche nicht auch die Kunst an irgend einem Orte und bei irgend einer Gelegenheit verwerthen und verwenden könnte.

Natur und Kunst verhalten sich zu einander wie Reales und Ideales, wovon wir ausführlich in der Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt geredet haben, — das wahrhaft Reale ist auch das wahrhaft Ideale und umgekehrt. Wenn auch die Natur, das Werk der Nothwendigkeit, mit gebundener Marschroute ihres Weges geht, die Kunst dagegen der höchsten Lust freithätiger Schöpfung und Bewegung sich erfreut; wenn demgemäss die Kunst nach dem Schönsten suchen und trachten kann, womit sie die Werke ihrer Liebe schmückt: so wird bei näherer Betrachtung sich doch ergeben, dass sie es auf den Fluren gesucht, dass alles Schöne der Natur und dem Menschenleben entnommen ist.

Die Kunstschönheit zeigt alles Reale idealisirt, die Naturschönheit alles Ideale realisirt. In der Natur erkennen wir alle Realität, aus unserm Innern schöpfen wir alle Idealität. Das Schöne wäre nicht erkennbar ohne die innere Idealität und wäre nicht darstellbar ohne die äussere Realität. Sehen wir nun ab von der unbeschränkten, mit allen Mitteln und Kräften der ewigen und unendlichen Allmacht wirkenden und schaffenden Naturgestaltung, so werden wir die Wirksamkeit von Natur und Kunst dermaassen unterscheiden können, dass wir sagen:

Die Natur bildet und schafft nach dem Gebote ihrer Nothwendigkeit kunstgemäss — die Kunst bildet und schafft nach dem Ermessen ihrer Freiheit naturgemäss. Dass es nur der Freiheit in der Idealität zu leben und zu wirken vergönnt ist, die Nothwendigkeit aber auf die Idealität keine Rücksicht nehmen kann, ist selbstverständlich.

4. Wenn nun in der Welt der Realität die Ur- und Vorbilder aller schönen Form und Gestalt zu suchen und zu finden sein werden, wenn alle diese Formen der Wirklichkeit an dem Ideal des Schönen gleichmässig theilnehmen: so wird es ja nur nöthig sein, der Genesis des Naturschönen nachzugehen, und man hat damit gleichzeitig in den Ursprung alles Schönen in der Welt einen Einblick gewonnen. Die Entstehungsgeschichte alles formalen Wesens der Dinge, welche dieser Betrachtung vorangegangen ist, muss aber auch gleichzeitig die Entstehungsgeschichte alles Schönen sein, da eine jede Naturform auch an der Schönheit gleichmässig betheiligt ist. Es erübrigt also nur noch in diesen Ur- und Naturformen auch das Moment der Schönheit aufzuzeigen und hervorzuheben. Das soll nunmehr in aller Kürze und Klarheit geschehen.

Das Atom birgt in seiner Wesenheit wie alle Formzweckmässigkeit also auch alle Formschönheit. Seine Resistenz ist die Ursache seiner Consistenz und seine Consistenz ist die Ursache aller seiner Vereinigungen, Verbindungen, Verschmelzungen. Dieses Vereinigungsstreben ist der Ursprung, wie aller Form überhaupt, also auch aller zweckmässigen und schönen Form. Das Einheits- oder Vereinigungsstreben ist die Ursache aller Formbildung. Indem der Stoff die genaueste und engste Vereinigung sucht, das will sagen, in gerader Linie dem Mittelpunkte zustrebt, ist bereits die Andeutung und der Entstand aller elementaren Formschönheit vorbereitet, nämlich die gerade Linie und die Kugelform. Rundung und Symmetrie, das sind die beiden primitiven, bald selbstständig, bald vereinigt wirkenden Merkmale aller Schönheit. Alle Rundung aber beruhet

auf der Kugelgestalt, alle Symmetrie beruhet in der Beziehung aller Formgleichheit auf die gerade Linie. Gemeint ist hier die ruhige und feststehende Formschönheit, welche aller, durch Leben und Bewegung erweiterten, bereicherten zum höchsten Ausdruck und Eindruck sich aufschwingenden Schönheit zu Grunde liegt.

Als die Elemente aller Schönheit können Linie und Kugel auf die Schönheit selbst noch keinen Anspruch erheben; allein sie deuten auf alle Schönheit hin und bereiten alle Schönheit vor. Um wirklich schön sein zu können sind Linie und Kugel zu einförmig, zu schwung- und bewegungslos, allein sie zeigen die Richtung an, welche alle Vielgestaltigkeit, aller Schwung, alle Bewegung der schönen Form zu nehmen hat, wie in der Natur, so in der Kunst. So ist es schönheitserweckend und anregend im Innern und im Aeussern zuzusehen, wie das Atom durch die lineare Bewegung zur Kugelgestalt hinführt, wie eine Kugel, das Vereinigungsstreben des Atoms beibehaltend, nach der andern Kugel hinstrebt, die ihrerseits wieder, einem gleichen Streben folgend, nicht erreicht werden kann und wie auf diese Weise eine die andere zwingt, sich im Kreise zu bewegen.

Auch der Kreis gehört zu den Elementen der schönen Form. Er bezeichnet eine Schönheitslinie oder ist vielmehr, wenn man von der Geraden absehen will, die einzige „Schönheitslinie", ist jedoch schon nicht mehr von gleicher Ursprünglichkeit wie Linie und Kugel, denn er ist in beiden schon enthalten. Jeglicher Umfang und jegliche Parallele des Umfangs bezeichnet einen Kreis. Und auf seine Entstehung mittels der Bewegung zurückgeführt, bedeutet der Kreis die gerade Linie, welche in jedem Momente gleichmässig und gleichförmig von dem geraden Wege, von Punkt zu Punkt abgelenkt und dadurch gezwungen wird, zum Anfangspunkt wieder zurückzukehren.

Auch der Kreis ist erst ein Element der Schönheit und der Schönheit noch nicht näher gerückt, als Linie und Kugel, mit welchen er gleichzeitig und gleichmässig entstehet; allein durch Schwung und Ablenkung wird der Körper gezwungen, sowohl die Kreisbewegung, als auch die Kugelgestalt zu modificiren und der eliptischen Form zuzulenken; damit sind wir aber der schönheitlichen Form schon um einen Schritt näher gekommen. Die eliptische Form trägt schon nicht mehr die Starrheit und Einförmigkeit der Kugelform an sich; sie zeigt schon weit mehr Schwung und Wohlgefallen und zeigt schon ganz deutlich den Grundzug der Schönheitslinie für alle der Schönheit zuneigende Form.

Wir sind auf den Einwurf gefasst, dass in diesen Darlegungen Dinge verwechselt werden, die in gar keiner causalen oder auch nur wesensverwandten Verbindung zu stehen scheinen. Es ist hier offenbar von den kosmischen Gebilden und Bewegungen die Rede, — in welcher Beziehung stehen aber diese zur schönheitlichen Gestalt irdischer Dinge, und welchen Einfluss sollten diese auf die Entstehung aller schönen Form üben können? Sind wir doch kaum berechtigt von der Schönheit kosmischer Gebilde und Bewegungen zu reden, da wir dieselben gar nicht zu überschauen vermögen. Die Schönheit des gestirnten Himmels kommt hierbei nicht in Betracht.

Das mag alles wahr und richtig sein, und doch sind Andeutungen genug vorhanden und Andeutungen in den vorhergehenden Darlegungen genug gegeben, dass die Bewegungs- und Gestaltungsgesetze des Himmels selbst in unmittelbarer Weise auch zur Gestaltung aller irdischen Dinge beitragen. Dass auch die organische Gestalt nur das Endergebniss jener Entwicklungs- und Bildungsgesetze der Urzeit sei, haben wir ja anerkannt und in seiner Genesis aufzuzeigen versucht. Doch wir gehen noch weiter! Dieselben Gesetze wirkten auch noch unmittelbar mit zur Entstehung und Ausbildung der organischen Form, mehr als wir ahnen und wissen, mehr als die Wissenschaft bisher hiervon an's Licht gebracht oder auch nur an's Licht zu bringen versucht hat, weil ihr selbst die Ahnung, dass die einfachen Bildungsgesetze der kosmischen Form auch die

Bildungsgesetze der irdischen Form seien, noch nicht aufgegangen war. Haben wir doch selbst die Formunterschiede der menschlichen Gestalt lediglich auf die Gesetze der Schwere und Bewegung zurückzuführen vermocht.

5. Auch von der Allbetrachtung ist die Schönheit nicht ausgeschlossen; reden wir doch nicht umsonst von diesem in aller Schönheit prangenden Kosmos. Wir haben ein Bild dieses Kosmos im ersten Bande „Wissenschaft des Weltgedankens" zu geben versucht, auf welches wir hier verweisen können. Schon die Alten — von ihnen stammt ja der Name — hatten eine Ahnung von der überwältigenden Schönheit dieses Kosmos, und nur diesen Ahnungen folgend war es ihnen möglich, sich eine gewisse Anschauung desselben zu bilden, die freilich unendlich viel Mythisches und Mystisches besitzt, da den Alten bei ihrer unvollkommenen wissenschaftlichen Erkenntniss ein jeder umfassende und durchdringende Weltblick noch fehlen musste.

Freilich ist auch jene antike Beschreibung der erhabenen Schönheit des Kosmos und der entzückenden Harmonie der Sphären schon anregend und fesselnd genug. Allein erst die wissenschaftlichen Entdeckungen der Neuzeit haben den Blick für die Anschauung der Unendlichkeit ausgerüstet und derart geschärft und gewappnet, dass derselbe die unvergleichliche Schönheit und Erhabenheit, den Wohllaut und Zusammenklang jener leuchtenden Gebilde am Himmelsraume in ihren vielverschlungenen Kreisbewegungen zu erkennen und zu würdigen, die Schönheit selbst in der Unendlichkeit noch zu fassen und klar vorzustellen vermag.

An und für sich selbst genommen waren zwar jene leuchtenden und strahlenden Himmelskörper unfähig, irgend ein festes Gebilde, an welchem der Glanz und Reiz wahrer Schönheit sich offenbaren konnte, hervorzubringen, — sie stiessen darum kleinere Weltkörper von sich ab, welche an die Bewegnngen der Mutterkörper gefesselt blieben und mit dem Lichte und der Wärme derselben versorgt wurden,

damit eben diese erkalteten und dunkel gewordenen Weltkörper, welche wir Planeten nennen, die Befähigung erhielten, alle die in das Gewand der Schönheit gekleideten, theilweise auch mit Empfindung und Vernunft begabten Wesenheiten hervorzubringen. — Wie jene unzähligen, in hellem Lichtglanze erstrahlenden Himmelskörper eben vermöge und vermittels der einfachen Bildungs- und Vereinigungsgesetze zu Licht und Wärme, womit sie den ganzen Weltraum erfüllen, gelangt sind; wie sie die Befähigung erhielten, andere kleinere Körper von sich abzustossen, an ihre Bahnen zu fesseln, mit Licht und Wärme zu versehen und ihren Bildungs- und Gestaltungstrieb zu erwecken und zu fördern, und zwar lediglich vermöge der ursprünglichen Bildungsgesetze, welche zugleich auch die Bewegungsgesetze sind, — das Alles ist ja schon genugsam erörtert worden. Wir haben es nunmehr noch mit den fertigen Gebilden innerhalb der Erdsphäre zu thun, unter der Voraussetzung, dass auf allen planetarischen Körpern dieselben Bildungsgesetze zur Geltung und Anwendung kommen.

6. Unter dem Einflusse der Wärme vollzieht sich die Entstehung, wie auch hinwiederum die Auflösung aller Stoffgebilde. Zu- und abnehmende Wärme ist die Ursache aller Auflösung, wie auch aller Entstehung der Elementarstoffe und Elementarformen. Schon bei der Erkaltung der gluthflüssigen Materie und uranfänglichen Entstehung aller irdischen Form durch mechanische Vereinigung und Verschmelzung der Stoffatome in der Krystallisation —, welch' eine unendliche Mannigfaltigkeit symmetrischer Gestaltungen tritt dabei und damit schon zu Tage! Und jede Symmetrie ist an und für sich schön, als eine der Grundformen, worauf alle Schönheit beruht.

Der einfachen, rein mechanischen Entstehung der Krystalle entspricht auch ihre einfache, rein mechanische Form. Ihre symmetrische Form wird nicht durch correspondirende Theile, sondern durch Linien und Flächen eines einzigen, mehr oder weniger der Kugelform sich nähernden Körpers

gebildet. Hier ist noch keine symmetrische Theilung und Gliederung, sondern nur erst symmetrische Begrenzung; das Schöne ist noch gleichsam in die Materie versenkt, ist noch nicht Gleichmaass der Gliederung, sondern nur erst Regelmässigkeit der Formung. Allein symmetrischen Bau zeigt doch auch schon der Krystall; das Gesetz des Gleichmaasses für zwei gegenüber liegende Punkte, von einem Mittelpunkte oder einer Linie aus betrachtet, waltet darin. Das völlig ruhige und starr unbewegliche Gleichmaass der Kugelgestalt ist im Krystall überwunden, der Krystall offenbart schon in der Mannigfaltigkeit seiner Einzelformen bis zu einem gewissen Grade die Schönheit in ihrer Freiheit. Es ist die Schönheit in Form der Regelmässigkeit.

Bei dem Krystall tritt es so recht kenntlich und sichtlich hervor, wie das Gesetz seiner Bildung auch das Gesetz seiner Schönheit bedeute, wie seine natürliche Form auch mit seiner schönen Form zusammenfalle. Lediglich die Zahl der, innigste Vereinigung suchenden und damit die Kugelgestalt anstrebenden, aber bereits consistent gewordenen Atome oder Moleküle scheint in der Krystallform grundliegend zu sein. (Siehe oben S. 237.) Vielleicht ist es ganz und gar dasselbe Gesetz, welches auch zur organischen Form geführt hat. Wer sich in die Entstehung des Einen wie des Andern vertieft, kann kaum an der Einheitlichkeit der Bildungsgesetze dieser und aller andern coelestrischen wie terrestrischen Formen irgend welchen Zweifel hegen. Es wird der wissenschaftlichen Forschung möglich sein oder möglich werden, dieselbe einheitliche, rein mechanische Entstehungsart wie für alle anorganische, also auch für alle organische Form nachzuweisen. Die Entstehung einer jeglichen naturgesetzlichen Form ist aber auch gleichzeitig die Entstehung aller kunstgesetzlichen Schönheit. Mag der Genius die Formen des Schönen in reichstem Maasse vermehren, er vermehrt nur die Natur in der Natur.

7. Erst in der organischen Form tritt die wahre Schönheit zu Tage; hier gelangt die Kraft zu dem Höhepunkte

ihrer Wirksamkeit — das Kraftgebilde zeigt hier die höchste Vollkommenheit, damit aber auch die höchste Schönheit. Die organische Vollkommenheit des Kraftgebildes ist das Maass und der Ausdruck für seine Schönheit; je vollkommener, um so schöner.

Im Organischen ist der Stoff völlig überwunden. Alles ist Form, darum Alles auch Schönheit. Alles, auch das Kleinste am Organismus ist Gefäss und diese kleinsten Gefässe bilden sich aus zu den organischen Theilen und Gliedern, welche alle die Geschäfte des Organismus, sowohl des vegetabilischen, als auch des animalischen besorgen. Alle diese Gefässe, Theile und Glieder des Organismus, welche sich Eines in das Andere schicken, Eines sich mit dem Andern vereinigen und zusammen sich zu einem wohleingerichteten, wohlorganisirten und wohlfunctionirenden Ganzen verbinden müssen, bilden, vermöge dieser von der Form durchwalteten Einheitlichkeit, eine in Schönheit gekleidete Wesenheit. Wohlgeformte Einheit und Ganzheit ist unter allen Umständen auch Schönheit.

Es kann nicht fehlen, dass alle diese zum einheitlichen Ganzen sich verbindenden Theile und Glieder des Organismus, die alle einem Zweck, nämlich der Erhaltung und Gestaltung des Ganzen dienen, sowohl im Einzelnen als auch im Ganzen ein gewisses Maass nicht über- noch unterschreiten werden. Wie das Ganze von seinen Theilen, so werden auch die Theile vom Ganzen beherrscht uud bewältigt sich zeigen. Wir wüssten sonst nicht, wie diese organischen Verrichtungen sich ohne Störungen und Hemmungen vollziehen könnten, wenn nicht Eines mit dem Andern harmoniren, alles Einzelne das Ganze und das Ganze alles Einzelne bestimmen, regeln und ordnen sollte. Was bedeutet aber dieses Maass, welches die Theile im Verhältniss zum Ganzen und das Ganze im Verhältniss zu seinen Theilen beherrscht, anders als Schönheit?

Hier zeigt sich Ordnung und Gesetz, hier zeigt sich Einheit in der Vielheit der Theile und in der Mannigfaltig-

keit der Formen, hier zeigt sich eine wohlgruppirte Gliederung, hier zeigt sich eine lückenlose Ganzheit, Vollständigkeit und Abgeschlossenheit, hier zeigt sich vor Allem jene edle Waltung und Wirkung der freithätigen Gestaltungsweise, welche ausschliesslich ihrer eigenen inneren Gesetzmässigkeit folgt und alle Theile und Glieder bis in das Kleinste hinein beherrscht. Diese Freiheit der Gestaltungsweise ist jene Idealität, welche wir als das Haupterforderniss der Schönheit betrachten und verlangen. Diese Idealität ist auch die Anlage, welche erst idealiter alle die werdenden schönen und edeln Formen in sich schliesst, gleichzeitig mit Macht und Kraft begabt, allen diesen Formen zu vollkommenstem Ausdrucke zu verhelfen. Freiheit ist Gesetzlichkeit, aber eigene innere Gesetzlichkeit, die nicht aufhört, Freiheit zu sein, auch wenn sie unbewusst wirkt und durch sich selbst bestimmt wird, anstatt sich selbst zu bestimmen. Diese Freiheit allein führt zur wahren Schönheit, weil sie alle Beeinträchtigungen, Trübungen, Verkümmerungen, welche mittels äusserer Einwirkungen die ungestörte Entwicklung der innern Anlage in ihrer Idealität hemmen könnten, abweist und ausschliesst. Und alle diese Kennzeichen der wahren Schönheit treten am merklichsten und sinnfälligsten am Organismus zu Tage.

Der Unterschied zwischen der anorganischen und der organischen Form ist ein sehr grosser und ist bedingt durch ihre Entstehungsweise. Atomistisch gefasst wird dieser Unterschied also gekennzeichnet werden müssen: Die anorganische Form entsteht durch Verbindung und Verschmelzung, die organische Form durch Umwandlung und Verähnlichung, Assimilation. Zur Gestaltung der anorganischen Form gehören nur gleichartige Atome und Moleküle, welche eine Vereinigung eingehen, zur Gestaltung der organischen Form gehört jedoch ein Keim oder eine Keimzelle, welche die Umgestaltung oder Verähnlichung des aufgenommenen Stoffes übernimmt.

Aber auch zwischen den Organismen selbst besteht ein durchgreifender Gattungsunterschied in Bezug auf den thierischen und pflanzlichen Organismus oder den Organismus, welcher noch mit dem Mutterboden verwachsen ist und den Organismus mit freier Bewegung. Der Pflanzenorganismus scheint die Aufgabe empfangen zu haben, den anorganischen Stoff in den organischen und damit auch die eine Form in die andere überzuführen, der thierische Organismus scheint im Allgemeinen nur organische Stoffe verdauen und vertragen zu können; somit scheint eine Form auf die andere hinzulenken, eine der andern zur Unterlage zu dienen.

8. Das einemal wie das anderemal ist die Form ihrer Zweckmässigkeit auch die Form ihrer Schönheit. Die erste und unterste Form der Zweckmässigkeit ist Regelmässigkeit. Eine aus der andern geboren, reiht sich Zelle an Zelle und bilden wohlgeordnete, krystallähnliche Formen, wie solche in grösster Mannigfaltigkeit und bewundernswerther Regelmässigkeit an den Flechten, Moosen und Schwämmen wahrzunehmen sind. Mit dem Augenblicke, da die Zellen zu Gefässen sich gestalten, beginnt die reiche und wohlgeformte Gliederung, welche die Pflanze in ihrer unbegrenzten Gestaltungsfreiheit hoch über den Krystall hinausstellt. Während der Krystall von der Stoffconcentration beherrscht sich zeigt und darum noch mehr oder minder die Kugelform anstrebt, sehen wir, dass die Pflanze vorwiegend in der Längsrichtung sich zu entfalten und auszubilden trachtet. Die Kugelform, welche der Stoff in freier Formbildung anstrebt, zeigt die Pflanze also in der Längsrichtung oder in jener walzentörmigen Gestalt, durch welche wir uns eine Linie, die Pflanzenaxe genannt, gelegt denken können. Es kann nicht fehlen, dass die Anlage der Pflanzen, welche im Keime bereits die ganze Idealgestalt der Pflanze enthält, in ihrem Streben nach Gefässbildung gar mannigfache Seitenorgane erzeugt. Diese können nicht mehr die Richtung der Hauptaxe behalten, sondern verlaufen in vielverzweigten

Nebenaxen. So entsteht vor unsern Augen die Pflanze, deren vollendete Form wir im Baume mit Stamm, Aesten, Zweigen, Blättern, Blüthen und Früchten anzuschauen haben.

Die unterste Stufe der Gefässpflanzen bilden die Gräser. Ihr der Hauptaxe folgender Körper ist nur erst ein durch Knoten abgetheilter Halm. Die Knoten bilden die Sprosspunkte, aus welchen unmittelbar die Blätter hervorbrechen, die Interfoliartheile bauen sich entsprechend den Knoten und Blättern in regelmässigen Abständen übereinander auf. Das ist der Typus nicht nur dieser, sondern einer jeden Pflanze und ist selbst noch bei Bäumen, wie beispielsweise bei allen Kiefernarten wiederzuerkennen, wenn dieser Typus auch, wegen des eigenthümlichen Baues und Wachsthums einer jeden Pflanzenart, mehr oder minder verwischt und alterirt erscheint.

Das Gras ist jene organische Formation, welche sichtbarlich die rascheste Keimkraft, das leichteste Fortkommen auf jedem Boden und in allen Zonen zeigt und den geringsten Raum für das Nebeneinander seines Bestehens und Gedeihens verlangt. Das Gras bildet darum den Untergrund nicht nur für das Prachtgewebe des Pflanzenteppichs, welcher den Erdboden bedeckt und bekleidet, sondern auch für das mit aller Schönheit und Pracht ausgestattete Bildwerk, welches in der Erdoberfläche mit allen ihren Bodengestaltungen, leblosen und lebenden Körperformen sich der Betrachtung darstellt.

Eine reiche Abwechslung und bunte Farbenpracht bringen die Kräuter in diesen grünen Pflanzenteppich. Der Hauptaxenkörper des Krauts ist nicht mehr der verknotete Halm, sondern ein Stengel, auch wohl hie und da ein tüchtiger Strunk. Die Verknotung tritt bei den meisten Kräutern nicht mehr so deutlich hervor und demgemäss sind auch die Interfoliarabstände, wenn auch mitunter sehr regelmässige, doch ganz anders geartete wie beim Grashalm. Auch ist zumeist schon das Blatt nicht mehr das einzige

und unmittelbare Seitenorgan, sondern diese zeigen schon vielfach verästelte, stengelähnliche Gebilde. Die Blätter haben die einförmige Gestalt des Grases, welches bei seinem engen Nebeneinander kaum eine andere Blattform zulässt, aufgegeben uud kommen in kaum aufzuzählender, obschon stets wohlgefälliger, regelmässiger und symmetrischer Mannigfaltigkeit der Form vor. Was die Kräuter aber ganz besonders auszeichnet, ist ihre in allen Formen und Farben prangende Blüthenpracht, davon eine jede einzelne Blume, welche es auch sein mag, eine solche Fülle von Schönheit aufweist, dass aller Kunstschmuck der Welt von solcher Schönheit verdunkelt wird.

Die Sträucher sind Bäume niederer Ordnung und kleineren Formats. Ihr Hauptaxenkörper ist ein hölzerner Stamm, wie beim Baume. Auch in allen seinen Seitenorganen ist der Strauch dem Baume völlig ähnlich. Die Sträucher unterscheiden sich von den Bäumen nur etwa dadurch, dass ihr Gezweig rings um den Stamm schon unmittelbar über dem Boden zu wuchern beginnt, oder dass sie nur aus Gezweig zu bestehen scheinen, indem viele kleine Stämme aus einer Wurzel hervorbrechen. Jedes Gewächs, auch das Gräschen, ist ein Ding für sich und hat seine besondere Eigenthümlichkeit und characteristischen Merkmale, welche seine Individualität ausmachen; doch ist diese nicht stark und mächtig genug, um in der Pflanzenbekleidung der Erdoberfläche selbstständige Geltung beanspruchen zu können. Alle die bisher genannten Pflanzen zusammengenommen bilden, ästhetisch betrachtet, nur ein einziges buntes und vielverschlungenes Gewebe — das Prachtgewand der Erdoberfläche. Erst der Baum ist es, welcher mit seinem mächtigen hochragenden Stamme und dem prächtigen Kuppelbau seiner Aeste-, Zweige- und Blätterfülle ästhetische Individualbeachtung beanspruchen darf.

Der Baum verlangt selbst innerhalb jener einheitlichen Pflanzenzier der Erde, seiner ästhetischen Sonderstellung

und Sonderbetrachtung, seiner eindrucksvollen, hünenhaften Gestalt, seiner reichen, wechselvollen Gliederung wegen selbstständige Schätzung und Geltung. Dieselbe mannigfache Gliederung hat auch schon der Strauch, allein ihm fehlt die einheitliche Zusammenfassung des Ganzen, und so verliert er sich in der Gesammtheit der Pflanzenwelt. Wenn bei der ästhetischen Werthschätzung des Baumes wie auch der gesammten Pflanzenwelt das organische Leben als Kapitalwerth in Anschlag kommt, so wird doch die allgemeine Betrachtung der schönen Baumgestalt gerade wie beim Krystall immer nur mathematische Formen zu Grunde legen können.

Diese ästhetische Schätzung wird vorzugsweise von der Winkelstellung der Nebenorgane oder Nebenaxen im Verhältniss zu der Hauptaxe des Baumes auszugehen haben. Hat der Ast horizontale Lage, bildet der Abstand einen rechten Winkel, so ist das ein Zeichen angespannter Kraft. So den Arm zu tragen, erfordert die grösste Anstrengung. Leicht und gefällig ist eine solche Aststellung nicht und kann nur bei dem vielfach verknorrten und gezackten Geäste des Eichbaumes, der dadurch mit dem Felsgestein emporragender Bergspitzen Aehnlichkeit gewinnt, als ein Zeichen überwältigender Kraft angeschaut werden. Bei den minder eindrucksvolleren Formen der Hagebuche gewinnt diese Aststellung leicht etwas Barockes und Absonderliches. Ist die Winkelstellung des aufstrebenden Astes, wie bei der Pappel, eine zu enge, so sehen die Aeste aus, als ob sie sich nicht vom Stamme frei loszulösen wagten; der Baum gewinnt dadurch eine Art Ruthenform und entbehrt des freigestalteten Wachsthums. Auch erhält der Kuppelbau des Geästes hierdurch leicht etwas zu Gedrücktes und Verflachtes oder etwas zu Spitzes und Gezwängtes und entbehrt des richtigen Ovals, welches überall der wahren Schönheit zu Grunde liegt. Die schönste Aststellung ist die aufstrebende, weit abstehende Winkellage, durch welche sowohl die Entstehung des schönsten Kuppelbaues, als auch

des geeignetsten Blätterbehangs begünstigt wird. Wenn wir alle diese Eigenthümlichkeiten in Betracht ziehen — den wohlgestalteten Stamm, die angemessenste Stellung der Aeste sammt dem entsprechenden Stand und Behang des reichen, edelgeformten Blätterschmuckes: so vermeinen wir in der Linde den schönsten Baum unserer Zone erkennen und anerkennen zu müssen.

9. Das Atom, oder die Atomkraft, hat sich in der Pflanze noch lange nicht genug gethan. Es steckt noch weit mehr in ihm und was in ihm steckt, das muss auch aus ihm heraus und sich verwirklichen. Die Atomkraft muss darnach trachten, endlich einmal ihre höchste Leistung zu vollbringen; sie muss Intellect werden, das heisst auf das Körperliche übertragen, freie Bewegung erlangen, welche überall in allen ihren Aeusserungen nur der Ausdruck und zwar der erste und ursprüngliche Ausdruck des Intellects ist. Dass dieser Intellect nicht schon das erste Atom in allen seinen Verbindungen und Beziehungen beherrscht und seinen Entwicklungsgang, bis zum Hervortreten der Intelligenz selbst, gelenkt und geleitet — wer will's leugnen? Die Uebergänge sind nur so geringfügig, so allmählich, so sehr durch die Aeusserungen der mechanischen oder chemisch-physicalischen Kräfte verhüllt, dass der Intellect darin ganz zurücktreten musste. Nur an diese Kräfte gewöhnt, ihre Wirkungen musternd, mit dem Auge verfolgend und als „naturgemäss" bezeichnend, musste es als etwas Uebernatürliches, als ein wahres Wunder erscheinen, plötzlich lebendige, mit Intelligenz begabte Wesen auftreten zu sehen.

Dass die Erde allerlei Gewächs hervorbrachte, welches Samen trage, ein jegliches nach seiner Art, das schien auch noch ganz in der Ordnung. Das aus der Erde hervorsprossende, in der Erde wurzelnde, mit ihr in Verbindung bleibende, von ihren Kräften und Säften genährte Gewächs schien zu dem Erdkörper naturgemäss zu gehören, schien mit demselben Eins, sein Wachsthum von Urbeginn an in dem Erdkörper vorbereitet und seine Keime in den Erd-

stoffen enthalten zu sein — wo waren aber alle die thierischen Organismen und vor allem, wo war die Intelligenz hergekommen, welche diesen Organismen innewohnte? Wenn das Alles aber schon im ersten Atom gelegen, so ist sein gelegentliches Hervortreten eben so natürlich und so wenig räthselhaft wie die Vereinigung und Verbindung der zwei ersten Atome zu einem Körperatome.

Die allergeringsten Schwierigkeiten aber wird die Erklärung jener sogenannten „Thatsachen des Bewusstseins" bieten. Gebt der Natur auch nur die leiseste Spur irgend einer Intelligenz, nur so viel, als die Fliege braucht, um fortzufliegen, wenn man sie zu fangen sucht, gebt ihr nur die Regung irgend einer Empfindung, wie der Wurm zeigt, wenn man ihn tritt, oder wenn man ihn mit einer Nadel sticht, ja gebt ihr nur das kleinste und unscheinbarste Organ, welches auf irgend einen von aussen kommenden Reiz und Anstoss, wenn auch nur in minimalster Weise reflectirt und reagirt — und sie lässt daraus im Laufe der Zeiten und mit Zuhilfenahme des animalen Organismus und Organisation der Animalität, den Funken nach und nach zur hellen Flamme entzündend, die höchste Intelligenz hervorgehen.

Wir wissen ja, was stetige Entwicklung in grenzenlosen Zeitläufen hervorzubringen vermag, und die Entwicklung des Geistigen hält stets mit der Entwicklung des Körperlichen gleichen Schritt. — Und das, was wir Bewusstsein und Selbstbewusstsein nennen, ist nur eine Phase in diesem Entwicklungsgange. Gebt der Natur einen dementsprechenden animalen Organismus und sie wird im Laufe der Zeiten den Intellect in ihm auch zu Bewusstsein kommen lassen. Es bedarf hierzu, wie wir gesehen haben, keiner grossen Veranstaltungen. Gebt dem thierischen Organismus nur zwei Hände, und durch deren Arbeit und Einfluss auf Bildung und Haltung des Körpers muss es mit Nothwendigkeit dahin kommen, dass schliesslich auch das Bewusstsein alles Könnens in ihm aufdämmert, womit das, was man kann, auch erkannt und alles Können zum Erkennen ausgebildet wird.

Was das Atom von Ursprung an als seine Allmöglichkeit in sich selbst versenkt, verhüllt, verborgen getragen hat, das musste als das Endergebniss aller Entwicklung auch an das Tageslicht kommen. Die einfache Vereinigung des einen Atoms mit dem Andern genügte, um alle diese Formen der Zweckmässigkeit und Schönheit in die Erscheinung treten zu lassen. Durch diese Vereinigung wurde das Atom zunächst zum Stoffe und der Stoff wurde zur Form; und jemehr sich diese Vereinigung der Atome potenzirte, um so vollkommener und entwicklungskräftiger wurden die Stoffe, um so edler und vollendeter die Formen.

Die Form ist weiter nichts — und das soll hier bei der Form der höchsten Organismen ganz besonders betont werden — als der potenzirte Stoff. Wie viel mal potenzirt der Stoff in der organischen Form bereits erscheint, wie gross die Zahl der Potenzen, welche er bereits durchlaufen, wird schwer anzugeben sein; aber auch die höchste organische Form ist absolut nichts anderes und nichts besseres, als eine Potenzialität des atomisirten Stoffes und die organische Wesenheit nichts anderes, als das zum vollendeten Organismus entwickelte organische Molekül. Das Molekül ist ja nur das potenzirte Atom, allein in seiner Krafteinheit durchaus nichts anderes, als selbst wieder Atom; nur der Stoff und gleichzeitig damit die Form ist ein System, welches im Molekül bereits deutlich seiner Möglichkeit und Dynamität nach ausgesprochen und vorgebildet liegt. Das organische Molekül birgt bereits in sich selbst alle die Phasen und Metamorphosen der Entwicklung und der Fortpflanzung.

10. Bei der ästhetischen Betrachtung der Thierform sind als die entscheidenden Momente die unterscheidenden anzusehen, wie sie im Unterschiede von der Pflanzenform in Entstehung und Bewegung sich kundgeben. Die Thierform wird bestimmt nicht allein durch die freie Bewegung, sondern auch durch die höher potenzirte Stofflichkeit, welche durch den Pflanzenstoff erst vorbereitet wird. Ja, diese freie Bewegung ist

wohl nur eine Folge der höher potenzirten Stoffe und Formen im Thierreich und übt erst rückbezüglich durch ihre fortwährende Bethätigung auf die Wohlgestalt der Thierkörper ihre Einwirkungen.

Wir haben im Thierreiche in Bezug auf die Formentwicklung fast dieselben Stufenfolgen zu registriren, wie im Pflanzenreiche. Zunächst erscheint auf ihrer untersten Stufe die Thierform, ähnlich wie bei den Schwämmen und Pilzen, noch völlig in die Stofflichkeit — hier jedoch nicht Holz-, sondern Fleischfaser — versenkt zu sein; die mannigfaltigen Formen dieser Thiergattungen beruhen nur erst auf regelmässiger Figuration, nicht auf symmetrischer Gliederung. Um von allen Protozoen, die entweder mikroskopisch klein oder Massen von unbestimmter Gestalt sind, abzusehen, werden diesen Bestimmungen gemäss alle Anthozoen, Radiaten und Mollusken, wie Quallen und Polypen, Seesterne, Muscheln und Mantelthiere in Betracht kommen. Selbst jene Anthozoen, welche den Uebergang zum Pflanzen-, ja Mineralreich zu bilden scheinen, zeigen noch eine gewisse Regelmässigkeit der nach der Grundzahl vier- oder sechs-gegliederten Körperform. Nur fehlt diesen Thierarten die Einheitlichkeit des Wesens, derart, dass es unbestimmt bleibt, ob wir es im Einzelfalle bloss mit einem oder mit einer ganzen Anzahl von Thieren zu thun haben. Wo keine Einheit des Wesens, da ist eine ästhetische Schätzung überhaupt nicht möglich.

Das ändert sich schon von Grund aus bei den Strahlthieren (Radiata). Hier haben wir theilweise die schönste Regelmässigkeit der Gestaltung bei voller Einheitlichkeit des Wesens. Ansätze eines Gefässsystems und einer dementsprechenden Körpergliederung zeigen sich zunächst bei Weichthieren und Würmern. Von einer ästhetischen Betrachtung kann gerade bei diesen Thieren am allerwenigsten die Rede sein. Die Regelmässigkeit der Figuration haben sie bereits aufgegeben und eine völlige Gliederung noch nicht gewonnen, zudem wirkt ihr Aeusseres durch seine

weiche, schlüpfrige und schleimige Umhüllung abstossend; nur die Schaalen und Gehäuse einiger Weichthiere sind von besonderer Schönheit.

Krustenthiere, Spinnen, Insecten zeigen vollständige und ausgesprochene Gliederung und demgemäss einen Leib von symmetrischer Gestalt. Ihnen fehlt jedoch die Wirbelsäule und im Anschluss hieran das die Körperform durchwaltende Knochengerüste, sie können darum weder zu jener ansehnlichen noch abgerundeten Gestaltung gelangen, wie die höher organisirten Thiere.

Die Insecten, von denen weit über 100 000 Arten bekannt sind, bedeuten im Thierreiche das, was das Gras im Pflanzenreiche, die Organisation, die Belebung des Staubes und der Scholle und gleichzeitig Schmuck und Zier des Erdkörpers. Es sind die Kleinodien, womit die Erde ihr Kleid ausgestattet hat, und dieser Schmuck ist um so zierlicher und eindrucksvoller, als sich das Insect nicht nur vermöge seines Gehapparats auf dem Boden, sondern auch zumeist vermöge seines Flugapparats durch die Lüfte fortbewegen kann. Welch' Leben und Schönheit durch die Insectenwelt über den Erdboden ausgestreut wird, muss ganz besonders anerkannt und hervorgehoben werden. Wohin wir auch blicken mögen, überall sehen wir ein zahlreiches und eigenartiges Volk von Insecten herumschwirren, summen, kriechen und fliegen, ein jegliches Individuum in voller Regsamkeit und Rührigkeit sein Eintagsleben vollbringen. Die Ameise und Biene eilen kriechend und fliegend dahin, im Dienste ihres Staates und Volkes thätig. Da schwirrt ein Käfer, da flattert ein Schmetterling, die Raupe nagt am Blatte, die Libelle schwirrt über dem Wasserspiegel, auf welchem Wassertreter pfeilschnell dahingleiten, Mücken und Schnacken tanzen und schwärmen in den Lüften. In der Insectenwelt zeigt sich die Gestaltungskraft der Natur in unzähligen Formen und Gestalten minimalster Art ausgeprägt; nirgends ist darum so viel Schönheit ausgestreut, andrerseits auch so viel Kunsttrieb verwirklicht, wie gerade hier. Wäre der

Mensch nicht mit diesem grossangelegten Kunstsinne ausgestattet, so könnte er bei den Insecten in die Lehre gehen.

11. Trotzdem kann auf dieser Stufe die wahre animale Schönheit nicht erreicht werden: es fehlt die echtnimale Plastik des Fleisches, es fehlt der genügende Körperumfang und das Alles fehlt, weil der eigentliche Rohbau fehlt, das den Körperbau tragende und alle seine Umrisse bedingende und bezeichnende Knochengerüste. Aber selbst, wenn wir eingetreten sind in den zoologischen Garten der Wirbelthiere, die eine Gestalt haben, deren Hauptaxe in der horizontalgelegten Wirbelsäule verläuft, so haben wir doch erst noch eine ganze Anzahl Stufen zu beschreiten, bis wir in das Bereich wahrhafter Thierschönheit anlangen. Da nahen sich zunächst die unsicheren und schwankenden Gestalten der Amphibien, in welchen die Natur die mannigfaltigen Versuche angestellt zu haben scheint, um zur höhern Thierform zu gelangen. Ein gemeinsamer Typus in der Gestalt dieser Thierklasse ist nicht vorhanden. Eine jede dieser vielartigen Formen knüpft an die Form irgend einer untergeordneten, noch nicht mit einem Knochengerüste versehenen Thierklasse an; allein vermöge des inneren Haltes seines Knochenbaues vermag sich das Amphibium vollkommenere Sinnesorgane, ein geschlossenes Gefässsystem und theilweise eine derart mächtige und umfängliche Körpergestalt und Körpergewalt anzueignen, dass es selbst dem grössten Säugethier überlegen wird. In einzelnen Riesenamphibien wird noch die furchtbare Macht und der räthselhafte Formüberschwang des Urthiers sichtbarlich. Im Amphibium kommt die ganze Kraft der Thierbildung, aber noch in ungezügelter, unumschränkter, noch nicht durch die edle Form und Wohlgestalt gebändigte Weise zum Vorschein. Das Amphibium ist ein Uebergangsthier und darum ohne festen Character.

Das ist nun bei den Fischen schon ganz anders. Sie sind fast alle gleich geformt und von eintöniger Gestalt. Die

stete Bewegung in ihrem Elemente hat sie so an sich und unter einander uniformirt, dass alle Theile des Körpers in ungeschiedener Einheit abschnittslos in einander fliessen. Ihr Körperbau ist ein streng symmetrischer und die Körperlage folgt dem Kopfe nach jeglicher Richtung; entsprechend der Bewegung des Fisches, welche jederzeit eine geradlinige sein muss, da des Wasserwiderstandes wegen eine jede Seitenbewegung des Kopfes nur mit Schwierigkeit auszuführen wäre.

Die Einförmigkeit des Fischkörpers wird belebt und geziert durch die feingeschwungenen Linien seiner Formen, durch das schillernde Schuppenkleid, dessen gleichmässige Schuppenreihen oft in schönster Farbenpracht glänzen, durch Schwanz und Flossen, welche nicht nur die Bewegungen treiben und lenken, sondern auch dazu dienen, das Gleichgewicht in der horizontal aufgerichteten Haltung des an den Seiten stark abgeflachten, elliptisch geformten Körpers zu bewahren. Es giebt freilich auch viele Fischarten, welche sich in ihrer äussern Form wieder mehr oder minder den Amphibien nähern und darum auch, ästhetisch betrachtet, die Formeigenthümlichkeiten dieser Thierklasse, welche gerade keine sehr anmuthende ist, theilen. Es giebt ja von einer jeden Thierklasse zu einer jeden andern Uebergangsformen und -Stufen, die vor der ästhetischen Betrachtungsweise meist nicht Stand halten können und wie die vergeblichen und stümperhaften Versuche der Natur sich ausnehmen, um zur schönen und edlen Thierform hinzugelangen.

12. Die wahrhaft schöne und edle Thierform in ihrer Art, bei geschlossenem Gefässsystem, vollkommenen Sinneswerkzeugen und höchster Vollendung der im Aeussern und Innern sich kundgebenden organischen Structur, wird erst erreicht, wenn die ästhetische Betrachtung bei der Vogelwelt anlangt. Dass das Bewegungsstreben der Thierwelt auch zur erdfreien Flugschwebe, soweit die Körperschwere solche zulässt, sich ausbilde, liegt in der Natur der Sache. Ein jedes Thier, und der Mensch nicht minder, möchte gerne

fliegen, wenn sie nur könnten. Wie viel missglückte Versuche hat nicht schon der Mensch gemacht, um den Vogelflug nachzuahmen. Am besten und vollkommensten haben die Vögel die Flugbewegung ausgebildet und diese Flugbewegung hat alsdann auch ihrerseits die Körperhaltung und -Gestaltung der Vögel fast gänzlich unter ihre Herrschaft und ihren Einfluss genommen.

Von der Flugbewegung entstammt zunächst die Ausbildung der Vorderglieder zu Flügeln, ferner das Federkleid, wie überhaupt alle die sonstigen unterscheidenden Merkmale der Vögel, vorzugsweise jedoch, im diametralen Gegensatze zu den Fischen, der überaus bewegliche Kopf und Hals, weil die Bewegung in freier Luft nach keiner Richtung irgend einen erheblichen Widerstand erfährt, sondern die kühnsten Biegungen und Wendungen sich verstatten kann.

Man kommt aus dem Erstaunen nicht heraus, wenn man die geradezu wunderbare Flugeinrichtung und Fluggeschicklichkeit der Vögel betrachtet, und wir können es den Vorfahren nicht verdenken, wenn sie in solchen Einrichtungen die höchste Weisheit suchten und verehrten und ergötzlicher Weise, den Gott in der Natur suchend, auf eine Zootheologie, Ichthyotheologie etc. verfielen. Von einer Anpassung und Entwicklungslehre wussten sie nichts; sie sahen überall nur das Sein, aber nicht das Gewordensein; sie waren zu der Erkenntniss dessen noch nicht durchgedrungen, was aus so einem Wesen bei steter Uebung seiner empfangenen Anlagen und steter Anpassung an die gebotenen Lebensbedingungen im Laufe der Jahrmillionen Alles werden könne.

Der Körper der Vögel ist vom Scheitel bis zur Zehe mit, wenigstens für die ästhetische Betrachtung, unerheblichen Ausnahmen der Flugbewegung angepasst. Dadurch, dass die Vorderglieder sich zu Flügeln mit mächtiger Schwungkraft ausgebildet haben, ist der Körper der Vögel lediglich auf die Hinterglieder gestellt, aber nicht wie beim Menschen

liniengerade mit der Hauptaxe, sondern der Luftschwimmkunst wegen in Winkelstellung mit den Hintergliedern, welche, fest auf die Erde gestemmt, den Körper stets im Gleichgewichte tragen und erhalten. An den schräg aufgerichteten Körper vermögen sich die Flügel eng anzuschliessen und die Körperform derart abzurunden, dass dadurch jenes schöne, nach hinten spitzer zulaufende Körperoval hergestellt wird, welches die Hauptschönheit des Vogelkörpers ausmacht.

Die magern, an die Pflanzenstengel erinnernden Beine scheinen nur dazu gemacht zu sein, den Körper über die Erde hinauszuheben und den Aufschwung zu erleichtern. Die ganze Masse des Körpers, nach vorn gravitirend, findet ein gewisses ästhetisches Gegengewicht in dem meist verkürzten Schwanze, der freilich auch von dem Vogel gleichsam als Steuer der Flugbewegung benutzt wird. Aus der breiten Brustseite erscheint der lange, dünne Hals wie aus dem Innern des Körpers herausgewachsen, ein Hals, der um so länger ist, jemehr, um die Balance nicht zu verlieren, der Vogel zur Erde oder in die Wassertiefe sich neigen muss, um seine Nahrung heraufzuholen. Am längsten ist selbstverständlich dieser Hals bei den Wasservögeln und wird beim Gehen oder Schwimmen, eben wieder der Balance wegen, parallel mit den Beinen nach hinten gebogen und derart getragen, dass er mit dem wieder nach vorn neigenden Kopfe und Schnabel einen hübschen Bogen, bei den Läufern und Watern eine geschwungene Hakenlinie bildet. Der Kopf, welcher den Vogel beim Fluge nicht allzusehr belasten darf, ist klein und besitzt als Fresswerkzeug nur einen längern oder kürzern, mit Stirn und Scheitel in einer Flucht liegenden Schnabel. Riech- und Gehörorgane haben am Kopfe meist keinen hervortretenden Ausdruck. Der Rumpf ist durchschnittlich ungegliedert; alles an ihm scheint von vorn betrachtet Brust zu sein. Die Gesammtgliederung des Vogels besteht also in Kopf, Hals, Leib, Schwanz und Bewegungsgliedern.

Was ist nun schön an diesem Vogelkörper? Der Körper, ganz so wie er sich vermöge der Lebens- und Bewegungsbedingungen gestaltet hat; ganz so wie er, Flug und Frass, Aufenthalt, Geschlechtsleben und andern örtlichen und zeitlichen Verhältnissen gemäss, sein Vogelthum zur Ausbildung gebracht hat. Schön ist am Vogel der Schwung der Linien, welche den Körperumfang markiren; schön ist das weiche, flockige und flaumige Federkleid; schön ist der grosse Farbenreichthum dieses Kleides, besonders aber der Schwung- und Schwanzfedern, welche oft in allen nur möglichen Farben schillern; schön ist die Flugbewegung, sowohl in ihrer ruhig dahinsegelnden Schwebelage, als auch in ihrer ausserordentlich gewandten, durch Schnelligkeit ausgezeichneten, alle Schwierigkeiten der Wendung und Biegung beherrschenden Geschicklichkeit — und zu allem diesem kommt hinzu, dass beim Vogel die Stimme frei geworden und er nun in allen Tonarten, durch Singen, Flöten, Pfeifen, Zwitschern, Schmettern etc. Erd- und Luftbereich beleben kann. Insecten und Vögel sind es, welche vorzugsweise durch bewegungsfreies, leichtbeschwingtes organisches Leben die Erdoberfläche verschönen und verherrlichen.

Die heissblütige, bewegungsfrohe, anpassungsfähige Natur des Vogels macht ihn geschickt, sich jeder Lebensweise anzubequemen und dennoch seine Vogelnatur beizubehalten. Schön ist der Vogel darum vorzugsweise an dem Orte seines Lieblingsaufenthaltes und Lebensverkehrs, welchem er sein ganzes Wesen und Leben anzupassen gesucht hat. Schön ist die Schwalbe nur im Zickzackflug durch die Luft, in Gang und Stand zeigt sie sich sehr unbeholfen, weil ihre Füsse durch den Nichtgebrauch verkrüppelt sind. Dagegen sind die hühnerartigen Vögel schwerfällig im Fluge und mehr zum Gange geschickt, ein Umstand, der dann auch ihr theilweise in höchster Schönheit und Farbenpracht prangendes Federkleid besser zur Geltung bringt. Die Schwimmvögel sind nur schön, wenn sie in ruhiger, ebenmässiger, theilweise majestätischer Haltung auf dem Wasser

schwimmen. Die zum Rudern und Steuern eingerichteten Füsse sind zum Gehen weniger geeignet und lassen die Haltung und den Gang des Vogels ungeschickt erscheinen. Der sehr lange, in die Wassertiefe hinablangende Hals wird beim Schwimmen so geschickt dem Gesetze der Schwere gemäss getragen, dass er die Hauptzier des Vogels ausmacht.

Auch der Watvogel ist trotz seiner übermässig langen Beine und seines entsprechend langen Halses und Schnabels ein sehr schöner Vogel, da alle Glieder und Theile des Körpers sich im schönsten Ebenmaass befinden und er zum Gehen und Fliegen gleich geschickt und adapt eingerichtet sich zeigt.

Einen prächtigen Anblick bietet der Raubvogel vermöge seiner Haltung und Gestaltung; sowohl wenn er die mächtigen, weitgespannten Flügel ausbreitet und durch die Lüfte ruhig dahinschwebt, als auch wenn er sich aus den Höhen herabstürzt und die gewaltigen Fänge in die Jagdbeute einschlägt. Trotz seines blutigen Handwerkes, theilweise auch eben vermöge desselben, ist es der Raubvogel, besonders aber das Adlergeschlecht, welches Macht und Majestät auch in der Vogelwelt zum Ausdrucke bringt.

Bei der ästhetischen Betrachtung der Vögel kommt nun auch, ihrer höher entwickelten Intellectualität wegen, neben ihrem körperlichen auch ihr seelisches Wesen in Betracht, und überall werden wir finden, dass dieses mit jenem und allem, was auf den Körper Bezug hat, in innigster Wechselbeziehung steht. Nennen wir zunächst den kleinsten aller Vögel, das Insectenvögelchen, den Colibri „ein echtes Sonnen- und Blüthenkind — fliegender Sonnenschimmer, fliegende Blüthe. Die glänzendsten Farben — Golden, Smaragden, Rubinroth, Ebenholzschwarz, Himmelblau und Demanthelle — sind ihm eigen; ein überaus munteres, unruhiges und belebtes Wesen, das liebliche Kind unter den Vögeln und wie das Kind rasch, leichtblütig, erregbar, hitzig bis zum Jähzorne, eine verzogene Kindesnatur“. — Ein wohlgeschmückter, in allen Farben der

Bäume, auf welchen er lebt, schillernder Vogel ist auch der Papagei, der nun aber schon zu den grösseren Vögeln gehört. Er weiss Schnabel und Füsse auch noch zu manch' anderen, als den naturgebräuchlichen Verrichtungen anzuwenden und hat sich infolge dessen zu einem sehr gescheuten und geschickten Vogel ausgebildet. Er ist ein gar drolliger Kauz, sowohl in seinen Bewegungen, als auch in der Nachahmung aller möglichen, an sein Gehörorgan gelangenden Töne; er ist auch gegen Schmeichelei und Liebkosungen nicht unempfindlich und weiss Andere mit Schmeicheleien, aber auch Grobheiten oder sonstigen mühsam erlernten Phrasen zu tractiren. Dass er mit solchen Eigenschaften zum beliebten Salonvogel hat werden müssen, ist leicht begreiflich. —

Die Rabenvögel sind diebisch und tückisch, von wenig ansprechendem Character, dem alten Sprüchwort entsprechend: „Halte dich fern von allem, was schwarz oder so ähnlich ist.“ — Dagegen sind die taubenartigen Vögel ausserordentlich anmuthend und beliebt wegen ihres sanften, liebevollen, im Familienverkehr zuthunlichen Wesens und ihrer zierlichen Gestalt. — Das Huhn ist allerdings etwas dreist, neugierig, vorlaut, aber es ist ernsthaft, vorsorglich und arbeitsam, aufopfernd und muthvoll in der Sorge und Vertheidigung seiner Jungen, eine tüchtige Hausfrau, der es nicht schadet, dass sie auch gern mit ihren Leistungen grossthut. Der Hahn ist nach Haltung, Form und Farbe eine stattliche, eindrucksvolle Gestalt, durch Muth und Selbstgefühl ausgezeichnet, ein ritterlicher Held sowohl in Vertheidigung seines Rechts, als auch in Galanterie gegen das andere Geschlecht. — Ente, Gans, Schwan zeigen ein ruhiges, würdevolles Benehmen und einen abgeschlossenen, selbstgenügsamen Character; sie sind durchaus nicht so dumm, als sie verschrieen werden; sie haben Klugheit und Muth und wissen sich unter einander gut zu verständigen. Im Verhältniss zu einander unterscheiden sich diese drei Arten wie die verschiedenen Bürgerklassen zu der stattlichen und hochnoblen Aristokratie. Der schwimmende

Schwan ist eine der schönsten, edelsten und würdevollsten Erscheinungen, die es überhaupt giebt.

Die Singvögel sind anmuthige, liebliche Wesen. Fein- und edelgeformt, voller Grazie und Haltung und Bewegung, wissen sie die stumme Vegetation mit Sang und Klang zu beleben. Der Singvogel ist von äusserst lebhaftem Temperament, dabei sauber, kunstverständig und voll unbezwinglicher Liebeshingabe für seine Brut. — Die Raubvögel sind ein stolzes, muthvolles und überaus kräftiges Geschlecht; ihr ganzes Wesen spiegelt Macht und Majestät und sie scheinen sich dessen sehr wohl bewusst zu sein. In abgeschlossener Einsamkeit wohnen und walten sie auf ihren erhabenen Wohnsitzen hoch über den Wohnungen der übrigen Thierwelt und von da aus haben sie sich einen Kreis und Bereich als ihr Herrschergebiet abgegrenzt und verstatten keinem andern Wesen gleicher Art einen Einbruch in ihre Herrscherrechte. Ihr ganzes seelisches Wesen entspricht der eindrucksvollen Gestalt, dem Gluthblick ihrer Augen, der übermächtigen Flugkraft ihrer Fittige. Herrscher der Lüfte, schwebend und schwimmend im höchsten Aether, fast ausserhalb menschlicher Sehweite, bemerken sie mit ihrem unvergleichlich scharfen Auge ihren Raub, stürzen aus Wolkenhöhen auf denselben herab, erfassen ihn mit ihren Fängen mit Wuth und Muth, die gar keinen Widerstand zulassen und tragen ihn durch die Lüfte nach ihrem Horst, vielleicht zu Spiel und Frass für ihre Jungen, die schon alle die körperlichen und seelischen Eigenschaften hervorkehren, gleich ihren Eltern.

Das ist ein hervorstechender Zug der Vögel, nirgends in der Natur herrscht so viel Häuslichkeit, so viel Elternfürsorge, so viel Kindesliebe, wie in der Vogelwelt. Diese Vogelwelt bildet eine abgeschlossene Gattung, welche in ihrem äussern Wesen nur geringe Uebergänge zu andern Thiergattungen aufzeigt; wohl lediglich deshalb, weil ihre Flugbewegung, verbunden mit ihrem Federkleid, zweifelhafte Uebergangsformen nicht gut zulassen kann. In ihrer

organischen Einrichtung dagegen kommen sie, trotz grundverschiedener Fortpflanzungsweise, dem Säugethier nahe.

13. Die ästhetische Gestaltung des Säugethiers ist gleichfalls bedingt von seiner Bewegungsweise. Die beiden Vorderglieder endigen in zwei den Hintergliedern völlig gleichen Füssen und bedingen Stand und Gang des Thieres, und dieser Gang und Stand bedingt auch Halt und Gestalt. Die Hauptaxe des Leibes läuft horizontal, parallel mit dem Erdboden, durch die vier Glieder jedoch kräftig über denselben hinausgehoben. Auch kann, durch die paritätischen Vorderglieder gesondert, der Rumpf nicht mehr die ein- und eiförmige Gestalt und Masse wie beim Vogelkörper hervorkehren — der Vordertheil des Rumpfes sondert sich hierdurch vom Hintertheil merklich ab, wie auch die übrigen Körpertheile weit kräftiger und augenfälliger vom Ganzen sich abheben; besonders jedoch der Kopf, an welchem die Sinnesorgane stark hervortreten und auch für den seelischen Ausdruck eine Physiognomie in Bereitschaft halten. Der ästhetische Blick verlangt, dass Hals und Kopf nicht die horizontale Axe des Rumpfes gradlinig fortsetzen; diese Körperlage würde dem Thiere den Ausdruck der Schwäche, der Gedrücktheit und Niedergeschlagenheit verleihen. Hals und Kopf müssen in erhobener Winkelstellung aus dem Rumpfe hervorgewachsen erscheinen.

In dieser kurzen Darstellung sind zum wenigsten Linien und Umrisse der schönen Thiergestalt genugsam angedeutet; was eine jede Art von Säugethieren an eigenartigen Formen aufzuweisen hat, das wird von ihrer eigenartigen, den Lebensbedingungen entsprechenden Gestaltungsweise abhängen. Zunächst ist Bedingung, dass die horizontale Hauptaxe des Körpers möglichst nach der geraden Horizontallinie verlaufe, dass die Körperhöhlung, welche die edelsten organischen Centralgebilde in sich enthält, die richtige und entsprechende Abrundung erhalte, dass alle Theile und Glieder, welche der Ernährung, der Stoffvertheilung und Assimilirung, der Belebung, Empfindung, imgleichen auch der Bekleidung,

Vertheidigung und Bewegung dienen, dem Körper angepasst seien. Alle diese Veranstaltungen zur Bildung und Erhaltung des Körpers in Anschlag gebracht, und ebenso die Wechselbeziehungen des Organismus mit der Aussenwelt zu Hülfe genommen, muss sich als das nothwendige Ergebniss aller dieser wirkenden und mitwirkenden Factoren alle Haltung und Gestaltung des Körpers in ihren Eigenheiten und Bestimmtheiten, in ihrer Zweckmässigkeit und Schönheit vor- und darstellen lassen.

Man stellt Vergleiche an zwischen einer Thierklasse und der andern und findet die eine schöner als die andere, und mit Recht; allein darum der minder schönen alle Schönheit abzusprechen, weil diese oder jene Körpergestaltung und Gliederfügung unschön sei, das ist nicht angebracht. Ein jedes Thier ist schön, absolut schön, welches seinem Gattungs-, Art- oder auch nur Rassenbegriffe entspricht, so schön, dass es neben dem Schönsten des Schönen genannt und gestellt werden darf. Wir können nur unterscheiden zwischen einer allgemeingültigen Idealschönheit einerseits und einer besonderen Individualschönheit anderseits.

Wenn Jemand für die Individualschönheit dieser oder jener Klasse und Rasse ganz besondere Vorliebe zeigt und daneben alle generalisirte Schönheit ausser Betracht lässt, so können wir mit ihm nicht rechten — der Geschmack ist verschieden „de gustibus non est disputandum“. Allein es giebt eine generelle Schönheit dieser höchsten Thierklasse, die wir suchen in allen den Eigenarten, welche das vierfüssige Landthier vermöge seiner nothwendigen innern und äussern Einrichtungen an sich tragen, und bei dem Einen wie bei dem Andern mehr oder minder vollkommen, mehr oder minder zierlich und ebenmässig, mehr oder minder der Schönheitsempfindung und den Geschmacksregeln entsprechend, sich zeigen muss.

Von allen Thierklassen werden auf Schönheit weniger Anspruch erheben können jene Uebergangsformen, welche

auf andersartige, einer ganz andern Gattung angehörige Thiergebilde hinweisen, wie Wale, Robben und dergl. meist im Wasser lebende und darum mit fischähnlicher Gestalt behaftete Thiere. Aber auch unter den Landthieren giebt es sehr viele mit abnormen, plumpen, unebenmässigen, mangelhaften Gliedern und Formen, welche ihrer Schönheit grossen Abbruch thun.

Manche Thiere erscheinen uns hässlich und widerwärtig durch ihr unheimliches, an die Finsterniss erinnerndes Wesen, wie Ratten und Mäuse, Maulwurf und Igel, manche andere wieder durch ihre verzerrten, missgestalteten, verbildeten und verbogenen, die Menschengestalt nachahmenden Formen, wie alle Affenarten. Normale, theilweise durch hohe Schönheit und Zierlichkeit ausgezeichnete Thierformen treffen wir unter Schafen, Ziegen, Gazellen und allen Hirscharten. Sehr schöne und edle Formen hat auch das Rindergeschlecht aufzuweisen; besonders kann die wilde, trotzige, ungebändigte Kraft ausdrückende Gestalt des Stiers mächtig imponiren.

Die verschiedenen Hunderassen sind fast durchgehends schön von Gestalt, besonders die grösseren, durch Muth und Kraft ausgezeichneten Thiere. Hier kommen auch noch die seelischen Eigenschaften in Betracht, welche sich der Hund durch die Zucht und den Umgang des Menschen in vorzüglichem Maasse erworben hat, sowie das Gepräge seiner intellectuellen Characterbestimmtheit, welches so weit geht, dass selbst jede Rasse ihre eignen Characteregenthümlichkeiten aufzuweisen hat.

Unsere glatte, schmiegsame, schmeichlerische und leisetreterische Hauskatze, die äusserst zierlich und anmuthig sich zu geben weiss, lässt nicht ahnen, welch' eine gewaltige, durch Wuth und Wildheit sich hervorthuende Vetterschaft sie hat. Wahrhaftig schöne Thiere sind sie allesammt; da sich noch mit dieser körperlichen Schönheit, höchste Kraft und Gewandtheit, sowie Muth und Wuth ohne Gleichen verknüpft, so darf in einzelnen Arten, besonders im Löwen, die thierische Erhabenheit und Majestät angeschaut werden.

14. Höchste thierische Schönheit bewundern wir an den edeln Pferderassen und wir möchten allen denen zustimmen, welche dem Pferde, als dem schönsten aller Thiere, den Preis zuerkennen wollen. Das Pferd genügt allen Anforderungen, welche wir an die Thierschönheit stellen. Alle Glieder sind wohlproportionirt; nichts ist an ihm verschwommen, verflacht oder skeletmässig. Sein Rumpf ist wohlgestreckt, die Beine sind stahlkräftig und doch fein und schlank, der starke Hals ist convex geschwungen und setzt in angemessenster Weise schräg aufrecht vom Körper ab; ebenso ist durch den Schwung der Linien und die ausdrucksvolle Muskulatur der Abstand des schöngeformten, vorgestreckten Kopfes markirt, welcher durch feurige Augen, scharf geschnittene, wohl angepasste Ohren geziert ist. Die Nase ist durch schnaubende, geröthete Nüstern ausgedrückt und lässt die weichen, wohlgeformten Lefzen, besonders die Oberlippe scharf hervortreten. So hat auch der Kopf durch alle Organe treffliche Auszeichnung, wozu die scharfen Formen der Ganaschen sehr wohl stimmen. Das Haar ist kurz und glänzend und lässt das lebhafte Spiel und Gewelle der Muskeln durch wohlabgetönte Lichter und Schatten recht kenntlich bezeichnen. Ohne knocheneckiges Hervortreten einzelner Theile des Körpers, wie etwa noch beim Rindvieh, ist die Körperform bis in's Kleinste bestimmt, bezeichnet, belebt; Brust, Rippen, Bauch, Rücken, Flanken, Hintertheil, und ebenso Rumpf und Glieder gehen wohl vermittelt ohne tiefere Senkungen und schärfere Furchungen in einander über. Der wagerechte Lauf des Rückens und Bauches ist durch schönen Schwung der Linien aus der Starrheit des Geraden befreit; überall die rechte Fülle, Rundung und Muskelspannung, was Alles durch die feinen, schlanken, wohlgestalteten und wohlgestellten, überaus straffen, sehnigen und beweglichen Glieder noch mehr hervorgehoben wird. Die wehende Mähne mit dem Schopfe erhöhen das Ansehen

des Pferdes und machen gemeinsam mit dem Schwanze den Lauf des Thieres lebendiger und schwebender. Und dieser Gestaltung des Thieres entsprechen alle seine Bewegungen. Eine jede Hebung der Glieder geschieht mit Zier und Grazie, alle seine Gangarten sind belebt, gemessen, tactvoll, feurig, von Muth und Kraft beseelt und geben dem Pferde ein Ansehen, welches einen Jeden zur Bewunderung hinreisst.

Im Pferde offenbart sich alle Schönheit und Pracht des thierischen Organismus, sowohl in seinem Für-sich-sein, als auch in seiner Verbindung mit der gesammten organischen Welt. Im Gange zeigt sich das Pferd schwebend, selbstherrlich, hinausgehoben über Erdschwere und Erdzusammenhang. Im Stande dagegen erscheint es vermöge der eigenthümlichen Form und Farbe seines Hufes wie aus der Erde herausgewachsen und in die Erde eingewurzelt. Dieser Huf ist gleichsam eine Vermittlung des Organischen mit dem Unorganischen.

Durch solche auserlesene Schönheit hat das Pferd Aehnlichkeit mit der Frauenschönheit. Neben den allerschönsten treffen wir bei beiden auch die allerhässlichsten Gestalten. — Das Eine ist bedingt durch das Andere — und eben so selten, wie eine völlig tadellos schöne Frau, findet man ein völlig tadellos schönes Pferd; das ändert jedoch nichts an der Thatsache, dass der höchste Grad der Schönheit gerade am Körper dieser beiden Wesenheiten sich offenbart.

Von allen Thiergeschlechtern zeigt sich wohl das Pferd mit dem Geschicke und der Geschichte des Menschen auf das engste verbunden. Das Pferd zeigt sich erst in aller Macht und Pracht seiner Schönheit, wenn es den Mann auf seinem Rücken trägt; dann scheinen beide ein einziges, organisches Ganzes zu bilden, wie es denn auch ganze Völkerschaften giebt, welche mit ihren Pferden gleichsam verwachsen zu sein scheinen. So verdankt denn auch das Pferd das beste Theil seiner Schönheit weniger der Natur- als vielmehr der Menschenzucht.

Das Pferd verdankt dem Menschen viel, der Mensch dem Pferde noch weit mehr. Mit Hülfe des Pferdes hat der Mensch seine mangelhafte Bewegung zu beschleunigen und mit der thierischen concurrenzfähig zu machen, hat er seine Kraftanstrengungen zu mindern und seine Lust zu erhöhen gewusst. Mit Hilfe des Pferdes hat er seine Herrscherrechte in der Natur zur Geltung gebracht, seine Culturarbeiten beschleunigt und gesteigert und keine Kraft der Natur, welche der Mensch sich unterthan gemacht, war bis dahin ausreichend, um ihm das Pferd völlig zu ersetzen. Mensch und Pferd werden wohl in alle Ewigkeit in dieser innigen Verbindung und Beziehung bleiben müssen. Durch solche Betrachtungen wird der Uebergang von der Schönheit des thierischen zur Schönheit des menschlichen Körpers erleichtert und vermittelt.

Wenn von organischer Körperform die Rede ist, steht wohl der Affe dem Menschen am nächsten, jedoch in Bezug auf die ästhetische Betrachtungsweise kann das verzerrte Menschenbildniss des Affen, welches an echter Schönheit nur geringen Antheil hat, nicht in Anschlag kommen. Von dieser Seite betrachtet wird mehr auf den Contrast, als die Aehnlichkeit gesehen werden müssen.

B. Menschenschönheit.

1. Die Körperform des Pferdes ist schön, die Körperform des Menschen ist ebenfalls schön, aber welch' ein gewaltiger Unterschied zwischen Schönheit des einen und Schönheit des andern. Man denke sich den Menschen auf allen Vieren, welch' eine verzerrte Fratze käme zum Vorschein. Kein richtiger und zur Bewegung geeigneter Gliederstand, kein Verhältniss der Glieder zu einander. Der Hals zu kurz, das Gesicht zu platt, das Auge an unrichtiger Stelle unter sich gerichtet, Kopf und Maul unfähig zur Erde hinzugelangen und die Nahrung aufzunehmen, der ganze Körper ohne Proportion, formlos, ungelenk, eine wahre Miss-

gestalt. Dagegen welch' eine Pracht ist so eine edle Menschengestalt in ihrer natürlichen Haltung. Die Vordergliedern sind nicht zum Gehen, sondern zum Fassen, Gestalten und Arbeiten bestimmt und gemacht. Das ändert die Sache; der Körper muss sich aufrichten, damit ist die Gestalt desselben vorgezeichnet, ja selbst alle geistige Capacität, welche auch auf die äussere Form nicht ohne Einfluss bleibt, bestimmt und bedingt.

Was ist schön an dem menschlichen Körper? Zunächst die Symmetrie und Conformität der Gestalt, welche durch die Körperaxe in zwei vollkommene gleiche Theile sich spaltet. Durch die aufrechte Haltung tritt diese Symmetrie nur noch mehr hervor, indem sie sofort in ihrer Totalansicht augenfällig wird und in stilvoller Architektonik sich übereinander zu einem wahrhaft edeln Körperbau aufrichtet. Die Vorder- wie auch die Rückansicht bekundet hiernach die schönste, freieste Proportionalität, und die Seitenansicht, die im edelsten Schnitte und Schwunge gehaltenen Liniamente. Diese Symmetrie des Körpers ist eine allbekannte, schon von den antiken Völkern gepriesene Sache und zeigt sich zunächst in dem Parallelismus der gleichmässigen und gleichgeformten Glieder und Theile, welche zu beiden Seiten der Theilungslinie sich befinden; zeigt sich aber auch an den mitten in der Linie placirten und nun einmal vorhandenen Stücken, wie Nase, Lippen, Kinn, und damit an dem ganzen wohlgestalteten Rumpfe. Als die Basis für alle Schönheit, wie auch für ein rasches sinnliches Erfassen und begriffliches Darstellen derselben ist diese Symmetrie unentbehrlich.

2. Freilich ohne die Proportionalität, ohne das Ebenmaass der einzelnen Glieder und Theile, sowohl an sich als auch im Verhältniss zum Ganzen, wäre diese Symmetrie für die Schönheitsbestimmung des menschlichen Körpers völlig werthlos. Diese Proportionalität, für welche die genauesten Maasse vorhanden sind, ist das Bewundernswerthe am menschlichen Körper. Erst hierdurch erlangt die unendliche Verschiedenheit der Einzeltheile jene Einheit, welche wir als Schönheit erkennen und bezeichnen müssen. Da ist kein Glied oder Theil eines Gliedes zu klein oder zu gross, jeder Theil eines Gliedes verhält sich zum ganzen Gliede wie das Glied zum ganzen Körper, überall das richtige Maass und Maassverhältniss.

Die Proportionalität, welche immer noch, gerade wie die Symmetrie, unter der gesetzlichen Herrschaft des Ganzen steht und durch das gesammte Wesen, Leben und Thun des Organismus bedingt und beherrscht wird, bestimmt gleichzeitig auch Grund- und Aufriss der Architektonik des Körpers. Diese näher bezeichnen zu wollen ist völlig überflüssig, weil sie mit jedem Blicke des Auges erfasst und erkannt wird; es braucht nur gesagt zu werden, dass ihre nothwendige Erscheinungsform, im Vergleich zu dem thierischen Körper, durch die aufgerichtete Gestalt vorbestimmt ist.

Einen Grundsatz werden wir bei aller Schönheitserscheinung des menschlichen Körpers festzuhalten haben, dass diese Schönheit nämlich sich nicht ausgebildet hat vermöge ästhetischer, als vielmehr vermöge natürlicher Gesetze, dass somit in letzter Beziehung über Proportionen und Maasse dieser Schönheit nicht die Aesthetik, sondern Anatomie und Physiologie zu bestimmen und zu befinden haben werden. Manch' hübsche, klugerdachte ästhetische Theorie und Maassbestimmung mag darüber in die Brüche gehen, das soll uns wenig verschlagen — hier wie überall gilt sowohl in der Wirklichkeit als auch in der Lehre der Grundsatz: „Das wahrhaft Naturgemässe ist auch das wahrhaft Schöne."

3. Die rythmische Schönheit der Körperlinien und Körperformen am Menschen kann gar nicht genug bewundert und gepriesen werden. Obgleich nun auch alle diese Linien und Formen der Geraden folgen, welche die Körperaxe bezeichnet und durch die symmetrische Gestaltungsweise aller Glieder und Theile gefordert wird, so ist doch bei den menschlichen Formen aller Zwang und

alle Eintönigkeit der geraden Linie vollständig aufgehoben; Alles ist abgerundet, in freiem Schwunge, anmuthsvoll gezogen und gebogen, und wenn auch Nichts nach einer leicht erkennbaren und bestimmbaren mathematischen Form und Formel am Menschen sich bildet und gestaltet, so macht doch das gesammte Gefüge den Eindruck vollster und festester Gesetzlichkeit und ist Alles auf das angenehmste und geschmeidigste mit einander vermittelt. So bewegen sich die Körperlinien vom Scheitel bis zur Sohle in auf- und absteigender Richtung und von jedem Stand- und Gesichtspunkte aus betrachtet, immer im schönsten und edelsten Schwunge, immer ein Bildniss zeigend der maass- und eindrucksvollsten Schönheit.

4. Alle Haltung und Gestaltung, alle Pracht und Schönheit des menschlichen Körpers ist, wie wir bereits früher ausgeführt haben, ein Werk seiner Hände, durch welche er genöthigt worden ist, sich aufrecht zu stellen und zu bewegen. Ja, selbst seine allumfassende und alldurchdringende Intelligenz lässt sich aus dieser seiner Hände Form und Waltung ableiten. Die alten Kabbalisten scheinen hiervon eine Ahnung gehabt zu haben. Diesen galt die Hand das, was der heutigen Wissenschaft das Hirn bedeutet. Sie hatten eine eigene Chochmath-Hajad „Wissenschaft der Hand“ ausgebildet, nicht etwa anatomischer und physiologischer Art, sondern eine Wissenschaft, wie etwa unsere Phrenologie, welche nach Formen, Furchen und Linien der Hand des Menschen, dessen geistige Capacitäten und Characteranlagen, ja selbst dessen Lebensgeschick erkennen und bestimmen zu können vermeinte. Die Wissenschaft ist vergessen, gerade wie heutzutage auch unsere Phrenologie. Die Hand bietet wohl noch weit weniger, als das Gehirn Anhaltspunkte, um hieraus dergleichen Schlüsse und Erkenntnisse zu ziehen. Allein die Hand hat dem Menschen diese aufrechte Gestalt angebildet, sie hat ihn klug und weise gemacht, sie hat ihm die Herrschaft über die ganze Erde und was sie füllet, verschafft, sie hat das

unbeholfenste und gebrechlichste aller Erdenwesen zum gewandtesten und mächtigsten ausgebildet, und jene Ebenbildlichkeit Gottes, welche dem Menschen vorbehalten, von welcher gesagt ist: „Lasset uns den Menschen machen in unserem Ebenbilde, in unserer Aehnlichkeit, dass sie herrschen über den Fisch des Meeres und über den Vogel des Himmels und über alles Lebendige, welches auf Erden sich reget“ — ist das Werk seiner Hände.

Im Grunde ist ja der Mensch das unbeholfenste und gebrechlichste aller Wesen. Nehmen wir nur seine hilflose Kindheit in Anbetracht. Der Mensch kann von Natur her gar nichts, er muss alles lernen, selbst Essen und Trinken, selbst Stehen und Gehen, und selbst der ausgebildete Mensch wird, was die Schärfe seiner Sinnes- und Esswerkzeuge, die Geschicklichkeit und Tüchtigkeit seiner Bewegungs- und Vertheidigungswerkzeuge betrifft, von vielen Thieren bei weitem übertroffen. Allein wenn man auf den Ursprung der Sache zurückgeht, muss man sagen: Alles was des Menschen geistiges und leibliches Vermögen ausmacht, ist nicht das Werk dessen, was er besitzt, sondern dessen, was ihm fehlt. Für alle seine Mängel, Unbeholfenheit, Hinfälligkeit, Gebrechlichkeit, Schwachheit und Kränklichkeit, sowohl an sich selbst, als auch im Verhältniss zu einander und zur ganzen Welt, hat er Aushülfe und Abhülfe suchen müssen, und das hat dem Menschen dieses Uebergewicht über alle Naturwesen verschafft, das hat seine geistige und leibliche Kraft vermehrt, das hat ihm Gelegenheit gegeben, sein Wissen und seine Geschicklichkeit nach jeder Richtung hin auszubilden; deshalb wurde er Handwerker, Techniker, Künstler und Berufsgelehrter jeder Art — all' sein Wissen und all' sein Thun bezweckt nur die Abhülfe aller Mängel und Schäden in seinem physischen uud moralischen Leben. Des Menschen Ueberlegenheit hat seinen Grund in seiner Hinfälligkeit. Die Natur aber hat ihm zwei Hände gegeben und hat ihn damit zum Weltbeherrscher gemacht, „und du hast ihn nur wenig Gott nachstehen lassen, hast ihn mit Ehre und Pracht

geschmückt, hast ihn herrschen lassen über die Werke deiner Hände, Alles hast Du unter seine Füsse gelegt.“ (Ps. 8, 6.)

5. Die Hände machen den Menschen zum Menschen, sie nöthigen ihm die aufrechte Gestalt auf und helfen ihm alles Thierische zu beseitigen, beziehungsweise auf das höchste zu veredeln und zu verschönen. Die ganze Gestalt, der senkrechten Richtung folgend, sucht alle ihre Theile und Glieder demgemäss auszugestalten. Das Haupt erhält dadurch jenen schönen Abschluss und jene dem Himmelsgewölbe conform gebildete Abrundung. Die Esswerkzeuge treten völlig zurück; sie brauchen sich zur Nahrungsaufnahme nicht mehr zur Erde zu neigen — was dem aufgerichteten Körper übrigens sehr schwer fallen würde — und können sich ihr Mahl ruhig vorbringen lassen. Der Mensch hat nicht nöthig, sich vor dem Staube der Füsse zu bücken; er ist von Natur nicht dazu veranlagt — wenn er es doch thut vor Gott und Menschen, so ist es eine Selbsterniedrigung. „Jene knieen und fallen, wir bleiben stehen und aufgerichtet.“ Die Stirn wird frei und von der Aureole des Denkens verklärt; die seelenvollen Augen kommen beide in die Gesichtsebene neben einander zu liegen und umfassen geradausschauend den gesammten Gesichtskreis mit einem einzigen Blicke; und wie das Auge, so sind auch Nase und Mund in dieselbe Gesichtsebene derart gelegt, dass die stark und scharfrückig hervortretende Nase senkrecht über dem wagerecht geschnittenen Munde sich emporrichtet. Und welch' einen feinen, anmuthig geschwungenen Schnitt haben Nase und Mund und welch' ein edles herrliches Profil zeigt jene Linie, die von der Haarwurzel über Stirn, Nase, Mund, Kinn bis zum Halse, die mannigfachsten Formen beschreibend, sich herabzieht! Und dieses Oval des ganzen Gesichts ist die schönste, edelste, anmuthigste und eindrucksvollste Gestaltung, welche die bildende Kraft der Natur hervorzubringen die Anlage empfangen hat.

6. Auch die breite Brustwölbung und weiche Bauchrundung, welche in dem mächtigen und prächtigen Gesäss,

gleichsam ein Gegenwicht für den nach vorn geneigten Brustkorb finden, bilden zusammen einen Torso, der in den Feinheiten des Gepräges, in edler Plastik, harmonischer Abrundung und in der Einheitlichkeit seines Formenreichthums eine ewig unerschöpfliche Quelle aller bildenden Kunst ausmacht.

Die beiden Oberglieder sind Werkzeuge, nichts weiter als dem Körper organisch angefügte Werkzeuge; alle Einrichtung, Gestaltung und Gliederung derselben deutet nur auf die Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit dieser für den Menschen unentbehrlichen zu allen Arbeiten geschickten Werkzeuge hin. Und dennoch entbehren auch sie der menschlichen Schönheit und Körperzier nicht, namentlich gehört die vielgeschickte Hand zu den edelsten und zierlichsten Gebilden alles dessen, was in der Welt als schön und anmuthig bezeichnet wird.

Die Unterglieder sind nur auf Stand und Gang zugeschnitten und bilden eine der Hauptsignaturen menschlicher Gestaltungsweise und Formvollendung. Die Symmetrie des Körpers erhält erst durch diese den merkbarsten Ausdruck. Der aufrechten Gestalt vollkommen ebenmässig und wohlvermittelt sich anschliessend, unterscheiden sie den zweitheiligen Körper in der Weise, dass einem jeden Theile eine besondere Längenaxe zuzukommen scheint. Man pflegt diese Unterglieder gern mit zweien das Gebäude tragenden Säulen zu vergleichen, mit welchen sie jedoch sehr wenig Aehnlichkeit haben. Die Säule, ihre breitere Basis nach unten kehrend und nach oben sich allmählich verjüngend, stellt sich, gekrönt durch das sich wieder erweiternde Kapitäl, sonst völlig unvermittelt, bloss als Stütze unter den Oberbau. Das Bein zeigt von allem diesem das Gegentheil. Es verläuft völlig conform und in gleicher Stärke mit der Oberhälfte des Körpers, verjüngt sich allmählich nach unten, ermannt sich nochmals unterhalb des Kniee's zu dem kräftigen und prächtigen Schwung der Wade, bis es sich auf die breite, für Gang und Haltung gar zweckmässig und fördersam eingerichtete Fusssohle stellt und stemmt.

7. Das ist die schönmenschliche Gestalt, wie sie in erster Linie der aufrechten Haltung gemäss sich bilden und formen muss, es giebt noch viele andere, allgemein mitwirkende Ursachen, die an dieser Stelle jedoch weniger in Betracht kommen. Nur jene durch die Verschiedenheit der Geschlechter und Alter bewirkten Eigenthümlichkeiten dürfen nicht ausser Acht gelassen werden. Zunächst der Unterschied von Mann und Frau. Der Mann übt die Herrschergewalt im Bereich der Natur, der Mann trägt vorzugsweise, ja fast ganz allein alle Kämpfe und Anstrengungen gegen die widerstrebenden Naturgewalten; die Frau dagegen ist der Gegenstand seiner Liebe, Fürsorge und Begierde, die Frau ist die Trägerin und Nährerin der Leibesfrucht, — in diesen Umständen liegen alle die Ursachen ausgesprochen, wodurch die Unterschiede zwischen dem männlichen und weiblichen Körper veranlasst sind. Sämmtliche Formen sind bei dem Manne schärfer herausgearbeitet, schwungloser, trockener. Sie erscheinen durch die scharf hervortretenden festen Muskeln härter, auch von Ansehen. Die überall hervorstarrenden, neben einander gelagersen Muskelgebinde, besonders an Brust, Rücken, Armen und Beinen verleihen den sonst sanften Schwellungen den Ausdruck der Stärke, der Zähigkeit und Ausdauer. Alles am Manne verkündet Kraft und Ausdauer.

Der Mann unterscheidet sich von der Frau durch breitere Brust und Schultern, schmälere Hüften, höhere und schlankere Beine, längere und kräftigere Knochen, kürzeren muskelstrafferen Hals, grösseren Kopf, dessen Gesicht im Gegensatze zur Frau von einem echt männlichen Barte umrahmt ist. Die Frau ist kleiner und zarter an Gestalt, die Körperformen sind weicher, schwellender, ausladender, was besonders an den unendlich reizvollen Brüsten, den breiten, völlig abgerundeten Hüften, den mächtig geschwungenen und austragenden Sitztheilen und den wie aus Marmor gemeisselten und auf der Drehbank gerundeten Schenkeln und Waden bemerkbar wird. Keine Linie verläuft bei

der Frau scharf und eckig; alle schwellen und wölben sich in schöngerundeten Bogen. Am längeren, schlankeren Hals senkt sich der zierliche Kopf ein wenig vor. Der Hals und die gerundeten Schultern sind in sanftgebogenen Linien mit einander verbunden, während beim Manne der Hals fast rechtwinklig auf den breiten Schultern sitzt. Einen gewaltigen Contrast gegen die schmale, spindelförmige Taille mit der hochgewölbten Büste bilden die umfangreichen, dem breit- und weitentwickelten Becken entsprechenden Hüften. Die gesammten unteren Parthien des weiblichen Körpers werden durch die Gestalt und den Beruf dieses Beckens beherrscht, ja selbst auch auf die oberen Parthien und damit auf den ganzen Körper erscheint sein Einfluss von Belang. Die runden Formen der Frau werden noch ganz besonders gehoben durch die Zartheit und Feinheit der Haut. Kein Stoff der Welt, welcher sich mit dieser lieblichen Zartheit und elastischen Weichheit, dieser Frische und Durchsichtigkeit, dieser Fein- und Warmfühligkeit der weiblichen Haut auch nur im Entferntesten vergleichen liesse. Diese Haut mit ihrem Fettpolster ist es ganz besonders, welche den edeln, ruhigen Schwung aller Linien am weiblichen Körper und diese sanfte, ebenmässige Vermittlung und Verschmelzung aller Glieder und Theile desselben zu Wege bringt. Diese letzte Eigenthümlichkeit theilt die Frau mit dem Kindeskörper. Der schöne, edle Frauenkörper behält trotz späterer sich entwickelnder Fülle seine Kindlichkeit durch das ganze Leben hindurch.

Beim Frauenkörper sind alle Verschiedenheiten der Glieder und Theile der Körperform verdeckt, verhüllt, vermittelt, während das Alles beim Manne — Muskeln, Sehnen, Adern, Knochen — unverhüllter zu Tage tritt. Trotzdem sind beide gleich schön in ihrer Art und zeigen in ihrer Vereinigung erst das Gesammtbild menschlicher Schönheit — jedoch nicht ohne Hinzunahme des Kindes, in welchem wir die gleichmässige und gleichförmige, aber noch unentwickelte Urform aller menschlichen Schönheit anschauen können.

Dieses verjüngte Modell aller Schönheit, alles Lebens, aller leiblichen und geistigen Zier und Vollkommenheit des Menschen hat etwas unaussprechlich Reizendes und Liebliches. Höchste Zierlichkeit, ergötzlichste Einfalt, unverfälschte Natürlichkeit, und das Alles verklärt durch die höchste und reinste Liebe, machen uns das Kind zum Gegenstande grösster Anmuth und unwiderstehlicher Zuneigung.

C. Weltschönheit.

1. Die schönmenschliche Form ist die höchste und vollkommenste, welche wir kennen und anerkennen. Zu einer höhern hat sich die Natnr nicht aufschwingen können und brauchen. In ihr hat sie nicht nur den Inbegriff, sondern auch die Bewusstheit alles Schönen und Vollkommenen geschaffen und in einem selbstständigen, individuellen und characteristischen Gebilde von sich abgelöst. Im Menschen erschauen wir die Concentration alles formalen Wesens und darum auch aller Schönheit in der Natur. Wie alle Kraft Stoff, wie aller Stoff Form geworden ist, haben wir gesehen, ebenso wie alle Formbildung der Form der Organismen und damit auch der organischen Form zustrebt; die schönste und höchste Form des Organismus und demgemäss auch der organischen Form erschauen und bewundern wir am Menschen. Und dieses Erschauen und Bewundern bedeutet eben die höchste Vollendung organischer, überhaupt körperlicher Schönheit, denn es bedeutet die Bewusstheit derselben oder die Schönheit, welche als die Vollendung und Zusammenfassung aller Formschönheit der ganzen Welt sich selbst weiss und erkennt. In der schönmenschlichen Gestalt haben wir, und zwar einzig und allein, die Schönheit als Mikrokosmos.

Wir haben im Menschen nicht nur die Verkörperung des höchsten Ideals, sondern auch der höchsten Idee. E. v. Hartmann sagt sehr richtig in seiner Aesthetik: (S. 197.) „Wenn das materielle Universum mit all' seinen

natürlichen Gliederungen letzten Endes nur ebenso blosses Mittel für das Zusichselberkommen des Geistes ist, wie die unorganische Natur Mittel für die Entstehung der organischen, dann ist es schliesslich von allen uns bekannten Lebewesen nur der Mensch, der auf diesen tiefsten Kern der makrokosmischen Idee mikrokosmisch hinweist, und darum ist es auch der Mensch und die unerschöpfliche Vielheit der menschlichen Individualideen, welche den höchsten Inhalt des Schönen abgeben.“ Nun ja! hat doch der Gesammtverlauf dieser unserer Darstellung keinen andern Zweck verfolgt und verfolgen können, als die Wirksamkeit der Allkraft in der Atomkraft aufzusuchen und der Atomkraft oder dem Kraftatom in seinem Entwicklungsgange durch alle Stufen und Phasen hindurch bis zu seinem Endpunkte, in welchem das höchste Vermögen der Allkraft Verwirklichung gefunden hat, nachzugehen. Niemand anders aber als den Menschen haben wir an dieser Endstation aller Entwicklung angetroffen. In ihm erblickten wir die höchste Schönheit bei höchster Geistescapacität und als die Einheit beider den Mikrokosmos.

2. Ueberall treffen wir mikrokosmische Beziehungen und Hindeutungen auf den Makrokosmos. Die stufenweise Gliederung aller Individualformen hat zur Folge, dass eine jede solcher Individualformen über- und untergeordnete Wesenheiten aufzuweisen hat. Das in der Mitte liegende Wesen nimmt alles Untergeordnete auf und deutet auf alles Uebergeordnete hin, weil es dasselbe in seinem Schoosse trägt. Es unterhält also jede Wesenheit mikrokosmische Beziehungen und makrokosmische Hindeutungen. Diese Beziehungen sind um so lebhafter, diese Hindeutungen um so verständlicher und eindringlicher, je höher das Wesen im Range der irdischen Creatur steht. Dieses sind aber und bleiben immer nur Beziehungen und Hindeutungen — seinem formalen und darum auch seinem ästhetischen Wesen nach erlangt kein Geschöpf die Würde des Mikrokosmos.

Alle Schönheit ist Individualschönheit und kann nur als solche erfasst und verstanden werden. Die Welt als Kosmos bedeutet nichts Anderes und nichts Weiteres als die Welt als einheitliches, harmonisches, zweckvolles und vollkommenes Ganzes. Von seinem lebhaften Schönheitsgefühl beherrscht nannte der Grieche dieses Ganze einen Kosmos, und wir werden gut thun, wenn wir ihm darin nachfolgen, denn ein schönerer, passenderer und angemessener Ausdruck für das Weltganze kann gar nicht gefunden werden, und so reden wir denn vom Mikrokosmos und Makrokosmos, obschon das im Grunde durchaus Eins und dasselbe ist. Der Mikrokosmos ist auch der Makrokosmos, der Makrokosmos ist auch der Mikrokosmos.

Der Mensch allein ist Mikrokosmos, weil in ihm allein der Makrokosmos waltet und wirkt, weil in ihm neben der höchsten Körperschönheit auch die höchste Geistesvollkommenheit Verwirklichung gefunden hat, weil diese Geistesvollkommenheit darauf hinauskommt, alle Realität und Idealität im Einzelnen und im Ganzen zu Bewusstsein kommen zu lassen und darin und daran alles Gute, Wahre und Schöne zu erkennen, zu behalten und zu gestalten. Der Mensch ist Mikrokosmos, ob seines Welt- und Selbstbewusstseins, ob des Weltbewusstseins, welches in das Selbstbewusstsein übergegangen ist und sich eingelebt hat, ob seines Selbstbewusstseins, das wiederum in dem Weltbewusstsein aufgelöst erscheint. In dem Stadium, da noch das Selbstbewusstsein in das Weltbewusstsein versenkt erscheint, treten alle die bekannten Formen, Beziehungen und Vereinigungen des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens in die Erscheinung, ohne dass sie ausdrücklich gewollt und beabsichtigt worden wären, unmittelbar, unbewusst als das Ergebniss der Naturanlage und einer vieltausendjährigen Entwicklung des Menschengeschlechts.

Alle die Formen und Normen der Sitte und Sittlichkeit, der Religion und Moral, der Gesellschaft und des Staates haben sich auf diese Weise gebildet. — Nachdem

nun aber das Weltbewusstsein im Selbstbewusstsein zur klaren Einsicht und Erkenntniss seiner selbst gelangt war, da haben die Menschen angefangen, alle diese Formen und Normen bewusster Weise nach den Gesetzen und Forderungen der Zweckmässigkeit und Schönheit im Leben wie in der Kunst auszubilden und nachzuahmen.

3. In dieser Nachbildung der Schönheit in Natur, Geschichte, präsentem und actuellem Menschendasein und Menschenleben tritt ganz besonders der Universalcharacter des Schönen in Mikrokosmos und Makrokosmos zu Tage. Schon die bewusste Ausbildung aller der menschlichen Herrschaft unterstellten Gebiete in der Erscheinungswelt hat ohne universelle Erkenntniss und Betrachtungsweise, ohne mikrokosmische Idealität und makrokosmischen Idealismus nicht vollbracht werden können; allein die in's Unendliche bildungsfähige Welt kann immer nur ein Minimum aller Schönheit und Zweckmässigkeit in sich aufnehmen, welches in der ungeheuren Masse alles Widerstrebenden, Rohen, Ungefügen und Ungeformten, Massigen und Klobigen verschwimmt und verschwindet. Das ist in der nachbildenden Kunst von Grund aus verschieden. Hier muss das Schöne überwiegen oder die Kunst hört auf, Kunst zu sein. Diese Nachbildung alles Schönen hat aber ebenso gut wie die Ausbildung der Wirklichkeit noch die Idee alles Schönen und Zweckmässigen, das mikrokosmische Ideal und die makrokosmische Idee zur Grundlage.

Im Menschenkörper hat die Natur alle ihre Kräfte zusammengefasst, um in demselben eine Personal- und Individualform des Mikrokosmos in's Dasein zu rufen, und im Menschengeist hat die Natur auch das gesammte Universum zu Bewusstsein kommen lassen; indem nun der Menschengeist das mikrokosmische Ideal auf das gesammte Weltall überträgt, wird ihm der Mikrokosmos zum Makrokosmos. Sage man nicht, dass dieser Makrokosmos, als nach dem Bilde des Mikrokosmos in rein menschlicher Anschauungsweise geformt, nur ein subjectives und eingebil-

detes Dasein habe; dem ist durchaus nicht so — der Mensch giebt an die Welt nur zurück, was er von der Welt empfangen hat.

Das Universum ist Kosmos. Was wir von ihm wahrzunehmen und darzustellen vermögen, ist zwar nur Gesetz, Ordnung, Regelmässigkeit, Zweckmässigkeit und Vollkommenheit; allein vor unserem geistigen und leiblichen Auge und Ohr, da klingt und redet, glänzt und strahlt Alles in lauter Pracht und Schönheit, ertönt Alles in Sphärenmusik, erscheint Alles im Lichtgewand. Alles, was in der Welt wahr und gut und schön ist, das ist Mensch geworden, das hat im Menschen und in allen seinen Veranstaltungen, Liebesbeziehungen, Verkehrschaften, Gesellschaftskreisen entsprechenden Ausdruck gesucht und gefunden.

Der Geist vermag das Alles logisch und methodisch zu erkennen und systematisch in Wissen und Wissenschaft darzulegen; das Genie vermag noch mehr: es vermag den Moment höchster Schönheit und Vollkommenheit dessen, was ist und war, sein sollte und könnte, zu erfassen und für Auge und Ohr sichtbarlich und hörbarlich in voller Klarheit und Erkennbarkeit wiederzugeben. Diese Momentbilder des Genie's sind die Darstellungen des Mikrokosmos und Makrokosmos in der Kunst; gleichzeitig aber bilden dieselben auch die höchsten und vollendetsten Formen in der Welt der Erscheinungen.

4. Was wir Erscheinung nennen, das ist nicht blosser Schein, sondern es ist die sinnfällig werdende Wesenheit. Selbst der ästhetische Schein, obschon er gar nichts anderes sein will als schöner Schein, obschon er das Gebiet des reinen Scheines niemals überschreitet und überschreiten darf, enthält dieselbe Wesenheit nur in mehr veredelten, verklärten, idealisirten Hindeutungen auf das Sein, gerade wie die gesammte Erscheinungswelt auch. Die ästhetische Form ist die Scheinheit im Bilde der Schönheit.

Die Kunst vermag den Moment und das Moment wirklicher Schönheit in der Natur und im Leben glücklich und richtig zu erfassen und getreulich wiederzugeben. Diese Momentaufnahmen sind das Schöne in der Kunst; freilich vermag der geniale Geist auch zu componiren und combiniren, aber doch immer nur im Sinne und Geiste der Waltungen und Gestaltungen der Natur und des menschlichen Lebens. Alle die Ideale des menschlichen Geistes sind weiter nichts als diese Momentaufnahmen des Besten und Schönsten dessen, was in der Natur und im Menschenleben besteht und geschieht, oder dessen, was diesem Bestehen und Geschehen gemäss bestehen und geschehen sollte und könnte.

Wir haben einen Weltgedanken und eine Gedankenwelt; beide sind nicht Eins, aber beide deuten auf Eins. Das Ding mit seinen Stoffen und Formen, der Begriff mit seinen Wahrnehmungen und Vorstellungen sind es, welche uns einerseits zu diesem Weltgedanken, andrerseits zu dieser Gedankenwelt verholfen haben, und die Vermittler bei diesen Erwerbungen waren nur die Sinne. Alles Wahrnehmen, Erkennen, Verstehen und Begreifen hat seine Vermittlung und sein Durchgangsstadium eben in diesen Sinnen. „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.“ Den besten Beweis hierfür könnte eben das Künstlergenie abgeben. Seine Genialität beruht weit weniger auf ausgebildeteren Geisteskräften als vielmehr auf ganz besonderer Veredlung und Verfeinerung der Sinneskräfte.

5. „Nichts ist im Intellect, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen.“ Dieser Satz ist richtig, allein gar vielfacher Ergänzungen und Erweiterungen fähig und bedürftig; in Bezug auf den Weltgedanken erscheint er in völlig adäquater Form und Gültigkeit. Unser Wissen von den Dingen mit ihren Eigenschaften, von den Stoffen mit ihren Kräften, aus welchen schliesslich die Welteinheit hervorgegangen ist, kann nur mittels der Sinne und Sinneswahrnehmung in den Intellect hinein gelangt sein. Dennoch

muss der Satz sich hier eine gewisse Einschränkung gefallen lassen. Der Intellect wird stillschweigend als Sonderexistenz vorausgesetzt und bleibt selbst dann noch ausserhalb stehen und bestehen, wenn er sich selbst zum Gegenstande der Betrachtung durch sich selbst gemacht haben sollte. Die Einschränkung lautet: „Nichts ist im Intellect, was nicht zuvor im Sinne gewesen, ausser der Intellect selbst.“

In Bezug auf die Gedankenwelt oder Intellectualwelt fällt diese Einschränkung weg; allein der Satz hat nicht mehr diese adäquate Form und Gültigkeit. Hier handelt es sich um die Welt der Begriffe, diese stammen allerdings von den Dingen her und können nur mittels der Sinne in den Intellect gekommen sein. Allein der Intellect wirthschaftet selbstständig mit diesem Material, und obgleich der Intellect an den Begriff und seine Elemente stets gebunden ist, bringt er doch mit dem Begriffsmaterial eine ganz neue und selbstständige Gedankenwelt zu Wege. Diese Gedankenwelt nimmt in ihrer Entstehung und Ausbildung einen conformen und analogen Verlauf wie der Weltgedanke, zeigt auch mit dessen verschiedenen Stufen und Formen eine gewisse Aehnlichkeit, bleibt aber trotzdem stets eine für sich seiende, vom Weltgedanken emancipirte Gedankenschöpfung.

6. Die für sich seiende und bleibende Idealität der Gedankenwelt, aus und nach welcher auch das Kunstgenie schöpft und schafft, hat die Philosophie schon seit Jahrhunderten und Jahrtausenden zu der Meinung verleitet, dass diese Idealität präexistent, von Urbeginn an im Menschengeist wohne und walte, und dass der Menschengeist die dingliche Welt entsprechend diesen Gedanken und Idealen bilde und schaffe, aber nicht umgekehrt, die Gedanken und Ideale entsprechend der dinglichen Welt. — Wir können und wollen ja gerne zugestehen, dass der Menschengeist nach vieltausendjähriger innerer Entwicklung, angeregt und gefördert durch den stetigen und regsten Sinnenverkehr mit der Aussenwelt, endlich selbstständig geworden und zu

selbstständigem Wirken und Schaffen sowohl auf dem Gebiete der Philosophie, als auch der Kunst erzogen und ertüchtigt worden sei; allein so viel sieht auch schon ein jedes Kind ein, dass der Menschengeist mit aller seiner Philosophie und Kunst keine Welt zu schaffen, dass er seinen Kunstschöpfungen nicht Fleisch und Blut zu gewähren und ihnen nicht Seele und Leben einzuhauchen vermag; dass überhaupt alle Kunst die Natur bestenfalls interpretiren, aber ihre Grossartigkeit, Herrlichkeit, Schönheit und Zweckmässigkeit niemals schöpferisch nachbilden könne. Auch des Menschengeistes höchste Gedanken und Ideale haben ihre realen und reellen Bestandtheile durch die Sinne von der Aussenwelt empfangen. Die Entwicklungsgeschichte der Welt und des Menschen beweist unwidersprechlich, dass alles Material, womit der Geist operirt, womit er selbstthätig und selbstständig sich seine eigne Welt wirkt und schafft, nur durch die Sinne könne aufgefasst und eingeführt worden sein.

„Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.“ Woher entstammen nun aber dieser Sinn und dieser Intellect? Erst im Einheitsgedanken erhält dieser Satz mit allen hieran sich knüpfenden Fragen die volle Lösung und Bestätigung. Weder Intellectus noch Sensus, noch alles dasjenige, was durch den Sensus hindurch seinen Weg zum Intellectus nimmt, ist das Primäre; dem Atom vielmehr als der momentanen und punctuellen Verwirklichung der Allkraft gebührt das Prius. Auf dem langen Wege der Weltentwicklung muss es endlich auch bei der Entstehung und Gestaltung sensitiver Wesenheiten anlangen. Aus dem Sensus heraus, oder besser der Sensus selbst offenbart sich in nächster Entwicklungsstufe als Intellect. Also schon vom Standpunkte der Entstehungs- und Entwicklungsbetrachtung gilt der Ausspruch: „Nichts ist Intellect, was nicht zuvor Sinn gewesen ist.“ Dasselbe gilt aber auch von der weitern Ausbildung des Intellects bis zur Selbstständigkeit weltthümlicher Operationen. Alles Material, womit der Intellect sich seine eigne Gedanken- und Idealwelt aufbaut, ist von aussen aufgenommen,

zu Erkenntniss, Verstand und Vernunft gebracht worden. Hier gewinnt der Satz: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“ absolute Geltung und Bedeutung.

7. Erst auf diesem Standpunkte ist die Einheit von Erscheinung und Wesen zur Thatsache geworden. Alles Bestehen und Geschehen wird auf seinen Urgrund zurückgeführt, oder auf jenen anfanglosen Bestand, von welchem Alles aus- und auch jederzeit Alles wieder zurückgeht. Dieser Urgrund ist, das erkennt man beim ersten Blicke, auch Ursache oder jene Sache, welche alle Wirkungen hervorbringt und damit aber auch alle Wirklichkeit in's Dasein ruft. Und diese Ursache, welche auf den Urgrund zurückdeutet, und dieser Urgrund, welcher als Ursache sich hervorthut, ist die Urkraft, welche vermöge ihrer Wirksamkeit zu allen Wirkungen und aller Wirklichkeit, zu allem Sein und Werden, zu allem Bestehen und Geschehen den ersten Anstoss giebt — das erste Atom, das erste Molekül, den ersten Keim vermittels Offenbarung ihres eignen inneren Wesens bereit stellt. Die Einheit von a. **Urgrund**, b. **Ursache**, c. **Urkraft** mit ihrer gesammten Folgeschaft ergiebt zusammen die Einheit von Erscheinung und Wesen, womit wir uns nunmehr noch zu beschäftigen haben werden, um den Einheitsgedanken in seiner ersten Grundgestalt als Krafteinheit zum Abschluss zu bringen.

Dritter Abschnitt.

Einheit von Erscheinung und Wesen.

Erstes Kapitel. — Der Urgrund.

Das Wesen ist die Wahrheit der Erscheinungen. Alles, was in der Welt sinnlich merkbar und erkennbar hervortritt, das rechnen wir zu den Erscheinungen. Was durch Form und Farbe dem Auge, was durch Sang und Klang dem Ohr, was nach Umrissen und Aggregatzuständen dem Tastsinn sich kundgiebt — um von den Wahrnehmungen der Genussessinne im Gegensatz zu den eben bezeichneten Erkenntnisssinnen gar nicht zu reden — das gehört zu der Welt der Erscheinungen. Der ewige, noch lange nicht ausgetragene Streit über das, was an unseren Sinneswahrnehmungen wahr oder nicht wahr ist, oder darüber, ob die Sinne überhaupt im Stande seien, auch nur ein Körnchen Wahrheit der Erkenntniss zu übermitteln — kümmert uns nicht im geringsten. Wir haben nur diese Sinne und diese Sinneswahrnehmungen, und kein sinnbegabtes Wesen hat jemals andere Sinne und Sinneswahrnehmungen gehabt als eben diese; die Sinne sowohl wie diese Sinneswahrnehmungen sind nichts anders als Entwicklungsergebnisse von Atomkräften und führen ihre Abstammung durch alle die tausendfältigen Mittelglieder unvordenklicher Zeiten in gerader Linie auf die Uratome zurück.

Sinn und Sinneswahrnehmung entsprechen einander vollkommen. Der Wahrnehmungseindruck hat sich seinen Sinn

geschaffen, der Sinn hat sich dem Eindruck gemäss gebildet, und weder Erforschung noch Erfahrung über das Wesen der Sinne und Sinneswahrnehmungen hat sich jemals beikommen lassen, diese Conformität zwischen beiden zu bestreiten, oder aber die Wahrheit der Wahrnehmungen zu bezweifeln — die Wahrnehmung ist, wie schon die Sprache richtig andeutet, das Vernehmen des Wahren.

Was diese Wahrnehmungen in zweifelhaftem Lichte erscheinen lässt, ist ihre Relativität, ihre Veränderlichkeit und Scheinhaftigkeit. Der Mensch muss doch Alles mit menschlichen Sinnen anschauen, hätte er anders eingerichtete Sinne, würden die Dinge ihm auch ganz anders erscheinen. Wie ganz anders erblickt schon das Auge die Dinge, wenn es dieselben durch ein gefärbtes Glas oder durch ein tausendfach vergrösserndes Teleskop oder Mikroskop anschaut.

Auf solche fragwürdige Thatsachen antwortet schon unsere gesammte Darlegung. Sinn und Sinneswahrnehmung sind ja gleichen Herkommens und derart einander conformirt und aptirt, dass eines zum andern sich gleichmässig verhält und eines dem andern vollkommen entspricht. Man kann durch künstliche Mittel, welche an die Gesetze des Sehens anknüpfen, die Sehkraft vermehren oder alteriren, durch welche Mittel jedoch die Verlässlichkeit unserer Sinne und deren Wahrnehmungen eher bewiesen als widerlegt wird.

Auch was gegen die Scheinhaftigkeit der Wahrnehmungen vorgebracht wird, ist hinfällig. „Etwas klingt, aber nicht ohne Luft, es ist farbig, aber nicht ohne Licht, es ist schwer, aber doch nur auf unserer Erde.“ Es ist ja wahr, Luft und Licht sind die Existenzbedingungen von Klang und Farbe, allein sie sind auch die Existenzbedingungen für manches Andere; wenn man auf den Grund geht, so sind es die Existenzbedingungen für alle Creatur. Ist darum alle Creatur nichtig, weil sie ihre Existenzbedingung in Luft und Licht hat? Und wenn auch Klang und Farbe — was noch nicht so ganz ausgemacht ist — ganz ausschliesslich

in Luft- und Lichtschwingungen ihren Entstehungsgrund haben, was will das besagen und beweisen in Bezug auf Stoff und Form der Dinge? Die Dinge erhalten von Luft und Licht nicht ihre Existenz, sondern nur Klang und Farbe. Sie stellen sich damit in ein Verhältniss zu den stammverwandten Körpern, auf deren Einwirkungen sie in gewisser Weise reagiren; sowohl diese Action als auch diese Reaction ist der Natur dieser Körper entsprechend, welche von Ursprung, vom ersten Atom an, aus welchem Alles seinen Ursprung genommen, hiezu prädisponirt war.

Wenn nun aber auch gesagt wird, die Dinge sind schwer, aber doch nur auf der Erde, so ist das völlig unrichtig. Sie haben allerdings ihr specifisches Erdgewicht, doch das darf nicht verwechselt werden mit jener schon vom ersten Atom herrührenden Kraft und Eigenschaft, vermöge welcher alle Theile eines Körpers den engsten Zusammenhang erstreben und der kleinere an den grösseren Annäherung und Berührung sucht und findet. Dass dieses die erste und anfänglichste Kraft und Eigenschaft gewesen sei, welche zu Stoff- und Körperbildung geführt und den gesammten Weltmechanismus in seine Bahnen gelenkt hat, haben wir des Näheren und Weiteren erörtert.

Was jedoch nicht nur diesen Sinnenschein, sondern die gesammte Körperlichkeit der Welt als nichtig und hinfällig erscheinen lässt, ist ihre Veränderlichkeit und Vergänglichkeit. Nichts ist von Dauer als der Wechsel, nichts hat mehr Bestand als Veränderlichkeit und Vergänglichkeit; ein jegliches Ding, eine jegliche Wesenheit aber, welche vergänglich ist, ist auch nichtig; denn mit dem Blicke der Ewigkeit angeschaut, ist Alles, was der Vergänglichkeit, dem Aufhören und Auflösen anheimfällt, so gut, als wäre es nie gewesen — und was etwa von allem Gesehenen, Gehörten oder sonst sinnlich Wahrgenommenen hat wohl nicht angefangen, wird nicht aufhören und sich auflösen?

Es ist bekannt genug, wie die Philosophie, ja selbst die religiöse Weltanschauung die dingliche Welt als nichtig und

wesenslos betrachtet hat. Nur das Sein ist, sagt der Eleate, und das Nichtsein, zu welchem alles Veränderliche und Vergängliche gehört, ist gar nicht. Im Gegensatze hiezu sagt Heraklit, nein, das Werden ist das einzige Sein. Von den Philosophen, welche sich vor dieser Welt der Vergänglichkeit und Veränderlichkeit in das Reich der Gedanken und Ideale zu retten suchten, wozu die meisten Philosophen des Alterthums und der Neuzeit zu rechnen sind, reden wir gar nicht. Spinoza endlich glaubte in der in sich bleibenden, sich selbst begreifenden, zugleich denkenden und ausgedehnten Substanz, welche, wie der Kronos der Griechen, die eigenen zur Welt gebrachten Kinder sofort wieder verschlingt, die einzig seiende und bleibende Wesenheit gefunden zu haben, auf welche man bauen und vertrauen könne.

Merkwürdig nur, dass alle diese weltflüchtigen Philosophen — und welcher Philosoph wäre nicht ein solch weltabgewandter Negativus — so eifrig und fleissig mit diesem „Nichtseienden", mit diesem Unwahren und Unwirklichen, wie diese irdische Welt, sich beschäftigt und durch ihr Leben und Empfinden gerade diese Welt als das einzig Wahre und Seiende anerkannt haben. Niemand hat sich veranlasst gesehen, wie man doch hätte erwarten sollen, nunmehr auch allem Leben und Handeln, allem Thun und Denken, welches doch auch als nichtig und hinfällig zu betrachten ist und nur das Nichtige und Hinfällige zum Zwecke und Gegenstande hat, zu entsagen und, dem Buddhisten gleich, im Nirwana aufzugehen. Sie haben allesammt, und Allen voran Kant, practisch wieder zur Geltung und Anerkennung zu bringen gesucht, was sie theoretisch verneint hatten. Das ist entschieden unter allen Inconsequenzen dieser Philosophen die grösste und gänzlich ungerechtfertigte.

Uns gilt es als eine unumstössliche Wahrheit und Grundsätzlichkeit, dass zwischen unserem theoretischen und practischen Leben und Vermögen kein Widerspruch, keine Unangemessenheit bestehen könne und dürfe. Beide müssen stets im Einklange sich befinden, ob man nun vom Theoretischen ausgeht und das Practische darnach einzurichten sucht oder ob man vom Practischen ausgeht und das Theoretische davon bestimmt sein lässt. Wir sind nämlich der Meinung, dass auch unsere practische Lebensführung und Lebenseinrichtung im Ganzen und Allgemeinen derselben Gesetzlichkeit folge, wie das theoretische Vermögen, und dass beide sich zu einander ganz ebenso stellen und verhalten, wie etwa Sinn und Sinneswahrnehmung.

Im Entwicklungsgange alles Bestehens und Geschehens bestimmt Eines das Andere und wird von ihm bestimmt; beide sind also auch schon als Naturbestände einander gemäss und genehm, und was die Natur unbewusst vollbringt und in Einklang setzt, das soll und kann die Wissenschaft nicht bei vollem Bewusstsein in Widerspruch setzen. Die Natur ist weiser als alles Wissen. Die Wissenchaft kann sich irren, die Natur irrt niemals. Das Menschenleben ist der Naturbestand unseres allgemein menschlichen Seins; wenn Wissenschaft und Leben nicht mit einander stimmen, so liegt der Fehler und Irrthum zumeist auf Seiten der Wissenschaft.

Es ist ja wahr! Wie wir die Natur corrigiren und interpretiren durch die Kunst, so kann dieselbe auch corrigirt und interpretirt werden durch die Wissenschaft. Aber auch nur corrigirt und interpretirt, niemals negirt, denn schliesslich muss doch alle Kunst und alle Wissenschaft ihr Vermögen aus der Natur schöpfen und gewinnen; da kann es denn kommen, dass die Natur Wissenschaft und Kunst ebenso corrigirt und interpretirt, wie Wissenschaft und Kunst die Natur. Daraus aber folgt mit Nothwendigkeit, dass beide mit einander in Uebereinstimmung sich befinden müssen.

Ueberall, wohin wir blicken und der Sache auf den Grund gehen — überall Uebereinstimmung, Anpassung, Gleichheit, Assimilation, Conformität; Eines gebiert das Andere, Eines gehet über in das Andere, Eines verwandelt sich in das Andere. Alles ist von derselben Herkunft, führt sein

Geschlecht auf dieselben Ahnen zurück und rühmt sich mit allen Wesen der Welt derselben vornehmen und edlen Abkunft.

Schon durch diese Abstammung, mittels welcher Alles sein Dasein an die Urkraft und das Ursein anknüpft, wird ein jedes Ding über alle Vergänglichkeit hinausgestellt. Die Urkraft in ihrer Ewigkeit und Unveränderlichkeit bekleidet es mit ihrer eigenen Würde und Bedeutung. Das Ding als Product der Urkraft nimmt Theil an ihrer Wesenhaftigkeit. Die Vergänglichkeit kann ihm nichts mehr anhaben; denn alle die Stoffe und Formen sind nicht nur als die Urstoffe und Urformen, wie sie unmittelbar aus der Urkraft hervorgegangen sind, und bei welchen das sich auflösende Ding schliesslich wieder anlangen muss, ewig und unvergänglich — sondern auch alle die Stoffe und Formen der Dinge, welche Zeit und Ewigkeit als die nothwendigen Entwicklungsergebnisse der Atomkraft hervorgebracht haben, nehmen gleichfalls an dieser Ewigkeit und Unvergänglichkeit Theil. Es ist unmöglich und undenkbar, dass im Laufe der Zeiten und Ewigkeiten nicht alle Stoffe und Formen, welche das Atom als Urkraft und Urkeim in seinem Schoosse trägt, bereits Verwirklichung gefunden hätten; ebenso müssen alle nur möglichen und denkbaren Naturwesenheiten mit allen nur möglichen Naturkräften in allen nur möglichen und denkbaren Stadien der Entwicklung in jedem Augenblicke des Daseins gleichzeitig in der Welt vorhanden sein. Ein jeder Naturkörper hat eine ganze Ewigkeit nicht nur vor sich, sondern auch bereits hinter sich, und ist, wer weiss wie viele Male schon, allmählich entstanden und auch wieder vergangen, hat darum Zeit genug gehabt, für seinen gegenwärtigen Stand und Bestand sich vorzubereiten.

Wie ein Wesen erscheint, so ist es; zwischen seiner Wesenheit und seiner Erscheinung ist absolut kein Unterschied; nirgends ist der Begriff der Identität besser angebracht, als in dem Verhältnisse zwischen Wesen und

Erscheinung. Und diese Erscheinung ist nicht etwa eine andere an sich, eine andere für uns. Wie das Wesen an sich ist, so erscheint es auch für uns; in allen den Fällen, darin uns die Dinge ganz anders, als ihrem wirklichen Wesen entsprechend, erscheinen, liegen Umstände zu Grunde, die leicht zu berechnen sind und den Naturgesetzen gemäss sich verhalten. Nach Berücksichtigung alles dessen und entsprechender Richtigstellung unserer Sinneswahrnehmungen werden diese Umstände erst recht geeignet erscheinen, die Wahrheit und Wahrhaftigkeit unserer Sinneswahrnehmungen zu bethätigen und zu bekräftigen. Wenn uns ein Ding anders erscheint, als es seinem Wesen nach ist, so hat das jedesmal seinen guten Grund, der sich bald unseren Erfahrungen, unserer Wissenschaft, unserer Forschung gemäss zu erkennen geben wird. Dieser Erkenntnissgrund zeigt uns die Dinge, wie sie sind, in ihrem gegenwärtigen und thatsächlichen Bestande. Den vollen Thatbestand und Sachverhalt, das wahre Wesen der Dinge erfahren wir jedoch erst, wenn wir die Dinge betrachten, nicht wie sie sind, sondern wie sie geworden sind — da müssen wir aber auf ihren Urgrund zurückgehen.

1. Wir bezeichnen als Grund gerne jenen festen Boden in der Tiefe, auf welchem das Gebäude ruht, oder über welchen mächtige Gewässer hingebreitet sind und hinwegrauschen. Logisch gefasst verstehen wir unter dem Grunde jenen Gedanken oder auch jene Thatsache, unter deren Voraussetzung und Vorbedingung zugleich ein anderer Gedanke oder eine andere Thatsache derart als Folge hervorgeht, dass das Eine als abhängig von dem Andern gesetzt wird. „Alles hat seinen Grund“ und „setze nichts ohne Grund“ sind Aussagen und Mahnungen, welche auf der richtigen Erkenntniss beruhen, dass sowohl alle Erkenntniss, wie auch alles Wesen und Geschehen ohne Rückbeziehung auf seinen Grund, aus welchem es hervorgegangen ist, auch ohne

Halt und Zusammenhang, ohne Einheit und Ganzheit wäre. Alle diese Begründung endet aber rückbezüglich zuletzt in dem Urgrunde, aus welchem Alles hervorgegangen und auf welchen Alles in dem ewigen Wechsel des Seins und Geschehens auch wieder zurückgehet, in welchem wir also die feste, bleibende und unveränderliche Basis, sowie auch jenen Grund anzuschauen haben, auf welchem alles Weltsein sich aufbauet und über welchem alles Weltgeschehen sich hinbreitet und dahin rauscht.

Der Grund ist das Wesen, aber das noch verhüllte, noch nicht in die Erscheinung getretene Wesen. Der Grund ist das Fundament der Erscheinungswelt; diese, auf ihren Grund zurückgeführt, hat also im Grunde ihr wahres Wesen; denn wenn auch die Erscheinung schwindet, der Grund bleibt mit dem Vermögen, unter gleichen Umständen als Folgeschaft dieselben Erscheinungen hervortreten zu lassen. Alles hat seinen zureichenden Grund, den wir aufsuchen, um damit die Erscheinung oder auch die Thatsache begründen zu können. Der Grund muss zureichend sein, denn so weit er nicht zureicht, ist die Sache unbegründet; das versteht sich also von selbst; man hatte also gar nicht nöthig, von zureichenden Gründen zu reden.

2. Wenn wir sagen, der Grund ist das Wesen, so bedeutet das ganz etwas Anderes, wie wenn Hegel sagt: „Das Wesen bestimmt sich selbst als Grund“, oder „das Wesen ist der Grund“. Hegel fasst alle derartige Bestimmung in universaler Weise und zwar derart, dass neben der Bestimmung ein objektiver That- und Sachbestand gar nicht mehr übrig bleibt. Hegel kennt nur eine reine Gedankenwelt, in welche der Weltgedanke derart verschmolzen und verschwunden erscheint, dass alle Bestimmungen desselben nur noch als Verhältnissbestimmungen hervortreten und Wirklichkeit gewinnen. Wir haben gerade den umgekehrten Fall als das Richtige genommen und gefunden. Wir haben Weltgedanke und Gedankenwelt nicht in Eins fassen können, sondern beide neben einander stellen und entwickeln müssen

und erschauen in der Gedankenwelt nur die Verhältnissbestimmung jener in Gedanken ausgedrückten Thatsachen, welche den Weltgedanken ausmachen.

„Das Wesen bestimmt sich selbst als Grund.“ Das ist nicht richtig, wenigstens nicht nach unserer Auffassung. Das Nachdenken, die Reflexion, der Gedanke bestimmt den Grund als das Wesen. Das ist nun freilich bei Hegel ganz anders; der verlegt die Reflexion in die Objecte selbst. Jede seiner objectiven Bestimmungen reflectirt sich in sich selbst, indem sie sich ihre Negation gegenüberstellt. „Wie das Nichts zuerst mit dem Sein in einfacher unmittelbarer Einheit, so ist auch hier zuerst die einfache Identität des Wesens mit seiner absoluten Negativität in unmittelbarer Einheit. Das Wesen ist nur diese seine Negativität, welche die reine Reflexion ist. Es ist diese reine Negativität als die Rückkehr des Seins in sich; so ist es an sich oder für uns bestimmt als der Grund, in dem sich das Sein auflöst. Aber diese Bestimmtheit ist nicht durch sich selbst gesetzt; oder es ist nicht Grund, eben insoferne es diese seine Bestimmtheit nicht selbst gesetzt hat. Seine Reflexion aber besteht darin, sich als das, was es an sich ist, als Negatives zu setzen und zu bestimmen. Das Positive und Negative machen die wesenhafte Bestimmung aus, in die es als in seine Negation verloren ist. Die selbstständigen Reflexionsbestimmungen heben sich auf und die zu Grunde gegangene Bestimmung ist die wahrhafte Bestimmung des Wesens.“ „So kommt das Wesen, indem es sich als Grund bestimmt, nur aus sich her. Als Grund also setzt es sich als Wesen, und dass es sich als Wesen setzt, darin besteht sein Bestimmen. Dies Setzen ist die Reflexion des Wesens, die in ihrem Bestimmen sich selbst aufhebt, nach jener Seite Setzen, nach dieser das Setzen des Wesens, somit beides in einem Thun.“

Hegel findet im Wesen den Grund, wir finden im Grunde das Wesen, das ist ein grosser Unterschied. Hegel hat mit dem Ende gleich angefangen; er hat sofort, Alles in Einem

schauend, diesen Anfang als Anfang aller Bestimmtheit entkleidet und ihn das reine Sein genannt, welches gleich dem Nichts ist. Hegel kennt nicht den Unterschied von Sein und Denken, von Denken und Gedachtem. Da ist das Sein, da ist das Wesen, da ist der Begriff mit allen ihren dialectischen Bestimmungen — davon ist ein Jedes gleich Alles in Allem, nur mit dem Unterschiede, dass das Folgende sich immer etwas mehr entwickelt und enthüllt zeigt, als das Vorhergehende. Und diese Entwicklungen und Enthüllungen vollziehen sich nicht in einem denkenden Subject — er sagt nämlich so — sondern in und an der Sache selbst, welche sich selbst denkt, oder die Reflexion in und an sich selbst hat. Jede Sache weist schon an und durch sich selbst auf ihr Gegentheil hin; die Hegel'sche Philosophie, welche alle Rücksicht, alle Anknüpfung und Hindeutung auf die reelle Welt absolut ausschliesst, kennt auch kein Gegentheil, sondern sieht in allem Gegentheiligen die blosse Negation. Jede Bestimmung — ihre Negation, mit welcher sie unmittelbar vereinigt war, selbst setzend — schliesst sich in demselben Reflexionsacte und Momente wieder mit derselben zusammen und hat sich damit zu einer weiteren und höheren Bestimmung bestimmt.

Hier beispielsweise haben wir das Wesen. Durch die Reflexion in sich selbst setzt es seine Negation und schliesst sich wieder mit dieser zusammen und daraus wird der Grund. Der Grund ist das höhere, entwickeltere Wesen und ist darum das Nachfolgende. Das Wesen ist der Grund. — Wir aber sagen anders. Wir, die wir Denken und Sein, Denkendes und Gedachtes genau unterscheiden mussten, konnten nicht Alles mit einem Male setzen. Wir kommen ja schliesslich auch darauf hinaus, dass Alles Eins ist, aber erst am Ende der Entwicklung, nach langem, schwierigem Gange. Vorläufig aber haben wir alle diese Unterschiede noch nicht überwinden können. Wir reden vom Wesen und vom Grunde, bleiben uns aber dabei bewusst, dass alle diese Unterschiede sich in unserem Denken

vollziehen und dass Wesen und Grund nicht Dinge an sich sind, sondern nur unsere Reflexionsbestimmungen ausmachen, welche sich ergeben, wenn wir über die Dinge und ihre Verhältnisse zu sich selbst und zu einander nachdenken. Da sagen wir nicht, das Wesen ist der Grund, der Grund an und für sich ganz ohne Rücksicht auf die Welt der Dinge, sondern wir sagen, der Grund ist das Wesen und zwar das Wesen der Dinge, ihr Grundwesen.

3. Der Grund ist das Bleibende im Wechsel der Erscheinungen, die daraus hervorgehen. Das Wesen muss erscheinen, muss in irgend einer Weise sich kundgeben, wie könnten wir sonst von ihm wissen? Wir haben uns aber gewöhnt, diese Erscheinungen nicht als das Wesen zu betrachten, weil sie wechseln und wieder hinschwinden, wie sie gekommen sind. Alles kommt und geht, es sucht das Beständige, welchem es sich anschliessen und auf welches es sein Dasein zurückführen könnte. Gar wunderschön weiss unsere Sprache diese Unstetigkeit und Veränderlichkeit auszudrücken: „es geht zu Grunde." Unsere Sprache ist überhaupt eine Philosophin, zu welcher wir allesammt in die Schule gehen können. Nun sehen wir aber, dass Alles, was wir sehen, der Vergänglichkeit anheimfällt, also nur Erscheinung ist; wo hat es seinen Grund? Wenn wir nach dem Grunde alles Daseienden fragen, so meinen wir nicht etwa den nächsten Grund von diesem oder jenem, sondern von Allem, den Grund, aus welchem Alles hervorgegangen ist und nach welchem Alles, nachdem es sein Dasein vollbracht hat, auch wieder zurückkehren kann. Und dennoch werden wir, um zu dem fernsten Urgrund zu gelangen, auf den nächsten Grund eines jeden Dinges rücksichtigen müssen, weil nur von diesen aus und durch diese hindurch der Weg zum Urgrunde alles Seins gefunden werden kann.

Alles hat seinen Grund, d. h. es hat für sein Entstehen und Bestehen, für sein Thun und Lassen irgend einen festen Bestand, der bleibt, wenn auch das Alles wieder zu Grunde

geht. So und nicht anders wird man den Grund aufzufassen haben, wenn nicht Verwechslungen mit anderen Entstehungsveranlassungen hervortreten sollen. Auch das Ding an sich hat Entstand, Bestand und Vergang und wird nach dieser Richtung und Betrachtung hin zu den Erscheinungen gerechnet werden müssen, für welche wir den Grund aufzusuchen haben. Jegliches Ding hat seinen Grund in seiner Gattung — diese bleibt, wenn auch das Ding zu Grunde geht und enthält thatsächlich den vollen und zureichenden Grund für allen Entstand und Bestand jedes Einzeldinges. Nicht umsonst bezeichnet unsere Sprache jenen spontanen Act der höheren Organismen zum Zwecke der Fortpflanzung mit dem Worte „Begattung." Das Ding besteht aus der Summe seiner Eigenschaften, welche in ihrem Zusammensein sein formales Wesen ausmachen. Da nun alle diese Eigenschaften auf gewisse Kräfte als ihre Gründe zurückgeführt werden und mit Leichtigkeit zurückgeführt werden können, so muss dieses formale Wesen der Dinge mit ihrem stofflichen Eins und dasselbe sein; denn diese Stoffe sind ja auch nichts anders als stabil gewordene Kräfte.

Wir vermögen in dem Dinge mit den vielen Eigenschaften durchaus nichts Widersprechliches aufzufinden; denn diese vielen Eigenschaften können wegen des materiellen Substrats, an welchem sie haften, nicht mehr zerfallen und zerfahren. Die Welt in ihrer Dinglichkeit angeschaut, welche wieder in Arten und Gattungen gegliedert sind, die in ihrer Gesammtheit zu einem Naturganzen sich zusammenschliessen, ist doch ganz etwas Anderes, unendlich Besseres, als wenn wir alle diese Eigenschaften der Dinge als blosse Erscheinungen fassen, hinter welchen sich, als dem Bleibenden in der Flucht der Erscheinungen, irgend etwas Festes und Unveränderliches, ein „Reales", eine „Monade" verbergen soll. Das hiesse die Welt nicht als Einheit fassen, sondern dieselbe in unendlich viele Einzelheiten, die nichts mit einander gemein, ebensowenig auch untereinander irgend eine Beziehung haben, zerlegen. Jedes Ding ist selbst eine

Monas, verliert sich aber an jene Gattung, worin es seinen Grund hat, wie die Gattung wieder in der ganzen Natur, worin sie ihre Begründung findet, aufgeht.

4. So hat denn ein jedes Ding seinen Sach- oder Realgrund, welcher gleichbedeutend ist mit seinem Entstehungsgrund. In diesen Entstehungsgründen haben wir nun aber auch gleichzeitig den Wurzelboden aller Beweggründe. Die Beweggründe sind im Grunde genommen mit den Entstehungsgründen völlig gleichbedeutend. Es sind das die Gründe, worin das Ding nicht nur zu allem Sein, sondern auch zu allem Thun die Anregung und Anleitung empfängt. Beweggründe sind nicht Seins- sondern Thätigkeitsgründe. Dass aber alles Thun durch das Sein motivirt wird, ist unmittelbar klar. Nur aus ihrem innersten und eigensten Sein heraus bestimmt sich eine jede Wesenheit zum Handeln; selbst der mit Bewusstsein und Freiheit ausgestattete Mensch macht keine Ausnahme hiervon.

Alle Realgründe sind gleichzeitig auch Beweggründe, weil die gesammte Folgeschaft dieser Realgründe, obschon dieselbe sich als unzertrennlich am Dinge haftend darstellt, nach aussen hin, vorzugsweise nach Seiten der Wahrnehmung, der Erkenntniss, der gegenseitigen Beeinflussung hin, als Thätigkeiten des Dinges sich bekundet. Alle Eigenschaften sind auch Thätigkeiten, wenn auch haftende Thätigkeiten. Ebenso sind alle Beweggründe auch Realgründe, weil alle Folgeschaft der Thätigkeiten zum Dinge ebenso unzertrennlich gehört, wie eine jede Eigenschaft desselben auch. Das Fliegen gehört zum Vogel so eigenthümlich und unzertrennlich, wie seine Flügel und seine ganze Körperbeschaffenheit. Ebenso gehört Blitz und Donner zur Wolke wie alle ihre sonstigen Eigenthümlichkeiten, und so ist auch alles Thun des Menschen von seinem Wesen unzertrennlich. Alles Sein ist gleichzeitig ein Thun, alles Thun gleichzeitig ein Sein des Dinges; es sind seine Eigenschaften im Zustande der Ruhe oder der Bewegung.

Diese Real- und Beweggründe sind nun aber auch die Erkenntnissgründe. Wir legen hierauf ganz besonderes Gewicht, weil unsere gesammte Weltanschauung in dieser Thatsache ihre erkenntnisstheoretische Begründung findet. Real- und Beweggründe sind auch die Erkenntnissgründe, das will zu allernächst bedeuten, dass die menschliche Erkenntniss mit den Dingen und allem, was sie sind und thun, einerlei Ursprungs ist; dass alle Erkenntniss, sinnliche wie geistige, sich nur in genauer Anpassung an die Dinge und Erscheinungen sowie in stetem Verkehre mit denselben gebildet hat; dass somit alle Gründe von Wesen und Thun der Dinge auch die Gründe der Erkenntniss von Wesen und Thun der Dinge abgeben müssen. Aber nicht nur ihrem formalen Wesen, sondern auch ihrem ganzen Inhalte nach werden die Gründe aller Erkenntniss im Wesen und Thun der Dinge, selbst wenn es sich um die Erkenntniss der Erkenntniss handeln sollte, zu suchen sein. Was vermag denn diese sinnliche Wahrnehmung und geistige Erkenntniss sonst noch, als sich dem Wesen der Dinge, ihren Thätigkeiten und Beziehungen anzuschmiegen, alles geistige Material zu sammeln, dasselbe zu sichten und zu ordnen, um damit ein fertiges Gebäude des Wissens und der Erkenntniss auf- und einzurichten? Seinen guten und festen Grund aber hat dieses Gebäude der Erkenntniss in all' den Sach- und Beweggründen, aus welchen die Dinge sammt allen ihren Eigenschaften und Thätigkeiten ihren Ursprung genommen haben.

5. Wir haben bis dahin immer nur die vorausgesetzte Vielheit der Dinge und Eigenschaften im Auge gehabt und behalten; da wir nun diese Vielheit im unruhigen Gewoge steten Wechsels und Wandels, wie ein vielbewegtes, stets auf- und abwallendes Meer, ohne festen Anhaltspunkt für Erkenntniss- und Existenzgewissheit dieser Vielheit erblicken mussten: so haben wir billig das Recht, auch nach dem bleibenden Grunde dieser Vielheit zu fragen und zu forschen. Worin besteht nun der gemeinsame Grund

dieser Vielheit der Dinge? Oder aber, worin besteht das gemeinsame Wesen dieser Vielheit der Dinge? Die Antwort haben wir längst gegeben. Sie ist gleich an den Anfang dieses Systems gestellt. Wir mussten im Verlaufe der Darstellung stets darauf zurückkommen, sie drängt sich uns immer wieder auf wie die Reihe der Marksteine an den Seiten unseres Weges; besonders ist es dieses System des Dynamo-Monismus, dieser Krafteinheit, welche auf jeder Seite darauf hinweist. — Stoff und Form bezeichnet das Grundwesen aller Vielheit der Dinge.

Wollte man uns nach dem Beweise dieser Behauptung fragen, so müssten wir die Antwort schuldig bleiben. Diese Thatsache ist unmittelbar aus der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung aufgenommen. Alle sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung, welche uns zu allererst entgegenblickt und unsere Aufmerksamkeit erregt, unser Denken und Empfinden wachruft, bestehet nur — so lange nämlich Alles in Ruhe bleibt und in Ruhe betrachtet wird — in den Stoffen und Formen der Dinge. Kein Stoff ohne Form, in welcher er erscheint und sich der Wahrnehmung darstellt; keine Form ohne Stoff, an welchem sie haftet und von welchem sie nur in Gedanken, aber niemals in der Wirklichkeit getrennt werden kann. Stoff und Form bilden eine völlig untrennbare Einheit und machen in dieser Einheit das Grundwesen des Dinges, eines jeden Dinges aus.

Wenn indess gesagt wird, die Erkenntniss von Stoff und Form entstamme unmittelbarer Wahrnehmung und Erfahrung, so ist das doch nur bedingungsweise richtig. Nichts Allgemeines entstammt unmittelbarer Wahrnehmung und Erfahrung. Ob wir nun sagen, die Universalien seien ante rem, in re oder post rem — niemals wird Wahrnehmung und Erfahrung für sich allein zureichen, um einen Allgemeinbegriff zu bilden; dazu bedarf es des Intellects. Wäre das nicht der Fall, so würde der Streit um die Universalien oder Allgemeinbegriffe, welcher im Alterthum angeregt worden ist, sich durch das ganze Mittelalter hindurchzieht

und bis zu dieser Stunde noch nicht entschieden ist, niemals entstanden sein. Wie wir es hiemit gehalten wissen wollen, haben wir genugsam angedeutet. Die Philosophie ist Gedankenwissenschaft; sie denkt nach über die Dinge und steht als solche über den Dingen, ist aber infolgedessen bald ante rem, bald in re, bald post rem. So ist beispielsweise die Einheit von Stoff und Form realiter in re; die Erkenntniss, dass Stoff und Form das allgemeine Grundwesen aller Dinge ausmacht, ist post rem; jene Monas jedoch, in welcher die Einheit von Stoff und Form wirklich Eins geworden ist, ist ante rem.

Mehr als diesen Begriff der Einheit von Stoff und Form im Dinge hatten wir nicht und brauchten wir nicht, um daraus den grossen allumfassenden Weltgedanken zu entwickeln, wie solches aus dem ersten Theile und Bande dieses Werkes „Die Wissenschaft des Weltgedankens“ zu ersehen ist. Mit dem Begriff des Dinges war auch schon das Ding des Begriffes gegeben oder das Ding, welches in diesem seinem gedankenmässigen Wesen sich ebensogut als Begriff betrachten und verwerthen liess. Mehr als diesen Begriff und seine beiden Urbestandtheile, Wahrnehmung und Vorstellung, der Stoff und die Form des Begriffes, hatten wir nicht und brauchten wir nicht, um uns daraus ein System der „Gedankenwelt“ zu entwickeln, dem System des Weltgedankens völlig analog und conform, in stetigem Aufstieg, ohne Unterbrechung, ohne Sprung, ohne Gewaltsamkeit bei Ueberleitung des einen Grundgedankens in den anderen, ein einheitliches Gebäude, darin die Bausteine derart in einander eingefugt sind, dass man keinen Stein hinwegnehmen könnte, ohne das ganze Gebäude ins Schwanken zu bringen: Ein wissenschaftliches Doppelgebäude, aus einem Grunde hervorgegangen, auf einem gemeinsamen Fundamente aufgerichtet. Und dieser gemeinsame Grund war das Ding mit Stoff und Form.

6. In diesen Stoffen und Formen hatten wir nicht nur den Grund für die Vielheit der Dinge in der Wirklichkeit und damit auch den Grund für alle exacte Wissenschaft, sondern auch den Grund für die Gedanken- oder Vernunftwissenschaft.

Aber dieser gemeinsame Grund war offenbar nicht der Urgrund, nach welchem wir suchten und lugten; dieser Urgrund kann offenbar nur ein einziger, untheilbarer und unwandelbarer sein, der selbst keinen anderen Grund hat, auf welchen jedoch alles Andere als auf seinen ersten Grund zurückgeführt werden muss. So lange die Einheit des Grundes sich nicht auch als das in sich selbst ununterschiedene Eins erweist, sind wir noch nicht am Ziele. Von einer jeden Mehrheit begrenzt, beschränkt, bestimmt und motivirt Eines das Andere. Da sind Einwirkungen, Gegenwirkungen und Wechselwirkungen, wodurch Eines das Andere nicht nur bestimmt, sondern auch von demselben bestimmt wird; in welchem von Beiden ist nun der erstanfängliche Grund zu suchen, in dem Einen oder Andern oder in keinem von beiden? Vielleicht haben beide ihren Grund erst in einem Dritten?

Im Grunde genommen lassen sich Stoff und Form nicht nur als Einheit, sondern thatsächlich auch als Eins, als völlig identische Begriffe und Wesenheiten fassen. Im Concretum aber können wir uns den Stoff nicht anders als in unendlicher Theilbarkeit und die Form nicht anders als in unendlicher Wandelbarkeit und Vielgestaltigkeit vorstellen. Auch das aus der Vereinigung von Stoff und Form hervorgehende Ding wird nothwendigerweise an Theilbarkeit und Wandelbarkeit mitbetheiligt sein müssen. Stoff, Form, Ding können unmöglich ihren Grund in sich selbst haben.

Alles dessen müssen wir nun aber erst recht inne werden, wenn wir alle die in den Dingen sich vollziehenden Wanderungen und Wandlungen in Betracht nehmen, wenn wir allen den geheimen in den Dingen waltenden, die Stoffe und Formen zu allen ihren Metamorphosen treibenden Kräften nachspüren, — Metamorphosen, welche wir sowohl in der unendlichen Vielheit und Vielartigkeit aller Dinge, als

auch in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Entwicklungsfähigkeit jedes einzelnen Dinges erkennen und bewundern. Stoffe ziehen sich an und stossen sich ab, gehen untereinander Verbindungen ein, woraus neue Stoffe hervorgehen, mit ganz anderen, oft entgegengesetzten chemischen und physikalischen Eigenschaften, als ihre Grundstoffe. Mit der Aenderung der Stoffe ändern sich die Formen; andere Lagerungen der Atome und Moleküle, andere Krystallisationsgestaltungen, andere Aggregatzustände, andere mechanische Formationen treten zu Tage. Der grösste Formenreichthum zeigt sich aber erst dann, wenn die in den Stoffen schlummernden organischen Kräfte sich zu regen beginnen und Organismen ohne Wahl und Zahl in unendlichen Abstufungen hervorbringen, Organismen, die sowohl aus den Stoffen herausgewachsen, als auch aus Geschlechtervergattung hervorgegangen, immer aber aus Stoffen bestehend, mit Stoffen genährt und grossgezogen erscheinen.

Wer möchte den Urgrund der Dinge in den Stoffen und Formen suchen wollen, wenn man sieht, wie diese Stoffe und Formen nur das Spiel geheimer Kräfte und Mächte sind, welche Alles aus ihnen machen, was ihnen beliebt und immer Anderes und immer Verschiedenes, das nirgends zu fassen und zu halten, und da, wo man es fassen und halten will, immer weiter auf einen früheren Grund zurückweist! Dieses Verhältniss ändert sich nicht, wenn wir auch, wie Viele wollen, den Grund alles Einzelnen im Ganzen zu suchen unternehmen.

7. Es ist richtig: Das Ganze übt den grössten und allgewaltigsten Einfluss auf alle seine Theile. Jeder Einzeltheil ist nach Form und Gestalt, nach örtlicher Lage und nach allen seinen Verrichtungen und Beziehungen durch das Ganze bestimmt und bedingt. Ja, man kann noch weiter gehen und sagen, die Gesammtexistenz eines jeden Theils ist aus der Existenz des Ganzen herzuleiten. Fasst man nun ein jedes Ganze als Theil eines höheren Ganzen und

Alles als ein Theil des Allganzen, so gelangen wir zu dem Ergebniss, dass ein jegliches Ding durch das Allganze nach Qualität und Quantität, nach allen seinen Relationen und Modalitäten, mit einem Worte, nach seinem gesammten Sein und Thun vom Allganzen abhängig und abkömmlich ist. Diese Erkenntniss scheint in der That die Meinung zu bestätigen, welche den Urgrund des Einzelnen im Allganzen sucht und findet.

Allein der immer weiter forschende und fragende Verstand kann sich noch immer nicht beruhigen. Worin hat denn nun aber dieses Allganze seinen Grund? Das Ganze ist doch nur die Summe und Einheit seiner Theile. Sollen wir nun sagen, wie die Theile ihren Grund haben im Ganzen, so hat das Ganze auch wieder seinen Grund in seinen Theilen? Das wäre ein ewiges Hin und Her, bei welchem die tiefere Einsicht nicht gewinnen könnte. Was selbst wieder der Begründung bedarf, das kann doch nicht als Urgrund gelten.

Wenn irgend eine Wesenheit auf ihren Urgrund, den sie nicht in sich selbst hat und haben kann, zurückweist, so ist es eben dieses Allganze. Dieses Allganze ist keine starre, abgestorbene, bewegungs- und veränderungslose Masse. Im Ganzen wie im Einzelnen sehen wir dieselben Stoffe und Formen in ewigem Schwange und Gange, in nimmermüdem Kreislauf begriffen. Abgesehen von diesen Stoffen und Formen, die bei dem Allganzen sich aller Betrachtung entziehen, werden die Fragen nicht zu umgehen sein: Ist dasselbe ein Mechanismus, — durch welche Macht und Gewalt werden alle die Theile und Glieder zusammen- und in ewiger Bewegung gehalten? Is es ein Organismus, — woher nimmt er die Kräfte der Production und Reproduction und aller sonstigen organischen Functionen? Nun ist aber offenbar dieses Allganze der Mechanismus aller Mechanismen, der Organismus aller Organismen, die allgemeine Physis aller physikalischen Kräfte und Erscheinungen und weist als solches zurück auf alles Einzelne in der mechanischen,

organischen und physicalischen Weltbetrachtung und das Einzelne wieder auf anderes Einzelnes, ohne zunächst bis zum eigentlichen Urgrunde hinzugelangen.

Indem wir nun so zurückgehen und zurückgreifen, um zu sehen, wie Eines durch das Andere begründet ist, Eines im Anderen seine Wurzel hat, Eines dem Anderen seine Entstehung verdankt, gelangen wir auf ein ganz anderes Gebiet thatsächlichen Zusammenhanges, generativer Abfolge in vernünftiger Betrachtungsweise, nämlich auf das Gebiet der Ursächlichkeit, welches die zum Urgrunde hinführende Richtung anzudeuten scheint.

Zweites Kapitel.

Die Ursache.

A. Die chemisch-physikalische Ursächlichkeit.

1. Die Ursache ist der Grund als das bewirkende Princip. Grund und Ursache müssen in Gedanken ganz genau unterschieden werden, sonst entstehen Begriffsverwirrungen, von welchen sich die besten Denker nicht frei halten konnten; ganz besonders dürfte Kant hiezu den Beweis liefern, dessen Causalitätsbegriffe gar nicht zu entwirren sind. Zunächst wird hervorzuheben sein: Grund bleibt Grund, auch wenn er gar keine Folge hat, Ursache dagegen ohne Wirkung ist ein Unbegriff, denn sie ist nur Ursache, soweit sie Wirkung ist. Ursache ohne Wirkung ist jenes Messer ohne Klinge, woran der Stil fehlt. Ursache ist Ursache, nur weil sie wirksam und soweit sie wirksam ist. Der Grund ist Grund an und durch sich selbst, als das Bleibende, das Allem, auch der Ursache, zu Grunde liegt. Insofern nun eine Sache auf ihren Grund zurückgeführt und durch den Grund begründet wird, wird die Sache als Folge dieses Grundes betrachtet. Weil auch diese Begründung meist als Bewirkung gefasst und angeschaut wird, glaubt man im Grunde auch die Ursache zu erkennen; daher die grosse Aehnlichkeit zwischen Grund und Folge einerseits, Ursache und Wirkung andererseits, daher auch die häufige Verwechslung besonders im Sprachgebrauche, daher die häufige Substituirung des einen Verhältnisses durch das Andere.

Man sieht, der Grund ist auch Ursache, denn Alles, was besteht und geschieht, hat seinen Grund, aus welchem es

hervorgegangen und durch welchen es bewirkt worden ist. Die Ursache aber ist nicht auch schon der Grund, denn sie verlangt erst selbst nach ihrem Grunde, wodurch sie erst ihre Begründung erhält. Die Ursache ist die unmittelbare Veranlassung; der Grund ist die Ursache der Ursache, bei welcher sich der forschende und fragende Verstand zunächst beruhigen muss. So unterscheidet man diese beiden Verhältnissbegriffe am besten und genauesten.

2. Wir denken uns Ursache und Wirkung als zwei in der Zeit aufeinanderfolgende Thatsachen, wovon die letztere zu der ersteren in einem Abhängigkeitsverhältnisse steht und von derselben bestimmt und bewirkt wird. Haben wir zu einer solchen Annahme auch ein erweisliches Recht? Die menschliche Erfahrung, ebenso die exacte Wissenschaft lachen über eine solche Zweifelsfrage. Wie? der Ziegel, welcher vom Dache gefallen und mir ein Loch in den Kopf geschlagen, sollten beide, der herabfallende Ziegel und das Loch im Kopfe, in keinem ursächlichen Zusammenhang stehen? Skeptik und Kritik verneinen diesen Zusammenhang, weil er undenkbar sei, und was undenkbar, das sei auch unmöglich; wer weiss, wie das geschah, aber denkbar ist es nicht. Hätte Newton auch so gedacht, so wären wahrscheinlich die Fallgesetze durch ihn nicht gefunden worden. Solche Thatsachen erzeugen eben ganz andere Gedankenreihen im Gehirne des Naturforschers als im Gehirne des Philosophen.

Der Philosoph von ehemals und zum grössten Theil auch noch von heutzutage, hatte einzig oder doch in erster Linie nur sein Denken; was er in seiner Weise nicht für denkbar hielt, das galt ihm auch nicht als wahr. Mochte doch die Erfahrung und ebenso auch die exacte Wissenschaft zusehen, wie sie mit den Thatsachen fertig werde, der Philosoph ist fertig — was ich nicht denken kann, das ist auch nicht wahr. So sollte denn die gesammte Erscheinungswelt, alles thatsächliche Bestehen und Geschehen zuerst beim Philosophen anfragen, ob das Alles auch wahr und wirklich sei;

erst vor seinem Richterstuhle sollte Alles sein Urtheil empfangen. Indessen hat Erfahrung und Naturwissenschaft um den Philosophen sich gar nicht gekümmert, hat Reichthümer von unermesslicher Fülle und unermesslichem Werthe gesammelt, die schliesslich doch auch Herz und Hirn des Philosophen erfüllen und derart gefangen nehmen, dass auch die ganz im Denken aufgehenden Philosophen sich sagen mussten, sollte nicht der umgekehrte Fall weit richtiger sein? Vielleicht muss sich das Denken nach Dingen und Thatsachen richten und nicht umgekehrt Dinge und Thatsachen nach dem Denken. Versuchen wir es doch einmal, das Denken den Dingen und Thatsachen anzupassen — und siehe da, es gelang.

Für uns war die Frage, ob das Verhältniss von Ursache und Wirkung auch den Verhältnissen der Wirklichkeit entspräche, von Anfang an gelöst. Wie sollte es nicht der Wirklichkeit entsprechen, hat es doch seinen Realgrund, welcher irgend einem Sein oder Geschehen (principium essendi et fiendi) entstammt! Der Skepticismus und Kriticismus denkt freilich darüber ganz anders. Nach diesen ist das Causalitätsverzeichniss nur ein principium cogitandi, welches nur die Denkgewohnheit ausdrückt, Dinge und Ereignisse, welche sonst nichts mit einander gemein haben und nur regelmässig neben einander vorzukommen und aufeinander zu folgen pflegen, in einem Verhältnisse von Ursache und Wirkung aufzufassen. Der Ursachbegriff ist darum nur ein Gewohnheitsbegriff, der von uns nur als ein logischer Grund zur Verknüpfung gewisser Vorstellungen gebraucht wird.

3. Unter den Neueren war es ganz besonders David Hume, welcher dem Ursachbegriffe und -Verbande die grösste Aufmerksamkeit widmete, weil er wähnte, dass alles auf Thatsachen bezügliche Denken und Schliessen auf die Beziehung von Ursache und Wirkung sich gründe. Die Erfahrung lehrt, meint er, dass gewisse Objecte nach einer beständigen Regel verknüpft sind, und darum behaupten wir,

Eines sei durch das Andere verursacht. Die Wirkung aber ist von der Ursache durchaus verschieden und kann folglich nicht in dem Begriffe der Ursache aufgefunden und erfahrungslos durch den Verstand erschlossen werden. Ein Stein oder ein Metallstück fällt sogleich zur Erde, wenn es in der Luft ohne Stütze ist. Dies lehrt die Erfahrung. Aber können wir wohl durch Schlüsse a priori nur das Geringste entdecken, woraus sich erkennen liesse, dass der Stein oder das Metall sich nicht ebenso gut nach oben wie nach dem Mittelpunkte der Erde bewegen werde? Die Sache wird nicht besser, wenn wir noch weiter zurückgreifen und alle Ursachen auf einige wenige Hauptursachen zurückführen, als da sind: Elasticität, Schwerkraft, Cohäsion, Druck und Stoss, — dadurch wird unsere Unwissenheit über die Natur nur etwas weiter zurückgeschoben, aber nicht beseitigt. Alle Verbindung von Ursache und Wirkung beruht auf Gewohnheit. Durch Erfahrung belehrt, vermeinen wir bei Erscheinung der einen Begebenheit die andere, ihre gewöhnliche Begleiterin, erwarten zu müssen und zu glauben, sie werde in die Wirklichkeit treten. Die Gewohnheit erzeugt in uns das Gefühl der Ursächlichkeit und diese Ursächlichkeit übertragen wir unwillkührlich auf die Dinge.

Wir bilden uns nämlich durch Erfahrungsgewohnheit den Begriff einer Kraft, welche alle diese Wirkungen hervorbringen soll, von welcher wir jedoch weder ausser noch in uns etwas wahrnehmen und wissen können. Nicht ausser uns, da die äusseren Objekte wohl Zusammensein und Nacheinandersein, aber keinen Zusammenhang bekunden. Nicht in uns, denn auch jene Geisteskraft, welche wir als Willen bezeichnen, die Organe des Leibes in Bewegung setzen und nach aussen hin ihre Wirkungen üben soll, bedeutet selbst weiter nichts als eine Aufeinanderfolge gewisser Zustände, woran wir durch häufige Erfahrung gewöhnt worden sind. Weder kennen wir die Mittel, wodurch der Geist wirkt, noch ist er vermögend, alle Organe des Körpers zu beherrschen. Nur durch Erfahrung können wir von allem dem etwas

wissen, und die Erfahrung begründet nur Succession, aber keine Causalität, Ideenassociation aber keine Kraft.

Vom Standpunkte der neueren Philosophie aus hatte Hume zu allen seinen Zweifeln die vollste Berechtigung. Hatte doch schon Cartesius damit begonnen, an Allem zu zweifeln und allein die Denkgewissheit als die einzige gelten zu lassen. Wir sind nur unseres Denkens sicher, der Erfahrung dagegen an keinem einzigen Punkte. Wir können aus der Erfahrung nur gut heissen, nicht was sich denken lässt — denken lässt sich schliesslich Alles — sondern nur dasjenige, was sich durch die Denkgesetze rechtfertigen lässt. Nun meint aber Hume, die Causalwirksamkeit lasse sich a priori oder aus dem reinen welterfahrungsfreien Denken nicht rechtfertigen, folglich würden wir auf die Annahme einer solchen Ursächlichkeit, damit aber auch auf alles Wissen, welcher Art dasselbe auch sein möge, verzichten müssen.

Allen seinen Vorgängern und Nachfolgern gegenüber war und blieb Hume offenbar in seinem Rechte. Inneres und Aeusseres können nicht auf einander wirken, weil beide von einander grundverschieden sind. Man denke nur an die vielfachen, theilweise mehr als eigenthümlichen Versuche — wie z. B des Occasionalismus eines Geulinx — welche angestrengt worden sind, um für das Wissen des Geistes von einer Welt ausser ihm eine Erklärung zu finden. Ebensowenig haben Kant, Fichte, Schelling, Hegel ihre innere Welt mit der äusseren in Uebereinstimmung zu bringen gewusst Diese äussere Sinnenwelt blieb als ewiger Protest der inneren, geistigen, philosophisch construirten Welt, dem sogen. a priori gegenüber bestehen, und nirgends, so viel man sich auch mühte, war ein Uebergang und eine Vermittelung von der einen zur anderen zu entdecken. Philosophie und Naturwissenschaft bildeten unversöhnliche Gegensätze und Widersprüche und jenes Monstrum von Naturphilosophie oder philosophisch construirter Natur war weit eher geeignet den Riss noch zu erweitern, als auszufüllen und zu vergleichen.

4. Erst die wahre, echte auf Erfahrung und Forschung beruhende Naturwissenschaft sollte und konnte jene Frage beantworten nnd jenes Räthsel lösen: Wie kann die äussere, sinnliche Welt in die innere, geistige hineingelangen, wie kann die Communication zwischen beiden hergestellt, wie können Weltgedanke und Gedankenwelt in Uebereinstimmung gebracht und alle Widersprüche zwischen Natur und Geist, Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft gelöst werden?

Die Naturwissenschaft hatte zum Wenigsten die Möglichkeit ahnen lassen, dass im ersten Atome bereits Kern und Keim aller Kraft und Wesenheit eingeschlossen liege, welche im Laufe der Zeiten und Ewigkeiten Bethätigung und Verwirklichung finden mussten; sie hatte bereits ahnen lassen, dass ein geradliniger Entwicklungsgang vom Niedrigsten bis zum Höchsten, von der noch völlig unaufgeschlossenen Körperlichkeit bis zu dem universell gebildeten Geiste hinführe. Die Naturwissenschaft hatte auch Mittel und Wege angedeutet, auf welchen und durch welche die Atome zu Stoffen sich verdichten, die Stoffe mit ihren Formen und Kräften zu mechanischen und organischen Gebilden aller Art in Gestalt von Welt- und Erdkörpern Wirklichkeit gewonnen haben könnten; sie hatte den Hinweis gegeben, wie aus der kleinsten Regung sensitiven Wesens und Lebens heraus in kaum merkbarer Stetigkeit und Allmählichkeit die höchste Geistescapacität sich entfalten musste.

Diese Mittel und Wege waren die denkbar einfachsten; sie waren in dem Begriffe des Daseins, der Bildung und Entwicklung bereits eingeschlossen und mitgesetzt. Was da lebt und besteht, bleibt nicht ohne begrenzenden und beschränkenden Einfluss des Einen auf das Andere; Eins übt auf das Andere Einwirkungen und empfängt von demselben Gegenwirkungen; Eins sucht dem Andern sich anzupassen und anzubequemen, wodurch Eins dem Andern vollständig conformirt und adaptirt erscheint. Auch Sinn und Geist — der irdische Geist — welche den Gipfelpunkt aller Entwicklung bezeichnen, stehen mit aller anderen Creatur unter demselben Gesetze der Descendenz, der Adaption und Reciprocität. Einer solchen Ansicht und Einsicht gegenüber verschwindet aller Gegensatz des Innern und des Aeussern und kann die Frage, wie Eines zum Andern hingelange und Eines vom Andern wissen könne, als widersinnig schon gar nicht mehr aufgeworfen werden.

5. Wenn wir diese Thatsache der Abstammung, der Anpassung und der gegenseitigen Beziehungen bis in ihre letzten Consequenzen hinein verfolgen, so müssen wir bald inne werden, dass alle diese unüberwindlich scheinenden Gegensätze von Innerm und Aeusserm, von Sein und Denken, von Natur und Geist völlig ausgeglichen, derart ausgeglichen erscheinen, dass kaum noch ein wirklicher Unterschied zwischen den alterirenden Seiten wahrzunehmen sein wird. Damit kommen dann aber auch alle die Gegensätze und Widersprüche in Wegfall, womit Hume das Causalitätsverhältniss in Zweifel stellen zu können geglaubt hat. Die Wirkung soll eine ganz andere sein, als die Ursache, und doch ist Ursache und Wirkung Eins und dasselbe, ist die Ursache in der Wirkung völlig aufgegangen und aufgehoben und enthält auch nicht ein Gran mehr oder weniger als in der Ursache lag. Ein ganz triviales Beispiel: „Wenn's regnet, wird's nass.“ Ist diese Nässe wohl etwas anderes, als der Regen selbst? „Der Stein fällt zur Erde.“ Was der Stein seinem Stoffe nach ist, ist völlig gleichgültig, jeder andere Körper hat dieselbe Neigung; Ursache hiervon ist die specifische Schwere. Ein zum Fenster hinausgeworfenes Stück Papier oder eine Feder fällt viel zögernder und die Wolke bleibt ganz und gar über der Erde schweben. Das Alles ändert an den Fallgesetzen nichts, die ihre nächste, der Wirkung vollständig adäquate, in der Wirkung vollständig aufgehende Ursache an der specifischen Schwere haben, eine Ursache, deren Grund freilich viel tiefer liegt.

Wohl lassen sich aus der Ursache allein gar keine Schlüsse ziehen, aus dem ganz einfachen Grunde, weil wir

von der Ursache garnichts wissen und garnichts wissen können, wenn wir nicht deren Wirkung vor uns haben. Allein der Rückschluss von Wirkung auf die Ursache ist der Inbegriff aller Sicherheit und Gewissheit; denn die Wirkung ist ja garnichts weiter als die verwirklichte Ursache. Die Wirkung ist die Ursache selbst, ihr präciser, vollbezeichnender Ausdruck — kein Jota zu viel und kein Jota zu wenig.

Auch von der Kraft, dem treibenden und bewegenden Elemente in allen Ursachen, meint Hume a priori nichts wissen zu können. Damit verhält es sich aber ganz ebenso. Kraft, was ist Kraft? Wir wissen weder etwas von ihrer Existenz, noch von ihrer Beschaffenheit, allein wir kennen ihre Aeusserungen. Da haben wir ja die Kraft, sehen sie vor Augen, können sie mit Händen greifen. Wie kann man gegen ihre Existenz noch Zweifel erheben wollen. Wie in den Wirkungen die Ursache, so liegt in den Aeusserungen die Kraft ausgesprochen, ohne irgend ein Zuviel oder Zuwenig. Die Aeusserung ist die Offenbarung und Verwirklichung der Kraft. Wie viel Aeusserung, so viel Kraft, wie viel Kraft, so viel Aeusserung; beide sind einander vollständig adäquat, und ihr Inhalt deckt sich ohne jeglichen Fehlbetrag auf der einen oder auf der anderen Seite. Wer will noch an der Kraft zweifeln, da wir an allem Sein und allem Geschehen ihre unzweifelhaften Aeusserungen haben? Für irgend welche Skepsis ist in solcher Anschauung von der Einheit alles Bestehens und Geschehens, alles Seins und des Denkens auch nicht der geringste Raum mehr offen gelassen.

6. Auch mit Kant werden wir uns bezüglich des Causalitätsbegriffes noch auseinanderzusetzen haben. Die Kant'sche Kritik des Begriffes und Verhältnisses von Ursache und Wirkung ist zwar nicht die Skepsis selbst, allein sie ist doch rein negativer Art. Auch die metaphysischen Untersuchungen Kant's hatten von ihrem Beginne an den Causalitätsbegriff in den Vordergrund gerückt und ihn an

jeder dogmatischen, das will auf unserem Standpunkte bedeuten, an jeder positiven Metaphysik irre werden lassen. — Alle Veränderungen in der Natur pflegen als die Wirkungen gewisser Ursachen aufgefasst zu werden. Wie können wir von diesen Veränderungen etwas wissen, oder unter welcher Bedingung kann die Veränderung ein Gegenstand möglicher Erfahrung sein? Dass wir dieselbe unter unseren Augen vorgehen sehen und mit unserem Auge wahrnehmen können, das genügt Kant nicht, ebensowenig wie Hume. Nur die Denkgewissheit muss anerkannt werden, der Augenschein trügt.

Die Bedingung, unter welcher die Veränderung ein Object möglicher Erfahrung wird, ist offenbar die Bedingung der Veränderung selbst. Jede wahrnehmbare Veränderung bezeichnet ein in der Zeit aufeinanderfolgendes Geschehen, womit verschiedene Zustände eines und desselben Objects verbunden sind. Unter welchen Bedingungen kann nun diese objective Zeitfolge der Begebenheiten erfahren werden? Oder, was dasselbe bedeutet: unter welchen Bedingungen allein ist die Zeitfolge unserer Wahrnehmungen objectiv? Nach Kant ist die Zeit eine sinnliche Anschauungsform der Dinge, rein subjectiver Art, welche a priori im menschlichen Gemüthe liegen muss und mit dem objectiven Wesen der Dinge nicht das mindeste zu thun hat. Wie können wir nun objective Zeitfolge wahrnehmen? Was macht die subjective Zeitfolge objectiv? Oder aber, wodurch lässt sich bestimmen, dass die Erscheinungen nicht bloss in mir, sondern als solche in dieser genau bestimmten Zeitfolge verknüpft sind?

Wir sehen unsere Wahrnehmungen mit allen den Erscheinungen, welche diesen Wahrnehmungen zu Grunde liegen, in der Zeit verlaufen; allein hiemit ist die nothwendige Thatsache nicht erklärt, warum das gerade jetzt und warum das gerade so sein müsse. Die Frage entsteht nun: Was verknüpft diese bestimmte Erscheinung gerade mit diesem bestimmten Zeitpunkte? Nur

die Erscheinungen werden wahrgenommen, nicht die Zeit, die zu diesen Erscheinungen gar nicht gehört, weil die Erscheinung etwas rein Objectives, die Zeit etwas rein Subjectives ist. Es wird an den Erscheinungen und Begebenheiten selbst liegen, dass Eines auf das Andere mit Nothwendigkeit folgen muss, und dass durch die nothwendige Abfolge der Zeitpunkt des Geschehens ganz genau bestimmt wird. Wenn aber eine Begebenheit einer anderen nothwendig vorausgeht und diese andere ihr nothwendig folgen muss, so ist sie deren Ursache und jene andere die Wirkung derselben. Ursache und Wirkung bestimmen die Zeitfolge und sind die einzige Bedingung einer objectiven Zeitbestimmung; mithin aber auch die einzige Bedingung, unter welcher eine Zeitfolge verschiedener Zustände, die wir mit dem Namen Veränderung bezeichnen, stattfinden und vorgestellt werden kann.

Nur durch die Causalität ist Zeitpunkt und Zeitfolge bestimmt. Hierdurch wird unsere Wahrnehmung in Hinsicht der Succession regulirt und diese Zeitfolge, nachdem sie der Zufälligkeit subjectiver Apprehension entnommen worden ist, objectiv gemacht. Haben wir nun diese Causalität, fragt Kant, aus der Erfahrung aufgenommen, oder ist diese Causalität, wie die Zeit selbst, eine der subjectiven Bedingungen, welche aller Erfahrung zu Grunde liegt? Die Causalität bestimmt alle objective Zeitfolge und hat darum auch nur Gültigkeit für alle objective Zeitfolge. Weiter reicht ihre Macht nicht. Die Causalität ist nichts weiter als die objective Zeitfolge in aller Wahrnehmung und Erfahrung, oder die Aufeinanderfolge, in welcher wir alle Erscheinungen und Veränderungen, alle Dinge und Begebenheiten stetig und nothwendig wahrzunehmen pflegen.

Die Causalität ist nach Kant kein Weltgesetz, sondern eine von den Vorstellungsbedingungen a priori nicht sowohl unserer Sinnlichkeit, als vielmehr unseres Verstandes. Die Causalität ist es, welche dem Verstande alle Erfahrung erst

möglich macht, hat aber mit der Erfahrung selbst nichts gemein; diese ist sinnlicher, jene geistiger Natur, ist eine jener Formen, welche im Geiste bereit liegen zur Aufnahme und Verknüpfung aller Erfahrungsobjecte. Als Vorbedingung aller Erfahrung kann sie nicht selbst wieder erfahren werden; sie stammt nicht von aussen her, sondern lediglich von innen, ist kein Gesetz der Natur, sondern schreibt der Natur ihre Gesetze vor. Durch die Causalität werden die Naturerscheinungen unter einander verknüpft, Existenz und Erkenntniss einer Natur erst möglich gemacht.

Kant stimmt hierin mit Hume nicht überein. Hume hatte den Causalitätsbegriff aus der Erfahrung aufgenommen. Die Causalität ist aber nach Kant nicht das Product, sondern die Bedingung der Erfahrung, nicht sie wird erfahren, sondern sie macht Erfahrung. Nach Hume ist die Causalität ohne alle und jede Geltung, weil sie nur die Gewohnheit der Aufeinanderfolge von Begebenheiten in der Zeit bedeute, nach Kant ist die Causalität nur ohne Gültigkeit am äusseren Objecte der Erfahrung. Nach Hume macht die Zeitfolge die Causalität, nach Kant macht die Causalität die Zeitfolge. Für uns ist das alles völlig gleichbedeutend — nur der Hinweg für den Herweg. Genug, die Causalität ist für beide kein Weltgesetz. Uns würde eine solche Anschauung der Dinge allen und jeden Weltgedanken zerstören und darum auch unserer Gedankenwelt Halt und Bedeutung rauben. Alles, was wir gegen die Meinung Hume's geltend gemacht haben, vorausgesetzt, haben wir gegen die Ausführungen Kant's noch einige besondere Ausstellungen.

Jede Veränderung, meint Kant, ist eine Zeitfolge von Begebenheiten, die in der Erscheinung selbst (objectiv) verknüpft sind. Sind denn solche Veränderungen weiter nichts als diese Zeitfolge von Begebenheiten, dass gerade hierauf alle Kritik sich richten müsste? Es giebt Veränderungen vieltausendfältiger Art und Gestalt, entstanden und bedingt durch mechanische Zusammensetzung, chemische Verbindung und Verwandlung, physikalische Einwirkung, organische

Bildung, Gestaltung und Abwelkung. Es giebt auch Ortsveränderungen aller Art und Gestalt; hierzu kommen noch alle die verschiedenen Thathandlungen und Begebenheiten in der Welt des Geistes, in der sittlichen, künstlerischen, gelehrten, sozialen und politischen Welt, und in allen diesen Veränderungen, Begebenheiten, Ereignissen und Thatsachen sieht Kant weiter nichts als eine Zeitabfolge, welche dieselben zusammenfassen muss, damit sie uns nicht in einen wirren Knäuel von lauter Einzelheiten, die sonst in gar keiner ursächlichen Verbindung und Aufeinanderfolge stehen würden, zusammenfallen können.

Nach Kantischen Voraussetzungen ist diese Denkweise durchaus folgerichtig. Dinge und Begebenheiten stehen ausserhalb aller Zeitbegriffe. Die Zeit ist nur eine der Bedingungen, woran die menschliche Vorstellungsweise geknüpft ist. Nur durch das Verhältniss von Ursache und Wirkung wird der Zeitbegriff auch in die Objecte unserer Vorstellung hineingetragen, denn Ursache und Wirkung verhalten sich nothwendig zu einander wie Begebenheiten in einer gewissen Zeitfolge, von welchen eine der anderen nothwendig vorangehen, eine der anderen nothwendig nachfolgen muss. Damit aber wird auch die Causalität zu einer jener Formen herabgesetzt, die keinen Anspruch auf objective Geltung erheben können, sondern nur von der menschlichen Betrachtungsweise hinzugebracht werden. Dass diese Formen ursprünglich mit dem Verstande verknüpft sein sollen und denselben darum nothwendige und allgemeine Gültigkeit beizumessen sei, ändert an der Sache garnichts.

7. Die unbefangene Betrachtungsweise behauptet nun von allen diesen Erörterungen das Gegentheil. Dem Subjectiven, diesem Wahrnehmen und Vorstellen, Denken und Erkennen, kommt die Priorität gar nicht zu, sondern dem Objectiven, dem Ding mit seinen Eigenschaften, den Veränderungen und Begebenheiten mit aller ihrer Ursächlichkeit, woran sich alles Vorstellen, Denken und Erkennen erst anzuschliessen und anzupassen hat. Das Ursächliche ist das

wahre a priori. Alle die oben erwähnte Ursächlichkeit ist weit besser begründet, hat zum mindesten ebensolche allgemeine und nothwendige Gültigkeit, wie die Zeitfolge auch, die vielleicht erst diesem Causalitätsverhältniss entsprungen ist.

Uns ist die Apriorität des Objectiven und damit der Ursprung der Zeit aus der Abfolge des Causalitätsverhältnisses zur Gewissheit geworden. Man kann von Allem abstrahiren, meint Kant, nur nicht vom Raum, als der Anschauungsform des äusseren, und der Zeit, als der Anschauungsform des inneren Sinnes. Wenn wir die gesammte Materiatur des äusseren und des inneren Sinnes entfernen, so bleiben uns nur Raum und Zeit als die höchsten Formen aller sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung. In Bezug auf den Raum mag das seine Richtigkeit haben. Wenn ich auch alles Daseiende hinwegdenke, der Raum bleibt bestehen, aber nicht als blosse subjective Form sinnlicher Anschauung, sondern als die objective Oertlichkeit alles Bestehens und Geschehens, als die, mit Ausnahme ihrer Dimensionalität, völlig qualitätslose Ausdehnung in's Unendliche, als das reine Sein in Form der reinen Unendlichkeit, als die nach allen Seiten gleichmässig verlaufende, durch nichts gestörte und unterbrochene, grenzenlose Hinbreitung.

Bereits in die geistig-religiösen Anschauungen der ältesten Völker hatte dieser Raumbegriff Eingang gefunden; ganz besonders dort, wo der Gedanke von der Nichtigkeit und Hinfälligkeit der irdischen Creatur die Gemüther so lebhaft beherrschte, wie im alten Indien. Das Brahm der alten Indier ist nichts weiter als die Unendlichkeit der Raumesleere, von welcher Alles aus- und auf welche Alles wieder zurückgeht. Sowohl alles Seiende als auch alles Denkende sieht und sucht hierin das Endziel seines Lebens und Strebens. Wie mit diesem Grundgedanken der unübersehbare Formen- und Gestaltenreichthum der indischen Religion verquickt erscheint, kommt hier nicht in Betracht.

Der Buddhismus hat aus diesem Brahm das Nirwana gemacht. Das ist im Grunde nichts anderes, als das Brahm

auch, allein Stellen und Verhalten zu demselben war ein anderes. Der Brahmane fasste dieses Verschwinden und Auflösen in Brahm auf als eine Erhebung, als einen Aufschwung in das Gebiet des zwar völlig leeren, aber doch unendlichen und unbegrenzten Seins. Der Buddhist dagegen fasste dieses Verschwinden im Nirwana auf als ein Versenken und Versinken in die unendliche Leere des Nichts. Der Hebräer hat für seinen Gott die eigenthümliche Bezeichnung Makom — der Raum, „denn er ist der Raum der Welt, aber die Welt ist nicht sein Raum."

Mit der Zeit verhält sich das schon ganz anders. Wenn wir von Allem abstrahiren, alles Seiende hinwegdenken, so wird uns damit aber auch alle Zeit verschwunden sein. Wir haben nur noch den Raum — von der Zeit keine Spur mehr. Erst mit allem Werden und Entstehen wird und entsteht auch die Zeit; erst mit Beginn des Schöpfungswerkes beginnt der erste Tag, ihm folgt mit der Entstehung und Entwicklung ein Tag nach dem andern. Diese Anschauung ist vollkommen richtig und zutreffend. Die Zeit ist erst eine Geburt der Aufeinanderfolge von Ereignissen und ist auch nichts weiter als dieses reine Nacheinander des Seienden.

Es ist für die Zeit ganz einerlei, in welcher Weise dieses Nacheinandersein der Dinge entsteht und gedacht wird. Zeit ist Zeit, ob sie uns nun infolge der Causalverkettung, ob sie uns infolge von Ortsveränderung, ob durch Vergleichung oder zufällige Aufeinanderfolge zu Bewusstsein kommt. Wären die Dinge überhaupt nicht vorhanden oder verblieben dieselben in ewiger Starrheit und Stabilität ohne jede Veränderung, dann wäre die Zeitabfolge garnicht merkbar und denkbar; es gäbe nur ein ewiges gleichmässiges Nebeneinandersein, aber kein Nacheinandersein. Die Zeit ist mit dieser Aufeinanderfolge der Dinge und Ereignisse völlig identisch, eine weitere objective Realität als dieses Nacheinander hat die Zeit nicht. Indem wir dieses Nacheinander der Dinge und Ereignisse hinwegdenken, haben

wir auch die Zeit hinweggedacht. Wie immer wir jedoch von allem Nebeneinander der Dinge denken mögen — Raum bleibt Raum.

Kant hat diese Grundverschiedenheit von Raum und Zeit als einen Gegensatz, als den Gegensatz der nothwendigen Anschauungsform des äusseren und inneren Sinnes genommen. Das ist aber ein rein willkührliches Analogisiren und Systematisiren, wozu wohl die Gewohnheit zu denken und zu sprechen die Veranlassung gegeben haben mag. Zu diesem Zwecke substituirt Kant neben dem äusseren Sinn noch einen inneren. Die nähere Erklärung dieses inneren Sinnes ist uns Kant schuldig geblieben. Jeder Sinn ist ein äusserer Sinn, ein innerer Sinn ist eine contradictio in adjecto, denn die beliebige, spontane Vorstellung des durch den äusseren Sinn wahrgenommenen Gegenstandes kann man doch nicht gleichermaassen als einen inneren Sinn bezeichnen wollen.

Weder äusserer und innerer Sinn, noch Raum und Zeit sind Gegensätzlichkeiten. Der Raum ist eine gar nicht hinwegzudenkende und hinwegzuleugnende Realität, die Zeit ist dagegen eine blosse Abstraction von den Beziehungen der nach einander folgenden Ereignisse und Veränderungen der Dinge.

Dies erkennend und anerkennend sind wir durchaus nicht abgeneigt, Kant darin Recht zu geben, dass die Zeit nur eine subjective Denkform sei; denn ohne ein Subject, ein Ich, welches diese Abstraction der Aufeinanderfolge als Zeit erkennt und benennt, könnte von Zeit nirgends die Rede sein. Eine Zeit ist nur vorhanden, wie schon die Sprache, vorzugsweise jedoch die indo-europäische Sprache darthut, in Bezug auf das Subject oder Ich, das sein Sein und Thun als ein Zeitliches betrachtet und darin Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft unterscheidet.

Wenn wir nun aber auch die Zeit als ein rein subjectives Moment betrachten und anschauen, so stimmen wir doch nicht mit Kant überein. Ja, die Zeit ist eine sub-

jective Anschauungsweise, allein als eine Abstraction objectiver Verhältnisse und Beziehungen. Der Raum dagegen lässt sich durch keine Betrachtungsweise hinwegdemonstriren; das hat selbst die starre Einheitlichkeit des Spinozismus nicht vermocht. Die beiden Attribute, in welchen das Wesen seiner einig- und einzigseienden Substanz realiter erscheint, sind Denken und Ausdehnung; das eine Mal, indem sie als das durch sich selbst Seiende, das andere Mal, indem sie als das durch sich selbst Erkannte betrachtet und angeschaut wird. Denken wir uns ein Wesen, das uns als das absolute, einig-einzige, allumfassende erscheint, so kann das nur ein Wesen sein, welches, völlig ausser der Zeit, die Ewigkeit alles Werdens in der Unendlichkeit alles Seins ausdrückt.

8. Von einem solchen Wesen kann und will Kant nichts wissen, da ihm alles objective Sein und Werden in der Beschränktheit subjectiver Erkenntnissweise erloschen ist. Er ist darum eifrig auf der Suche nach den reinen Verstandesbegriffen oder apriorischen Denkformen, welche als die Stammbegriffe aller Erkenntniss eine solche erst möglich machen sollen. Solche reine Verstandesbegriffe giebt es aber garnicht, weil sie absolut weiter nichts sind, als reine Abstractionen realer Bestände und Verhältnisse. Für die Logik sind sie ganz gut zu gebrauchen, aber nicht für die Metaphysik. Es war darum völlig consequent von der neueren Philosophie, welche mit gesichtetem Materiale der Kant'schen Schule arbeitete, dass sie in Logik, welche mit Metaphysik zusammenfalle, endigte. Die Metaphysik aber hat es mit diesem formalen Wesen unserer Denkthätigkeit gar nicht zu thun, sondern mit dem realen Inhalte derselben, welcher als das aller Wirklichkeit und Wahrheit entsprechende System des Weltgedankens und der Gedankenwelt gelten kann.

Es ist durchaus sachgemäss und folgerichtig, wenn Kant zur Ermittelung jener Stammbegriffe aller Erkenntniss die Logik zu Hülfe ruft, oder gar diese Kategorien als aus der Logik entsprossen betrachtet. Es ist durchaus sachgemäss

und folgerichtig, wenn Art und Eintheilung der logischen Urtheilsformen auch als die Grundlage für Auffindung, Ableitung und Eintheilung der metaphysischen Prädicamente oder Kategorien, welche die Mannigfaltigkeit sinnlicher Anschauung, welche alle Einzelheiten unserer Erfahrungs- und Naturerkenntniss in ein einheitliches Bewusstsein erst zusammenfassen, betrachtet werden. Die Consequenz ist aber nicht auch schon Wahrheit. Die Wahrheit, das ist richtig, muss stets consequent sein, damit ist aber noch lange nicht gesagt, dass Consequenz auch schon Wahrheit sei. Zugegeben, das Urtheil bilde die Grundlage für alles unser Wissen — ist es darum auch schon möglich und richtig, allen Inhalt der Urtheile aus der blossen Form der Urtheile abzuleiten?

Wir unterscheiden nach der hergebrachten Logik Urtheile der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität; folglich werden auch die Kategorien oder Prädicamente der Metaphysik dieselbe Eintheilung haben und aus den Einzelurtheilen dieser vier Arten abgeleitet werden müssen. Das will bedeuten und besagen, aus der Form der Urtheile muss auch deren Inhalt sich ergeben. Nun geht aber alles Wissen und alle Wissenschaft von dem Grundsatze aus, dass der umgekehrte Weg gerade der richtigere sei. Aus dem Inhalte liesse sich wohl alle Form, aber nicht aus der Form aller Inhalt der Erfahrung und des Wissens ableiten. So ist alle Welt der Meinung, und wohl mit Recht, der Begriff der Quantität entstamme dem Quantum und der Begriff der Qualität dem Quale der Dinge. Die Relation sei der logische Ausdruck für alle Beziehungen und Verhältnisse der Dinge unter einander und die Modalität für ihre Existenzbedingungen. Die Welt betrachtet eben Dinge und Thatsachen als wahr und wirklich und kann schlechterdings nicht begreifen, wie bloss die Form der Betrachtungsweise, wie beispielsweise die Qualität Wahrheit enthalten soll und der Inhalt, wie beispielsweise die unendlich vielen Qualitäten, nicht. Was ist denn die Qualität

anders, wenn nicht eine Abstraction der vielen Qualitäten, Eigenschaften und Beschaffenheiten der Dinge?

Wenn Kant das Causalverhältniss unter das logische Schema der Relation subsummirt, so kann sachlich dagegen nichts eingewandt werden, wenn auch wissenschaftlich alle diese bloss einer äusseren schematischen Logik folgenden Eintheilungsprincipien völlig werthlos sind. Wenn uns jedoch Kant glauben machen will, alle diese sogenannten Kategorien der Relation: Substanz und Accidenz, Causalität und Dependenz, Wechselwirkung und Gemeinschaft, hätten bloss subjective Geltung und Bedeutung, wären blosse nothwendige Erkenntnissweisen, blosse Denkformen des auf Einheit und Zusammenhang eingerichteten und hinzielenden geistigen Bewusstseins, so sträuben sich hiergegen alle unsere Meinungen und Anschauungen von Wirklichkeit und Wahrheit. Da könnten wir uns schon weit eher mit der Anschauungsweise Hume's befreunden, der alle diese Beziehungen und Bestimmungen dinglichen Daseins auf blosse Gewohnheit der Betrachtung und Regelmässigkeit der Aufeinanderfolge zurückführen möchte.

Wie aber sind solche Meinungen und Anschauungen zu widerlegen? Wenn man glaubt, dass zur Widerlegung irgend ein Vernunftgrund, und nur ein solcher, nothwendig wäre, wenn man glaubt, dass Wahrheit nur im Denken anzutreffen und in der Wirklichkeit nur so viel Wahrheit enthalten sei, als sich mit einem folgerichtigen Denken vereinbaren lasse; wenn man alles Apriori in das Denken verlegt und man dem Sein hieran nur so viel zugestehen will, als sich mit dem Denken verträgt: so wird eine Widerlegung sehr schwer zu finden sein. Wenn man aber Wirklichkeit und Wahrheit als völlig identische Beziehungen gelten lassen will, wenn man sagt, unser Denken muss sich nach den Dingen, aber nicht die Dinge nach unserm Denken richten; wenn man das wahrhafte Apriori der Objectivität zuzusprechen sich gezwungen sieht: so wird ein jedes Ding und

eine jede Thatsache als widerlegende Instanz gegen die Kant'sche Lehrmeinung sich wenden.

9. Wenn von Grund und Ursache die Rede ist, darf Schopenhauer nicht ausser Betracht gelassen werden, der diese Rationalität und Causalität in den Mittelpunkt seiner philosophischen Anschauungen gerückt hat. Dass wir von dem Dinge, wie es ausser uns seinen Bestand haben soll, in unmittelbarer Weise nichts wissen und nichts erfahren können, das behauptet Schopenhauer so gut wie Kant. Es sind nicht die Dinge, von welchen wir etwas wissen, sondern nur unsere Vorstellungen von den Dingen. Diese Vorstellung ist es, welche die Welt in ein Vorstellendes und Vorgestelltes, in ein Subject und Object zerfallen lässt. Das Wirkliche an der Sache ist jedoch nur die Vorstellung, denn alles Objective, meint Schopenhauer, ist nur in Bezug auf ein Subjectives vorhanden.

Worin besteht nun aber das reale Wesen der Dinge, was ist der objective Grund dieser subjectiven Vorstellungen? Nach aussen mich danach umzuschauen, das kann nichts helfen, ich sehe überall doch nur mich selbst; nur meine Vorstellungen von den Dingen sind es, welche mir überall entgegentreten. Ich muss in mich hineinschauen, wenn ich die Wahrheit erfahren will von dem, was ausser mir besteht und vorgeht. Selbstbewusstsein und Selbsterkenntniss ist zugleich Weltbewusstsein und Welterkenntniss. Im eigenen Innern liegt das innere Wesen der Dinge beschlossen und aufgehoben.

Wie werden nun aber alle die Schätze des Erkennens und Wissens gehoben, welche im Innern aufbewahrt und aufgespart sind? Alle diese Schätze bestehen nicht in aufgehäuften, unzusammenhängenden Massen. Als solche könnten sie garnicht behalten und garnicht erkannt werden. Eins hängt am andern, eins geht aus dem andern hervor und wird bedingt und bestimmt durch das andere; nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes kann Object für uns werden. Alles hat seinen

zureichenden Grund. Der Satz oder das Gesetz vom zureichenden Grunde ist der Schlüssel zu allem Erkennen und Wissen vom wahren Wesen der Dinge Jede Vorstellung hat ihren zureichenden Grund.

Der Satz vom zureichenden Grund ist das Princip aller Erklärung, verträgt aber selbst keine Erklärung, weil jede Erklärung, welcher Art sie auch sein möge, diesen Satz schon voraussetzt. Die vierfache Erscheinungs- und Verzweigungsweise des Vorstellungsgebietes bedingt eine „vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund", — so betitelt sich Schopenhauer's Promotions-, welche gleichzeitig als die Programmschrift seines philosophischen Systems gelten kann. Der Gesammtinhalt unserer Vorstellungen zerfällt systematisch geordnet in das Gebiet des Seins, Werdens, Handelns und Erkennens, oder didaktisch geordnet in das Gebiet des Werdens, Seins, Erkennens, Handelns.

Uns interessirt an dieser Stelle vorzugsweise das principium rationis sufficientis fiendi oder der Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, denn diesen Satz bezeichnet Schopenhauer als das Gesetz der Causalität. Das Werden ist das Hervortreten eines neuen Zustandes, dem ein anderer vorangegangen sein muss, auf welchen der neue regelmässig zu erfolgen pflegt. Dieser Erfolg ist die Wirkung, während der vorhergehende Zustand als dessen Ursache zu bezeichnen sein wird. Dieses Gesetz gilt von allen Erscheinungen ohne Ausnahme; auf alles Andere, was über diese Erscheinungen hinausgeht, findet es keine Anwendung mehr. Dieses Gesetz auf die Wahrnehmungen, Eindrücke und Empfindungen angewandt, ergiebt die Vorstellungen der Dinge ausser uns. Diese Vorstellungen der äusseren Objecte haben wir also durch Anschauungen, nicht durch Vernunftschlüsse. Dieses Vermögen der anschauenden Erkenntniss, diese Quelle aller Qualität und Causalität, davon die Ursache in der Anschauung als dem Subjecte, die Wirkung in dem Angeschauten als dem Objecte zu suchen, ist der Verstand, welcher allen empfindenden Wesen, Mensch und Thier, gleichmässig zukommt.

Alle Causalität bezeichnet ein Werden, eine Veränderung; alle Veränderung setzt ein Unveränderliches voraus, ein bleibendes Substrat, an welchem in und hinter aller Veränderung die Anschauung haften kann. Dieses unveränderliche Substrat aller Anschauung ist die Materie. Die Materie ist angeschaute Causalität, sonst nichts. Die Causalität selbst bezieht sich doch nur auf Zustände, die Substanz der Dinge wird davon nicht berührt. Diese Substanz lebt in der Anschauung als die träge, beharrliche, unveränderliche Wesenheit, welche aller Veränderung zu Grunde liegt; es ist die Materie, denn eine immaterielle Substanz ist nicht denkbar. Sie ist aber trotzdem nur die angeschaute Causalität selbst, oder das Product der anschauenden Erkenntniss und nicht etwa, wie der Materialismus will, eine Wesenheit, aus welcher selbst Erkennen und Wollen hergeleitet werden müsste. Der Materialismus begeht den Widerspruch, das erkennende Subject zum Producte von dessen eigenem Producte machen zu wollen. Alle Materie existirt nur durch das Erkennen und für das Erkennen; trotzdem ist die Materie die einzige Wesenheit, mit deren Hülfe alles Wirkende und mithin auch alles Wirkliche vor- und dargestellt werden kann.

Der Grundirrthum Schopenhauer's wird schon durch diese wenigen Sätze vollständig klar und erkennbar. Er sucht die Wurzeln aller Gründe und Ursachen nicht da, wo er sie hätte suchen sollen und wo sie naturgemäss einzig und allein zu finden sind, nicht in der Welt selbt, sondern nur in der Erkenntnissweise der Welt, nicht im Aeusseren, sondern nur im Inneren, nicht im Objectiven, sondern im Subjectiven, nicht im Vorgestellten, sondern in der Vorstellung. Die Welt ist Vorstellung und nichts als Vorstellung; denn es ist nach Schopenhauer völlig unstatthaft, selbst die Sinnesempfindung auf eine von uns selbst verschiedene Ursache zurückzuführen. Alle Empfindung ist

mitsammt dem Causalitätsgesetz, wonach wir von der Empfindung und Vorstellung auf ein Aussending schliessen, welches diese Empfindung und Vorstellung verursachen soll, nur subjectiven Ursprungs und führt uns mithin über den Umkreis unserer Vorstellungen nicht hinaus. Schopenhauer glaubt nur, wie alle seine nächsten Vorgänger und Nachfolger, an seine Gedankenwelt. Ein Weltgedanke, welcher dieser Gedankenwelt zu Grunde liegt und sie begeistet und befähigt, dem Weltgedanken analog und conform sich aufzubauen, existirt für Schopenhauer nicht. Ohne Welt kein Weltgedanke. Für Schopenhauer aber existirt kein Weltgedanke, weil er keinen Sinn für die Weltcausalität hat. Die Weltcausalität aber ist eben die wahre, die echte, die allgewaltigste, die schöpferische Causalität.

10. Wenn nun aber auch Schopenhauer Werth und Wesen der Causalität nicht zu bestimmen und taxiren gewusst hat, so hat er doch die Arten der Ursachen so ziemlich richtig erkannt, indem er eine dreifache Form derselben unterscheidet: Ursache im engsten Sinne, Reiz und Motiv. Wir unterscheiden und benennen dieselben weit lieber und richtiger, Erfahrung und Wissenschaft entsprechender, wenn wir die Ursachen eintheilen in chemisch-physikalische, vegetativ-animalische und intellectuell-moralische. Der Entwicklungsverlauf dieser Wissenschaft nöthigt uns, diese Unterscheidungen zu machen. Auf dem in unendlicher Causalitätenreihe sich hinziehenden Werdegange atomistischer Bildungs- und Gestaltungsweise bezeichnen diese Unterscheidungen die Hauptstufen und Stationen.

11. Mit dem Atom nimmt Alles seinen Anfang, auf das Atom geht alles wieder zurück. Alles Entstehen ist Verbindung und Verschmelzung, alles Vergehen ist Trennung und Auflösung von Atomen. Verbindung und Trennung der atomistischen und molekularen Bestandtheile der Dinge aber bezeichnet die Natur und das Wesen des Chemismus.

Dieser Chemismus ist gewissermaassen die erste und Hauptursache, die prima causa, welche allen anderen Ursachen zu Grunde liegt und wie der rothe Faden durch den gesammten Ursacheverband sich hindurchzieht. Als eine besondere Art des Ursachegebietes konnten wir darum diesen Chemismus nicht gelten lassen, da er die allgemeinste Art der Ursächlichkeit bezeichnet, welche unter verschiedenen Namen, in verschiedenen Wirkungsweisen und Anregungstrieben auf allen Ursachegebieten wiederkehrt. Alle Ursächlichkeit schlechthin ist Chemismus.

Die Chemie ist eine rein menschliche, zum Zwecke der Naturerkenntniss und der menschlichen Nutzniessung getriebene Wissenschaft. Chemie ist atomistische und molekulare Verbindung, Lösung und Zersetzung. Die Natur ist fertig und treibt nur in den seltensten Fällen noch Chemie. Die Chemie der Natur ist Physik. Die Physik ist im Allgemeinen nicht mehr die vorwaltende Verbindung und Lösung, sondern Bewegung der Atome und Moleküle. Bewegung aber gemäss der ursprünglichen chemischen Verbindung und Lösung. Das Bewegungsgesetz der physikalischen Erscheinungen und Vorgänge, die eigentliche physikalische Causalität, wird wohl in der Chemie gesucht werden müssen.

Die Chemie zeigt uns den Urstoff, das Element, im Stadium des Werdens und Entstehens, sie zeigt uns diesen Stoff in allen den Vermögen und Fähigkeiten, welche ihm von Urbeginn an innewohnen; die Physik dagegen zeigt uns den Urstoff im Stadium des Gewordenseins und Bestehens und mit allen den Vermögen und Fähigkeiten ausgestattet, welche erforderlich sind, um eine Physis, eine Natur, ein Weltganzes in Wirklichkeit und Wirksamkeit zu erhalten. Das Resultat des Chemismus ist die Physis und die Thätigkeit und Wirksamkeit der Physis nur eine Fortsetzung und Erfüllung der Thätigkeit und Wirksamkeit des chemischen Elements. Alle die Ursächlichkeit in der Natur, welche ganz besonders die Physik in voller Klarheit, Bestimmtheit

und Entschiedenheit klarzulegen sich bestrebt zeigt, geht in letzter Beziehung vom Atome aus und dieses Atom ist das chemische Element.

Das oberste Gesetz der Physik ist formell genommen das Gesetz der Causalität. Wo keine Ursache, da ist auch keine Wirkung. Alle diese Vorgänge der Natur sind Wirkungen gewisser Ursachen und verlaufen nach einer bestimmten und bestimmbaren Gesetzlichkeit. Die Ordnung und Regelmässigkeit, wonach die Wirkung auf die Ursache folgt, das ist eben die Gesetzlichkeit. Wir haben die Wirkungen der Physis vor Augen, können auch den gesetzlichen Verlauf derselben erforschen und ergründen, — was uns fehlt, das ist die Ursache. Ursachen haben wir ja genug, nächste Veranlassung zu diesem oder jenem Naturvorgange; allein jede Ursache hat immer wieder eine andere Ursache und ist damit nicht Ursache, sondern auch schon Wirkung. Auf diese nächsten Ursachen müssen wir jedoch ein- und zurückgehen, wenn wir die entfernteren oder gar die letzten, eigentlich die ersten Ursachen kennen lernen wollen.

12. Bloss auf die nächsten Ursachen zurückgreifend, gewinnen die Naturvorgänge eine zwiefache Gestalt und stellen sich als Erscheinungen quantitativer und qualitativer Art oder Erscheinungen der Bewegung und Erscheinungen der Veränderung dar. Fortschreitende Erforschung und Erkenntniss hat nun aber ergeben, dass alle Naturvorgänge, -Veränderungen und -Erscheinungen nur Bewegungserscheinungen seien und zwar herrührend von der Bewegung der grössten, oder Bewegung der kleinsten Körper, kosmische oder molekulare Bewegung.

Alle Bewegung folgt dem Gesetze der Mechanik; alle Physik, so wird gesagt, ist darum nur Mechanik. Schon Kant hatte den Gedanken ausgesprochen, dass gerade so viel Wissenschaft als Mathematik, das will sagen, Mechanik in ihr stecke. So viel Wahrheit aber auch in allen diesen Annahmen liegen mag, kann man doch nicht sagen, die

Bewegung ist die erste Ursache aller Naturvorgänge, das hiesse doch wiederum die Wirkung statt der Ursache genommen. Die Bewegung selbst ist blosse Abstraction des bewegten Gegenstandes und alles Bewegte setzt ein Bewegendes voraus, durch welches es den Anstoss zu seiner Bewegung empfängt. Nach diesem ersten Anstoss haben wir zu suchen — die „prima movens“ ist die „prima causa.“

Die nächste Frage wird daher lauten, wo haben wir die prima movens, diese erste bewegende Ursache, zu suchen? Alles ist in steter Bewegung, das Allergrösste wie das Allerkleinste. „Alles fliesst“, nichts steht stille in der Natur. Uns fehlt nur der so weit geschärfte Blick, um die steten Bewegungen, Strömungen und Veränderungen am Grössten und Kleinsten wahrnehmen zu können, die oft erst nach Jahrtausenden kenntlich hervortreten und vorzugsweise an denjenigen Körpern sich vollziehen, welche durch kein Auge, und wenn es auch mit den schärfsten Sehmitteln bewaffnet wäre, wahrzunehmen sind.

Am regelmässigsten, augenfälligsten und nachweisbarsten markirt sich diese Bewegung an den grossen kosmischen Gebilden, den Weltkörpern. Sollte vielleicht in der Bewegung der Weltkörper als in dem Allergrössten die Ursache aller Bewegung enthalten sein? Gewiss ist, dass ihre Bewegung Alles, was drauf, drum und dran ist, mitmachen muss. Andererseits aber müssen wir uns, die Sache physikalisch angeschaut, sagen, das Grösste ist aus dem Kleinsten zusammengesetzt und gebildet, das Grösste hat also seine Ursache im Kleinsten, nicht umgekehrt. In der Bewegung der Atome haben wir also die prima movens, die Urbewegung, zu suchen und zu erkennen.

13. Wir sagten: das prima movens ist auch die prima causa; doch das ist nur bedingungsweise richtig. Alles Bewegte setzt auch ein Bewegendes voraus, folglich doch auch das prima movens, das erste Bewegende, denn um bewegen zu können, muss es selbst ein Bewegtes sein, weil sonst

nicht ersichtlich wäre, wo es die Kraft zu bewegen hernehmen sollte.

Diese Betrachtung verweist allerdings auf einen in's Unendliche gehenden Ursacheverband in der Natur, und wäre auf einen Punkt der Anfangsbewegung nicht hinzugelangen, wenn wir nicht auf dieses Atom zurückgehen wollten und könnten, welches Bewegtes und Bewegendes in einer und derselben Beziehung und Wirkung wäre, welches einen Kreislauf der Bewegung inaugurire, der jederzeit vom Atome aus- und auch jederzeit wieder auf das Atom zurückführte und so eine prima movens darstellte, wobei und womit eine jede Naturbetrachtung und Naturcausalität, welche über sich selbst nicht hinauszugehen braucht, sich beruhigen und zufrieden geben könnte, zumal wenn sie sieht, von welch' ungeheurem Erfolge die erste, einfache Bewegung des Atoms, die Bewegung zu einander hin, begleitet ist.

Was dieses Atom sei, wie aus demselben eine ganze Welt mit allen ihren Stoffen und Kräften, kosmischen und irdischen Gebilden hervorgehen musste, das ist schon früher an verschiedenen Stellen dieses Werkes darzulegen versucht worden, allein immer nur soweit, als die Folgerichtigkeit des Denkens und Gedankens reichte. Der Philosoph ist kein Naturforscher und soll und braucht keiner zu sein; er darf hie und da einmal einen Ausblick auch auf die reale und exacte Wissenschaft wagen, um zu sehen, ob seine Rechnung stimmt, um mit aller andern Wissenschaft Fühlung zu behalten, um auf die Uebereinstimmung der esoterischen mit der exoterischen Wissenschaft die Rechenprobe zu veranstalten; selbstständige Forschungen zu unternehmen, das muss er der Fachwissenschaft überlassen. Für unsere Zwecke genügt es vollkommen, auf dem Wege der Gedankenconstruction zur ersten Ursache hingeführt zu haben und von da ab auf dem Wege einer richtigen Gedankenabfolge dem Ursacheverbande weiter nachzugehen und aus allen diesen Vornahmen die verschiedenen Arten der Ursächlichkeiten hervorgehen zu lassen.

14. Die prima movens als die prima causa, kann aber doch nicht wieder selbst ein Bewegtes sein, weil alles Bewegte ein Bewegendes voraussetzt. Alle physischen Ursachen sind Bewegungsursachen, die auf die Bewegung der Atome als ihre erste Ursache zurückbezogen werden. Diese Bewegung der Atome wird nun in der That nicht wieder durch Bewegung, sondern durch das Streben nach Verbindung, Vereinigung, Verschmelzung, durch den Geselligkeits- und Körperbildungstrieb der Atome, durch das Streben derselben, in den engsten Zusammenhang, in die innigste Vereinigung zu gelangen, herbeigeführt.

Das völlig raum- und körperlose Atom gelangt vermöge seiner Resistenz, indem auch nur zwei solcher Atome sich vereinigen, zur Consistenz und ist nun schon ein Körper, der auch einen Raum einnimmt. In Wirklichkeit existiren wohl nur solche Körperatome, die unter einander wieder alle diese Verbindungen eingehen zu Stoffen, welche für uns nicht mehr lösbar erscheinen, die wir darum als Elemente bezeichnen, während es doch in Wirklichkeit nur ein einziges Element, nur einen einzigen Urstoff, eben jene Körperatome, geben kann.

Diese Elemente oder dieses Element setzen nun das Vereinigungsstreben der Atome fort und erzeugen die Weltkörper in ihren vielfachen, vielverschlungenen Bewegungen. Auf jedem dieser Weltkörper lastet nun der ungeheure, bis in seinen Mittelpunkt hineinreichende und bis dahin sich immer mehr verstärkende Druck der Atmosphäre. Jeder Weltkörper ist mit einer solchen, zu ihm gehörenden und an der Sphäre der umgebenden Weltkörper endenden Atmosphäre derjenigen Urstoffe umgeben, welche feste Verbindungen noch nicht eingegangen sind, oder die eingegangenen schon wieder gelöst haben und nunmehr in solchen, bis zur nächsten atmosphärischen Grenze immer dünner und feiner werdenden Aggregaten den ganzen Weltraum erfüllen. Dieser unermessliche Druck der Atmosphäre ist es, welcher die grossen, Weltcentren bildenden Gestirne in

ewigem Feuerflusse erhält, damit sie nicht nur in ihrer Esse die mannigfaltigen körperbildenden Stoffe vorbereiten, sondern auch den ganzen Weltraum mit Licht und Wärme versehen und versorgen können.

Licht und Wärme sind selbst wohl nichts von einander Verschiedenes, selbst wohl nur die feinsten und reinsten, vom Centralkörper ausstrahlenden Stoffe, sind wohl auch die Hauptmotoren zur Erweckung nicht nur der chemisch-physikalischen, sondern auch der vegetativ-animalischen Ursächlichkeit.

B. Vegetativ-animalische Ursächlichkeit.

1. Diese vegetativ-animalische Ursächlichkeit hatte sich auf dem Centralkörper aus leicht begreiflichen Gründen noch nicht zu regen vermocht. Der Centralkörper hat, wie wir gesehen haben, eine ganz andere Mission. Erst auf den erkalteten, vom Centralkörper losgelösten, planetarischen Körpern beginnt das vegetativ-animalische Leben, aber nicht ohne Zuthun von Licht und Wärme des Centralkörpers, sich zu regen. Die chemisch-physikalische Causalität ist damit in vegetativ-animalische übergegangen. Die Wirkungsweise der letzteren ist eine ganz andere als die Wirkungsweise der ersteren. Die chemisch-physikalische Causalität wirkt nach Gesetzen, die vegetativ-animalische nach Typen.

Woher nimmt nun aber die Natur alle die zahllosen Typen für alles vegetabilisch-animalische Wesen und Leben? Ganz unzweifelhaft wird der Ursprung der vegetativ-animalischen Typen an derselben Stelle zu suchen sein, wo auch die chemisch-physikalischen Gesetze, deren Wirkungsweise jene nur in neuer Gestalt fortzusetzen berufen sind, ihren Entstand nehmen, nämlich im Atom.

Nach allem dem Gesagten zu urtheilen, müsste ja dieses Atom die reichste und vollkommenste Wesenheit der ganzen

Welt sein, da alle Ursächlichkeit, alle Gesetzlichkeit, aller Typenreichthum, alle Wesenheit der Natur darin aufgehoben ist. Allein weit eher noch lässt sich das Atom als das ärmste aller Wesen bezeichnen, denn es ist eigentlich an sich noch garnichts — wir haben in ihm nur den ersten Anstoss, das erste Bewegen, die erste Ursache für den gesammten Ursacheverband zu erkennen, und zwar nicht bloss für alles Geschehen, sondern auch für alles Entstehen und Bestehen. Wir werden nicht fehlgreifen, wenn wir als die Aufgabe dieser Wissenschaft des Dynamo-Monismus oder der Krafteinheit den Versuch hinstellen, uns den Gesammtverlauf des Entwicklungsganges alles Entstehens, Bestehens und Geschehens vor Augen zu stellen.

2. Dieses aller Ursächlichkeit, aller Wesenhaftigkeit, aller Gesetzlichkeit volle Atom sehen und erkennen wir zunächst als ein völlig wesensloses Etwas, nur von einem Gesetze beherrscht, dem Gesetze der Vereinigung, Verbindung und Verschmelzung, dem Gesetz nämlich, dass überall da, wo sich zwei oder mehrere Einzelatome treffen dieselben zu einem Dritten verschmelzen, das selbstverständlich etwas ganz anderes ist als das Uratom, welches doch eigentlich noch gar nichts war. Ferner aber sehen und erkennen wir, dass die chemisch zu den mannigfaltigsten Stoffen mit den mannigfaltigsten Eigenschaften verbundenen Atome immer wieder eine Einheit und Ganzheit mittels des engsten und innigsten Zusammenströmens, Zusammenkommens und Zusammenhaltens herzustellen suchen, und zwar derart, dass schliesslich daraus eine ganze Welt mit aller ihrer chemisch-physikalischen Ursächlichkeit und Wirkungsweise entsteht.

Freilich vollzog sich das nicht so auf einmal, in einem Ruck, sondern nur ganz leise, stetig und allmählich vermöge eines durch Jahrmillionen und Billionen sich hinziehenden Ursacheverbandes, welcher stufenweise das Folgende aus dem Vorhergehenden hervorgehen liess, bis endlich auch der Augenblick gekommen, der Boden vorbereitet war und auch

alle sonstigen mitwirkenden Ursachen derart günstig sich gestaltet hatten, dass aus der chemisch-physikalischen nun auch die vegetativ-animalische Welt hervorgehen konnte.

Wie das geschehen konnte? Nicht anders als durch Vereinigung, Verbindung und Verschmelzung dieser nunmehr genügend vorbereiteten und von aussen her genügend unterstützten Urstoffe, welchen auch die chemisch-physikalische Welt ihr Dasein verdankt. Zeigt die vegetativ-animalische Ursächlichkeit auch ein ganz anderes Gesicht, eine ganz andere Wirkungsweise, so hat doch bis dahin nicht festgestellt werden können und wird auch wohl nie festzustellen sein — weil uns die Sache als eine reine Unmöglichkeit erscheint — dass die vegetativ-animalische Welt zu ihren Gebilden andere Stoffe verwende als die chemisch-physikalische.

Es darf und braucht nun nicht angenommen zu werden, dass sofort, nachdem schon die chemisch-physikalische Welt in die vegetativ-animalische übergegangen war, wie mit einem Schlage alle die Typen für die Wirkungsweise der letzteren, wenn auch nur im geringfügigsten und einfachsten Keime, vorhanden waren. Ursprünglich mögen wohl die organischen Stoffe allesammt ein- und gleichartig gewesen sein, bis sie gerade wie die ersten Stoffe der Uratome durch Vereinigung, Verbindung, Verschmelzung zu allen den Zellen, Keimen, Protisten und Moneren sich gebildet und entwickelt hatten, woraus die gesammte vegetabilisch-animalische Welt hervorgegangen ist.

Der Prototyp, wonach die Natur uranfänglich arbeitete und schuf, mag wohl, ein- und gleichartig wie die organischen Urstoffe, auch für alle organischen Wesenheiten ein- und gleichartig gewesen sein, bis derselbe durch die mannigfaltigsten Vereinigungen, Verbindungen, Verschmelzungen zu zahllosen Typen sich vervielfältigt hatte. Diese Typen bildeten endlich zu zwei Hauptstammbäumen, Pflanzen und Thiere, sich aus, je nachdem die Urkeime entweder im Boden festgewurzelt oder in selbstständigem Entwicklungsgange zu individuellem Leben und Dasein erstanden und erwachsen sich zeigten.

3. Die Structur der Pflanzen wie der Thiere belehrt und beweist, dass sowohl der Thiertypus, wie auch der Pflanzentypus immer nur einer ist, dass ein jedes dieser organischen Reiche einen besonderen, aber für alle ihre Gattungen und Arten geltenden Arttypus hat, dass es in den Einzeltypen wohl grössere oder geringere Vollkommenheit und eine den Entstehungs- und Lebensbedingungen gemässe Gestaltverschiedenheit, aber keine prototypische Verschiedenheit giebt. Die Wissenschaft hat darum geglaubt, lediglich auf dem Wege individueller Entwicklungsweise die grosse Verschiedenheit der Gattungen und Arten aller Lebewesen erklären zu können. Die Wissenschaft hielt es für durchaus möglich und nothwendig, dass unter Voraussetzung gewisser Ursächlichkeiten und Entwicklungsbedingungen aus einer einzigen Art im Laufe der Zeit alle Arten hervorgehen müssten.

Unser Weg führt zur gerade entgegengesetzten Meinung und Auffassung. Ganz in derselben Weise, wie die mechanischen, sind offenbar auch die organischen Bildungen vor sich gegangen, durch Vereinigung, Verbindung, Verschmelzung der ein- und gleichartigen organischen Stoffatome oder Moleküle. Die Fruchtbarkeit der Natur in Hervorbringung und Ausbildung organischer Keime und Lebewesen im Bereiche der vegetabilisch-animalischen Welt muss zu Anfang in jener Urzeit, als die Erde noch der Mutterschooss für alle organische Bildung und Gestaltung gewesen ist, geradezu eine überwältigende, ungeheuerliche gewesen sein.

Wohl sah sich die Natur in die Nothwendigkeit versetzt, die sorgfältigste Auswahl zu treffen und Züchtung zu treiben um nur diejenigen organischen Gebilde der vegetabilisch-animalischen Welt zu erhalten und zu bewahren, welche ihrem Art- und Gattungstypus am getreuesten und genauesten entsprachen und zu einander und zur Umgebung am besten sich schickten. Das bedeutet aber eine Naturzucht,

welche nicht aus einem oder wenigen Urorganismen unendlich viele entstehen lässt, sondern aus unendlich vielen Organismen nur verhältnissmässig wenige zu reserviren und zu conserviren sucht.

Alle individuelle Naturzucht hat nur, wenn die Umstände besonders günstig sind, die Veredlung und Vervollkommnung der Einzelwesen, niemals aber eine Aenderung und Vermehrung der Arten zum Erfolge. Die Naturzucht kennt ebenso gut Rück- als Vorbildungen. Im Laufe der Zeiten müssen diese sich die Wage halten und die Entwicklung muss an demselben Punkte wieder anlangen, von welchem sie ausgegangen war. Merkliche Veränderungen sind wohl nur mit denjenigen Wesen vorgegangen, welche unter Schutz und Zucht der Menschen gerathen sind; aber auch diese Zucht hat die Art nicht verändern, sondern nur die Rassen vermehren können. Die allergrössten Veränderungen hat die Selbstzucht des Menschen am Menschen hervorzubringen vermocht und zwar infolge einer dritten Art schöpferischer Wirkungsweise und Ursächlichkeit. Zur Ausgestaltung menschlicher Art und Wesenheit musste zu der vegetativ-animalischen noch die intellectuell-moralische Causalität hinzukommen.

4. Aus der ersteren musste die letztere mit unabweislicher Nothwendigkeit hervorgehen. Die vegetativ-animalische ist völlig gleichbedeutend mit der organischen Wirksamkeit und Ursächlichkeit. Die organische unterscheidet sich von der mechanischen Wirksamkeit und Ursächlichkeit nur dadurch, dass sie nicht nur die Selbstbewegung, sondern auch die Selbsterzeugung, Selbstgestaltung und Selbsterhaltung des Organismus besorgt. — Der Organismus ist nichts weiter als ein Mechanismus, allein ein sich selbsterzeugender, gestaltender und erhaltender Mechanismus. Die Selbsterzeugung, Gestaltung und Erhaltung vollzieht sich eben so gut auf rein mechanischem Wege wie die Selbstbewegung auch. Dass der Organismus alles dieses mittels gewisser Organe vollbringt, das ist seine Sache; er muss ja wissen, wie er am

besten, zweckmässigsten und schnellsten sein Werk vollführen könne. Das will sagen, die Organe sind nicht der Zweck, sondern die Mittel zum Zwecke, der Zweck ist, um es mit einem das alles umfassenden Worte auszudrücken, die Selbsterhaltung.

Selbsterhaltung in Freiheit, abgelöst vom nährenden Mutterboden, rein auf sich selbst gestellt und auf bestimmte zuträgliche, den Organen genehme Nahrung angewiesen, ist völlig unmöglich und undenkbar ohne bestimmte Sinne und Sinnlichkeit zur Förderung der Bewegung, der Wahrnehmung, der Unterscheidung, der Vertheidigung, der Erwählung und Erweckung. Solche Fähigkeiten aber führen ganz unmittelbar zur Ausbildung der geistigen Anlagen, zu Verstand und Einsicht, zur Anregung und Ausbildung des Intellects. — Diese geistigen Vermögen auf sich selbst angewandt, zurückgebogen und zurückbezogen, haben Selbst- und Weltbewusstsein im Gefolge. Das Bewusstsein ist der Wurzelboden des Willens und der Wille der Grund aller Moralität. Wie eins im anderen begründet ist, eins durch das andere verursacht wird, das haben früher Theile und Abschnitte klar und ausführlich genug darzustellen versucht; hier braucht bloss angedeutet zu werden, wie die vegetativ-animalische, in die intellectuell-moralische Ursächlichkeit übergeht, wie eine immer nur die Entfaltung und Entwicklung, die Enthüllung und Erfüllung der anderen bezweckt.

C. Intellectuell-moralische Ursächlichkeit.

1. Die intellectuell-moralische Ursächlichkeit geht unmittelbar aus der vegetabilisch-animalischen hervor; ihre Wirkungsweise ist nur eine ganz andere. Sie wirkt und schafft nicht mehr nach Typen, sondern nach Reizen und Gründen. Selbstverständlich bezweckt die eine die Gestaltung, die andere die Erhaltung der organischen Wesenheiten. Zu ihren Gestaltungszwecken besitzt die eine Ursächlichkeit zunächst den Generaltypus sowohl für die

gesammte Vegetation, als auch für die gesammte Animalität. Dann aber besitzt sie auch ihre Spezialtypen für Gattung, Art, Rasse, Geschlecht und, soweit der Character, die intellectuelle Eigenheit in Betracht kommt, sogar für jedes Individuum. Die andere Ursächlichkeit wirkt nach Reizen, Antrieben, Beweggründen, welche die Erhaltung der Typen zum Zweck haben. Was da veranlasst und veranlagt war sich zu gestalten, das strebt und trachtet nun auch selbstverständlich sich zu erhalten.

Die Wirkungsweisen der intellectuell-moralischen Ursächlichkeit vollziehen sich zunächst nur vermöge und vermittels äusserer Reize, welche in zwiefacher Weise sich kundgeben als Empfindungsreize und als Willensreize. Diese Empfindungsreize äussern sich schon in mannigfachster Art und Gestalt im vegetativen und vegetabilischen Leben. Wir müssen es der exacten Wissenschaft, Physiologie der Thiere und Pflanzen, überlassen, allen diesen Reizen im vegetativen — woran auch das Thier theilnimmt — und vegetabilischen Leben nachzugehen, sie zu erforschen und kundzugeben. Ueberall, wo der Organismus die Geneigtheit bekundet, den Lebens- und Erhaltungsbedingungen ein Entgegenkommen und Erfassen zu bezeigen, das Lebensfördernde aufzunehmen, das Lebenshemmende abzuweisen, da sind Empfindungsreize im Spiele, die oft so leise und unmerklich hervortreten, dass sie nur sehr schwer erkennbar werden.

Die Empfindungsreize sind über die gesammte organische Materie verbreitet; die Macht jedoch, den empfangenen Eindrücken gemäss Organe zu bilden, welche den äusseren Reizen angepasst, conform und analog und dieselben nach ihrer Eigenheit aufzunehmen und festzuhalten geeignet sind, wie ein Auge zum Sehen, ein Ohr zum Hören, ist erst dem thierischen Organismus vorbehalten geblieben. Diese Empfindungsreize und Reizempfindungen des vegetativ-animalischen Lebens, welche die Macht besitzen, allmählich im Laufe des ungeheuer grosse Zeiträume erfüllenden und erfordernden Entwickelungsganges entsprechende Organe zu

bilden, müssen, das kann garnicht fehlen, allmählich auch von Empfindungsreizen in Willensreize übergehen. Das Auge sieht, das Ohr hört und das Gesehene, Gehörte, oder das anderweitig durch die mannigfaltigste Sinnesempfindung Wahrgenommene hinterlässt bleibende Eindrücke, welche bei allen empfindenden, auf äussere Reize reagirenden Wesen eine Art Erfahrung und Gewöhnung bilden, welche vorkommenden Falles verwerthet wird, um das Zuträgliche zu erlangen, das Unzuträgliche zu vermeiden.

2. Aber wie gelangt der Organismus zur Unterscheidung des Zuträglichen vom Unzuträglichen, des zu seiner Bildung und Erhaltung Angemessenen vom Unangemessenen, des Lebensfördernden vom Lebenshemmenden? Wir halten diese für die Cardinalfrage bezüglich der Entstehung aller intellectuell-moralischen Ursächlichkeit und ebenso bezüglich der Entstehung alles geistig-sittlichen Lebens und Wesens, wie überhaupt aller Geistescapacität.

Unterscheidung, das ist der Anfang alles Erkennens und Denkens, alles Thuns und Lassens, alles theoretischen und practischen Vermögens. Und diese Unterscheidung ist der gesammten Natur eigen vom allereinfachsten Molekulargebilde an bis herauf zur vollkommensten Wesenheit. Das Molekül unterscheidet; mit dem einen will es sich verbinden, mit dem andern nicht. Hier entscheidet und unterscheidet die bloss chemische Verwandtschaft, welche wohl ausschliesslich auf rein mechanische Ursachen der Lagerung der Atome zurückzuführen ist. Die chemisch-physikalische geht aber allmählich in die vegetativ-animalische Ursächlichkeit über, da ändert sich schon die Sache und Lage. Mit dieser Ursächlichkeit wird die Empfindung wach und rege. Die Empfindungsreize sind es nunmehr, welche das Unterscheidungsvermögen beherrschen: Anfangs durch blosse Gegenwirkung auf äussere Reize behufs Aufnahme des Zuträglichen und Abweisung des Unzuträglichen. Die Art der Aufnahme und Abweisung ist abhängig theilweise von der

Eigenthümlichkeit der Organe dieser vegetativ-animalischen Wesenheiten, theilweise von Förderung oder Hemmung des vegetativ-animalischen Lebens. Durch fortwährend sich wiederholende Reizempfindung wird die Gegenwirkung auf dieselbe zur Gewohnheit, sie wird zum Naturtrieb, welcher sich vererbt von Geschlecht zu Geschlecht. Die meisten freiwandelnden Wesen kommen aus diesem Triebeleben gar niemals heraus. Nur bei den höher entwickelten Wesen beginnt der Instinct zur Intelligenz sich herauszubilden, welche mit Absicht und Ueberlegung das Ziel zu erreichen sucht, dem der Instinct unwillkührlich zustrebt. Die Unterscheidung, die anfänglich bei der chemischen Verwandtschaft gelegen, übernimmt später in der organischen Welt der das Unterscheidungsvermögen des Intellects vorbereitende Instinct.

3. Wir haben also drei Arten: I. das molekulare, II. das instinctive, III. das intellectuelle Unterscheidungsvermögen.

Das erste ist das molekulare Unterscheidungsvermögen nach chemischer Verwandtschaft. Dieses ist wohl das am weitesten durch die gesammte organische und anorganische Natur verbreitete. Wenn später die Reizempfindungen hinzukommen und die organischen Functionen wachrufen, so haben diese Functionen doch nur zum Zwecke, die organischen oder anorganischen Stoffe aufzunehmen und über den gesammten Organismus zu verbreiten, damit diese Stoffe auf rein chemischem Wege durch Assimilation oder Dissimilation vom Körper angeeignet oder ausgeschieden werden. Die gesammte Stoffbildung, Aufnehmung, Vertheilung, Verarbeitung ist dem molekularen Unterscheidungsvermögen unterstellt.

Die Empfindung ist, an und für sich betrachtet, unterscheidungslos, sie empfindet, aber sie unterscheidet nicht; sie ist völlig leidend in ihrem Empfinden und kommt darum noch nicht zur Unterscheidung der Empfindungen. Die Empfindung hat keine Wahl und darum auch keine Unterscheidung. Da ist selbst das Molekül anders geartet — mit dem einen verbindet es sich, mit dem andern nicht; die Empfindung dagegen muss alle Reize gleichmässig aufnehmen, alle Eindrücke gleichmässig wahren.

Man verstehe wohl, die Empfindung ist unterscheidungslos, aber sie ist nicht indifferent — im Gegentheil, alle Differenz, alle Wahrnehmung der Verschiedenheit und Ungleichheit, alle Unterscheidung im höheren Sinne, die rein verstandesgemässe und ganz ebenso alle Nützlichkeits- und Sittlichkeits-Unterscheidung nimmt ihren Ursprung und muss darum zurückgeführt werden auf den ersten Empfindungsreiz oder die erste Reizempfindung. Erst die vielfach sich wiederholenden, gleichartigen Reizempfindungen und Empfindungsreize erzeugen eine Gewohnheit gleichmässigen Entgegenkommens und Reagirens hierauf, welche sich dem Gedächtnisse einprägt, gleichzeitig aber auch das Gedächtniss mit hervorbringt und ausbildet. In der Wiederholung gleichmässiger Reizempfindungen und Empfindungsreize haben wir die Wurzel des Gedächtnisses.

Erst die Wiederholung erzeugt die Unterscheidung. Die Differenzirung der Reize in den Empfindungen ist noch keine Unterscheidung; es ist ihre Sonderdarstellung, welche erst bei der Wiederholung zur Unterscheidung kommen muss, wenn die Empfindung inne wird, dass das Eine ihr genehm, das Andere unangenehm, das Eine zuträglich, das Andere unzuträglich, das Eine ihrer Natur angemessen, das Andere unangemessen ist.

Die Unterscheidung ist freilich zuerst und zunächst, als Ausdruck blosser Wiederholung, eine gewohnheitsmässige; allein die Gewohnheit wird zur anderen Natur, nicht nur zur zweiten, sondern auch zur ersten Natur, und diese Natur wird um so heftiger, dringender, intensiver sein, je lebhafter sich dazu die Empfindung des Genehmen und Ungenehmen, Angemessenen und Unangemessenen entwickelt. So wird die Unterscheidung zum Naturtriebe, welcher alle zweckmässige, der Erhaltung des Individuums wie der Art dienende

Handlungsweise befasst. Eine höhere Art der Naturtriebe sind die Instincte, deren Handlungsweise selbst auf Schönheit und Zweckmässigkeit der äusseren Lebensgestaltung ausgeht. Gewöhnlich begreift man unter dem Worte Instinct alle Naturtriebe, und so betrachteten denn auch wir diese instinctive Unterscheidung als die zweite Art des Unterscheidungsvermögens.

Der instinctiven folgt die intellectuelle Unterscheidung unmittelbar auf dem Fusse, zumal der Intellect als Wahrnehmung auch schon die instinctive Unterscheidung auf Schritt und Tritt begleitet. Giebt es auch einen Intellect ohne Unterscheidung? Gewöhnlich wird angenommen, dass es einen Intellect ohne Unterscheidung garnicht gebe, dass in der Unterscheidung das Grundvermögen, das Hauptmerkmal des Intellects beruhe und bestehe, dass erst die Unterscheidung mit dem Intellect, aller Intellect mit der Unterscheidung beginne, dass es überhaupt nur intellectuelle Unterscheidung gebe. Das ist nicht richtig; weder ist alle Unterscheidung intellectuelle Unterscheidung, noch ist alle Inteligenz mit Unterscheidung verbunden.

Wenn man nun dem Intellect alle Unterscheidung zuschreiben und erst den Intellect mit der Unterscheidung und die Unterscheidung mit dem Intellect beginnen lassen wollte, so geschah dieses in der ausgesprochenen Absicht, um eine recht scharfe Grenze zwischen dem Körperlichen und Geistigen zu ziehen und alle Gemeinschaft zwischen Körperlichem und Geistigem auszuschliessen. Nun sehen wir aber Unterscheidung ohne Intellect und ebenso auch Intellect ohne Unterscheidung; denn jene erste, kleinste und leiseste Regung der Empfindung in ihrer absoluten Passivität war gewiss nicht Unterscheidung, aber sie war Intellect — keine Empfindung ohne Intellect. So viel soll und muss hier gesagt werden: Aller Intellect beruht auf Empfindung. Die Empfindung ist der Intellect selbst, aber der noch unterscheidungslose Intellect, der Intellect in seiner Kindlichkeit, der noch nicht unterscheiden kann zwischen Rechts und

Links. Es ist der Intellect, welcher uns von allen Weltreizen Kunde bringt, ohne doch über deren Beschaffenheit irgend welchen Aufschluss geben zu können. Die Empfindung wird zum Naturtriebe, zum Instincte, sie unterscheidet wohl, aber sie erkennt noch nicht, sie folgt eben der zur anderen Natur gewordenen Empfindungsgewohnheit.

Als Empfindung muss die Unterscheidung schliesslich doch auch zur Erkenntniss führen. Die Empfindung ist ja selbst schon Erkenntniss, unmittelbare, das Eine noch nicht vom Andern unterscheidende Erkenntniss. Sie ist die reine Passivität der Erkenntniss, welche nur erst empfängt, aber noch nicht selbst das Eine vom Andern sondert, das Eine mit dem Andern vergleicht. Die Sonderung und Vergleichung kann bei der Menge und Verschiedenheit der äusseren Reize und inneren Eindrücke nicht ausbleiben, zumal bei der Verschiedenartigkeit der Sinne ein Eindruck den andern, ein Sinn den andern auslöst, unterstützt, erläutert und erklärt. Es kann nicht lange dauern, bis die Gegenstände, von denen die Reize kommen, nach ihren Umrissen, Farben, Formen und Zuständen unterschieden werden, damit ist denn die dritte Art, die intellectuell-moralische Unterscheidung angebahnt.

4. Die rein intellectuelle Unterscheidung ist die rein interesselose Unterscheidung, die Unterscheidung als blosse Erkenntniss oder die Erkenntniss als blosse Unterscheidung; sie findet in der Theorie, in Wissen und Wissenschaft ihre höchste Vollendung. Bis sie zu diesem höchsten Punkte der Vollendung gelangt, hat sie freilich noch eine ganze Anzahl von Stufen, von welchen eine auf die andere sich aufbaut, zu durchlaufen.

Empfindung ist Intellect oder geistige Befähigung, das zeigt sich ganz besonders in dem Vermögen, den empfangenen Eindruck zu bewahren und denselben gelegentlich wieder zu erwecken, das heisst in mehr activer oder mehr passiver Weise in Besinnen und Erinnern zu reproduciren. In

diesem Gedächtnisse, welches nichts weiter ist als die gelegentliche Wiederholung der unmittelbar auf den äusseren Reiz erfolgten Empfindungseindrücke, haben wir den reichgefüllten, bestassortirten Bestand alles geistigen Vermögens, des geistigen Vermögens sowohl als Besitz, denn auch als Thätigkeit aufgefasst.

Kein Denken ohne Gedächtniss. Die durch Sinneseindrücke empfangenen Wahrnehmungen werden durch Vergleichung und Unterscheidung zu Vorstellungen, die Vorstellungen durch Vergleichung und Unterscheidung zu Begriffen, die Begriffe zu Urtheilen, die Urtheile zu Schlüssen — alles durch Vergleichung und Unterscheidung. Und die Vergleichung und Unterscheidung des Begriffenen, Erurtheilten, Erschlossenen, das ist eben das Denken. Durch Denken und Forschen, d. i. durch das geflissentliche Aufsuchen immer neuen Denkinhalts, gelangen wir zu unserem Wissen; die Systematik des Wissens, das ist die Wissenschaft — alles durch Vergleichung und Unterscheidung. Mögen diese wenigen Andeutungen des Stufenganges intellectueller Unterscheidung bis zum Höhepunkte ihrer Ausbildung genügen.

5. Die moralische Unterscheidung geht unmittelbar aus der intellectuellen hervor. Sie entsteht nicht gleichzeitig mit derselben und hält mit derselben in ihrer Entwicklung, wie oft behauptet wird, nicht gleichen Schritt sondern sie tritt erst an dem Punkte zu Tage, wo der Instinct nicht mehr den Intellect, sondern der Intellect den Instinct zu lenken und zu leiten beginnt, an der Scheidegrenze von Menschheit und Thierheit.

Wohl giebt es eine intellectuelle Unterscheidung ohne Moralität, niemals aber begegnen wir einer moralischen Unterscheidung ohne Intellectualität. Und diese feste und unverrückbare Grenzlinie, welche wir mit Beginn der Moralität zwischen Thierheit und Menschheit gezogen wähnen, wird selbst dann nicht verwischt werden dürfen, wenn nachgewiesen werden sollte, dass Spuren von Moralität sich auch

schon bei einzelnen Thieren vorfinden und dass es ganze Menschenschichten und Stämme giebt, die noch gar keine Spur von Moralität zeigen. Wenn es selbst unter den civilisirten Völkern Classen und Massen giebt, deren Moralität so geringwerthig ist, dass sie kaum in Anschlag gebracht werden darf, so werden diese doch ihr Thun und Lassen der Moralität der Gesammtheit, wie sich diese Moralität in der öffentlichen Ordnung, im bürgerlichen Leben, in Recht und Sitte ausspricht, anbequemen müssen. Die Moralität der Gesammtheit sind sie zu der ihren zu machen gezwungen. Jeder civilisirte Mensch ist ein Kind der Moralität.

Was ist nun diese Moralität? Nichts anders, als die Leitung und Einrichtung des Instincts durch den Intellect. Die Intellectualität wird dadurch zur Moralität, dass sie sich der Naturtriebe und Instincte bemächtigt und sie vernunftgemäss zu bilden und zu gestalten, einzurichten und einzuschränken sucht. Die intellectuelle Unterscheidung greift also wieder zurück zu der instinctiven, welche unmittelbar aus den Eindrücken der Reizempfindungen hervorgegangen und zur andern Natur geworden ist, um durch ihre Cultur die ursprüngliche Natur anzubauen, zu veredeln und dadurch jene intellectuell-moralische Lebens- und Gesellschaftsordnung zu schaffen, welche wir als das Glück und den Vorzug der Civilisation anerkennen und preisen. Das Alles kann aber erst auf einer höheren Stufe der Erkenntniss und der intellectuellen Unterscheidung geschehen; bis dahin waren immer noch die Naturtriebe und Instincte die Herren und Meister.

Auch an dieser Stelle kann die Frage nicht unterdrückt werden: ist denn auch die Möglichkeit gegeben, den Instinct durch den Intellect zu beherrschen? Lassen sich die Naturtriebe durch Einsicht und Erkenntniss leiten und lenken? Ist in Wahrheit Grund zur Annahme vorhanden, dass eine Moralität vorhanden sei, welche mehr bedeute, als die ewige Naturordnung mit ihrer ehernen Gesetzlichkeit?

Da stehen wir vor einer Schwierigkeit, die nicht so leicht zu lösen ist. Naturtriebe und Instincte sind die nothwendigen Folgen jener ersten Eindrücke der Empfindung und wirken und schaffen in ununterbrochener Causalitätenreihe weiter durch alle Zeiten und Entwicklungsstufen; auch der Intellect selbst schliesst sich eng an diesen Ursachenverband an. Ob dieser Intellect nicht auch noch fortwährend durch Naturtriebe und Instincte beherrscht werde, mag schwer zu entscheiden sein, zumal wenn wir bemerken, wie nicht nur in der Natur, sondern auch im Menschenleben Alles nach unverbrüchlicher Gesetzlichkeit sich vollzieht und alle Entwicklung nach der nothwendigen Folge von Ursache und Wirkung von Statten geht. Für die Herrschaft der Vernunft bleibt trotz der Vernünftigkeit alles Geschehens wenig Spielraum. In dieser Darstellung, worin wir das Problem der Krafteinheit wissenschaftlich zu lösen unternommen haben, ist wohl nicht der rechte Ort zur allseitig befriedigenden Lösung der beregten Schwierigkeit, das kann erst in der Wissenschaft der Geisteseinheit geschehen; allein alle Andeutungen zu einer solchen Lösung werden bemerkbar werden, wenn wir den Verlauf der intellectuell-moralischen Unterscheidung weiter verfolgen.

6. Die moralische Unterscheidung nimmt den Gesammtbesitz des Geistes in Anspruch. Immobiles und mobiles Vermögen wird in Cours gesetzt und muss vereint wirken, um die höchsten, reichsten und werthvollsten Güter des Geistes zu realisiren. Die immobilen Besitzthümer sind jene reichen Naturtriebe und Instincte, welche aus der Gewohnheit der Empfindungsreize und Reizempfindungen hervorgegangen sind. Die mobilen Besitzthümer sind alle die intellectuellen Vermögenschaften, welche immer beweglich und je nach Bedürfniss in immer neuen, eigenthümlichen und schicklichen Arten und Wirkungsweisen jene unbeweglichen zu lenken und auszugestalten suchen. Bedienen sich nun die Triebe und Instincte des Intellects nur, um sich vollere und ausgiebigere Befriedigung zu verschaffen, um

in eigensüchtiger, raffinirter Weise uneingeschränkt sich zu geniessen und auszuleben, so kann von einer Moralität noch nicht die Rede sein. Erst wenn der Intellect die Oberhand gewinnt und nach allgemeinen, einsichtsvollen, zuträglichen und weltgenehmen Regeln und Ordnungen die Triebe und Instincte beherrscht und lenkt, bildet und einrichtet, tritt die Moralität in ihre Rechte.

Doch das kann nicht so ohne Weiteres sich vollziehen. Triebe und Instincte sind mächtige Naturgewalten und liegen innerhalb der Causalitätenreihen und Ursachenverbände alles Naturgeschehens und aller Weltentwicklung. Der Intellect nun, wenn er die Herrschaft an sich bringen will, muss diese Causalitätenreihen und Ursachenverbände umlenken, muss seine Gründe an Stelle der Weltgründe, seine Gesetzlichkeit an Stelle der Naturgesetzlichkeit, seine Ordnungen und Bestimmungen an Stelle der Ordnungen und Bestimmungen der Naturdinge setzen; er muss in jedem Augenblick und mit jeder Thathandlung den Thatsachen einen andern Verlauf geben, neue, von ihm beliebte und gewollte Ursachenverbände und Causalitätenreihen eröffnen können. Das ist doch, wie ein Jeder alsbald einsieht, kein Leichtes — wer weiss, ob nicht gar ein Unmögliches?

Eine Unmöglichkeit kann's nicht sein, denn sonst hätten wir nicht das Bewusstsein, Herr unserer Handlungen zu sein und dafür die Verantwortung übernehmen zu müssen. Die Vorherrschaft des Intellects leugnen, das heisst, diese erst recht bezeugen und bewahrheiten; denn indem ich sie leugne, habe ich sie gerade bethätigt und bestätigt. Mit ihrer Verneinung habe ich ihre Bejahung ausgesprochen; ich habe bewiesen, dass es mir frei steht, sowohl ihre Verneinung als auch ihre Bejahung zu genehmigen und sie damit in das Recht ihrer Freiheit eingesetzt. Jeder Beweis dagegen ist ebenso gut ein Beweis dafür; über dieses Dilemma kommen wir nicht hinaus und damit gewinnt eine jede Behauptung, ein jeder Beweis von der Unfreiheit des Intellects den Anschein der Selbsttäuschung, der gewaltsamen Verneinung

dessen, was sich uns als Wahrheit und Wirklichkeit aufdrängt. Wohl bedarf es, wie aus diesen Darlegungen klar geworden sein muss, einer Mittelursache, eines mitwirkenden Vermögens, welches den Intellect von der Abhängigkeit von Trieb und Instinct befreit und ihn selbstständig hinstellt, um aus eigener Machtvollkommenheit seine Entscheidungen zu treffen und über sein Thun und Lassen zu befinden. Auch dieses Vermögen liegt in den vorstehenden Erwägungen ausgesprochen — es ist das Bewusstsein.

Mit dem Wissen erwacht auch das Bewusstsein; dieses Bewusstsein ist ja gewiss weiter nichts als das Wissen vom Wissen, wie denn überhaupt das Wissen erst zum wahren, echtmenschlichen Wissen wird, wenn es uns zu Bewusstsein gekommen ist, wenn wir ein Wissen von unserem Wissen erlangt haben. Die ersten und leisesten Spuren von Gedächtniss, welche den Sinneseindruck zu bewahren und gelegentlich wieder in Erinnerung zu bringen wussten, enthielten auch schon die Andeutungen und Hindeutungen auf das noch schlummernde Bewusstsein. Das Gedächtniss besteht in der willkührlichen und unwillkührlichen Erinnerung und Besinnung, und die Erinnerung und Besinnung ist momentanes Bewusstwerden. Zunächst freilich nur Gewusstwerden, allein es kann doch garnicht fehlen, dass das Gewusstwerden schliesslich auch zu Bewusstwerden führe.

7. Wir wollen damit nicht gesagt haben, dass dieser Uebergang von Gewusstwerden zum Bewusstwerden sich so rasch und leicht vollzogen habe, wie es hier niedergeschrieben worden ist. Wir möchten fast bezweifeln, dass das Alterthum, zumal das griechische Alterthum, schon eine klare Einsicht in das Wesen des Bewusstseins besessen habe. Sinn und Geist waren noch allzusehr in die Objectivität versenkt, noch allzusehr von der äusseren Welt und ihren Herrlichkeiten gefangen gehalten. Erst der Vater der neuen Philosophie, Cartesius, hat das grosse, entscheidende, ergreifende, denkgewaltige Wort des Bewusstseins ausgesprochen: „Cogito ergo sum". „Denk' ich, so bin ich". Und auch in dieser

Form wurde es noch nicht so recht in allen seinen Weiten und Tiefen, in allen seinen Bedeutungen und Beziehungen erfasst und begriffen — es war der neue Gedanke, aber noch ausgedrückt in der alten Sprache. Die Philosophie musste erst deutsch reden lernen, um zum vollen „Bewusstsein" zu gelangen.

Immerhin ist die denkende Menschheit nie ohne dieses Bewusstsein gewesen. Auch das Thier hat Wissen, aus der Fülle des Gedächtnisses geschöpftes Wissen. Es weiss aber noch nichts von seinem Wissen. Es denkt und spricht nicht; Ich nur weiss, was ich weiss. Es hat Gedächtnisswissen, aber kein Bewusstseinswissen, das ist der Fundamentalunterschied.

Das Thier unterscheidet wohl die Gegenstände, sowohl in seinen Wahrnehmungen, als auch in seinen Erfahrungen, allein es ist noch nicht bezüglich seiner selbst zur Besinnung gekommen; es denkt noch nicht nach, ich bin es, der ich mich selbst von meinen Unterscheidungen unterscheide, der alle diese Unterscheidungen macht. Das Thier weiss Vieles, aber es weiss noch nicht, dass es etwas weiss; all sein Wissen ist nur ein gelegentliches, aber noch kein willkührliches Sichkundgeben des Wissens. Es ist sich des eigenen Ichs mit Kraft und Gehalt seines Intellects noch nicht inne geworden. Ich weiss, ich darf, ich mag, ich soll, ich will und ich muss; von diesen Kennzeichen und Thatsachen echter Bewusstseinsmacht und Wirksamkeit zeigt der thierische Intellect noch keine Spur, dazu bedarf es eines spezifisch menschlichen Intellects.

Diese Thatsachen des Bewusstseins bilden den Haupt- und Grundunterschied zwischen thierischem und menschlichem Intellect. Freilich muss die Annahme strengstens von der Hand gewiesen werden, als ob zwischen thierischem und menschlichem Intellect eine weite Kluft gezogen sei, über welche es Uebergänge niemals gegeben habe und niemals geben könne. Von der ersten Regung thierischen Empfindens bis zum höchsten Ausdruck all-

umfassenden menschlichen Weltbewusstseins zieht sich ein ununterbrochener, stetiger, allmählicher Entwickelungsgang, ohne Sprung, ohne Lücke, in gerader, aufsteigender Linie, welche auch nicht durch das Fehlen eines einzigen Punktes in ihrer Continuität gestört wird. Nur das soll und muss auf Grund genauester Untersuchung und Ueberlegung gesagt werden, auf Seiten der Thierheit finden sich wohl viele An- und Hindeutungen auf die Bewusstseinsconcentration, aber nicht eine einzige ausgesprochene Bewusstseinsthatsache verwirklicht. Erst der Entwicklungsgang der Menschen zeigt das Auftreten von der unbewussten Thierheit zur klarbewussten Menschheit, ein Entwicklungsgang, der durch alle Zeiten, seitdem der Mensch in die Geschichte eingetreten, sich weiter fortspinnt und immer noch nicht beendigt ist, vielleicht auch niemals beendigt werden kann. Die Geschichte der Philosophie, das ist die Geschichte der menschlichen Bewusstseinsentwicklung und Bewusstseinsbethätigung. Zunächst ist das Bewusstsein noch ganz in dem äusseren Sein, Wesen und Leben versenkt. Es kommt endlich zu sich selbst und ruft: „*Γνῶθι σεαυτόν*“ „Erkenne Dich selbst!“

8. Nun erst zeigte sich der Geist in seiner wahren Thätigkeit und Wirksamkeit. Nicht da draussen in der Welt, sondern da drinnen in der Brust, da schlummern die wahren Urbilder alles Seins, Wesens und Lebens und brauchen nur geweckt zu werden, um in aller ihrer Schönheit und Erhabenheit, in aller ihrer Vollkommenheit und Reinheit sich zu zeigen. — Und wenn auch das Ding ausser mir die volle Wahrheit und Wirklichkeit einschliesst, so ist doch nur der Geist in uns allein mächtig und befähigt, alle Wissenschaft zu schaffen und auszubilden, alle Kunstthätigkeit anzuregen und zu leiten. Was auch auf dem Gebiete der Wissenschaften und der Kunst in Bezug auf die dingliche und geistige Welt geleistet werden möge — es ist das alles nur das Werk geistiger Analyse und Synthese, geistiger Schöpferkraft, welche auf die Aussenwelt wenig Bezug nimmt und zu nehmen braucht. Und der Mann, welcher so denkt

und urtheilt (Aristoteles) hat sämmtliches Wissen seiner Zeit umfasst und wissenschaftlich auszubauen und darzustellen, theilweise ganz neu zu schaffen und zu begründen gesucht in einer Weise, welche selbst heute noch Beachtung und Berücksichtigung verdient, und Alles das in steter Verwerthung und als nothwendiges Ergebniss des einen grossen Schöpferwortes: „Erkenne dich selbst!“

Welch' grosser Vorbereitungen, welch' langen und langsamen Entwicklungsganges mit völliger Umgestaltung der gesammten Weltanschauung hat es bedurft, bis endlich das zweite grosse und bedeutungsreiche Wort des Bewusstseins hat zum Auspruche gelangen können: „Denk' ich, so bin ich.“ Was so viel bedeuten und besagen will: „Ich bin mir nur des eigenen Denkens gewiss; das einzige Sein, auf welches ich mit Gewissheit rechnen kann, ist das Denken. Wenn ich zu irgend einer Wissenschaft des äusseren Seins gelangt bin, so kann das nur durch irgend ein Wunder geschehen sein. Kann ich aber nicht an dieses Wunder glauben, nun so ist alle Welterkenntniss blosse Selbsterkenntniss, und alle Selbsterkenntniss auch die Welterkenntniss. Und noch bis zu diesem Augenblicke hat man sich von der Anschauung nicht völlig frei zu machen gewusst, dass in allen Wahrnehmungen der Mensch nur sich selbst wahrnehme, in allen Anschauungen er nur das hineingeschaute Selbst anschaue, dass er die Welt, welche er denke, erst schaffe, indem er sie denke. Von dieser Anschauung müssen wir uns losringen, und die Thatsache des Bewusstseins auf einen anderen, wahreren, bestimmteren und exacteren Ausdruck bringen, einen Ausdruck, welcher der fortgeschrittenen Erfahrungs- und Erforschungswissenschaft der Neuzeit mehr entspricht.

„Erkenne Dich selbst!“ Der Satz hat seine volle Berechtigung als die erste Thatsache des Selbstbewusstseins. Allein diesem Selbstbewusstsein ist das Weltbewusstsein vorausgegangen und musste zuvor das Bewusstsein zu sittigen und zu sättigen suchen, bis es zu sich selbst kommen, sagen

und fragen konnte: Wer ist es denn, der dieses Alles weiss, erkennt, vermag und verrichtet? Bin ich denn nicht selbst dieses vielseitige Wesen, bin ich mir denn nicht selbst ein weit besseres, edleres und dankbareres Object als sonst irgend ein Weltding? Und dieses Weltding — nimmt es in meinem Selbst, in meinem Wissen und Können nicht eine viel bessere, edlere und vollkommenere Gestalt an als die Betrachtung der Aussenwelt zu bieten vermag? Also, erkenne dich selbst, alsdann wirst du die Welt auch weit besser und richtiger erkennen.

Dabei ist die Philosophie bis in die jüngsten Tage hinein stehen geblieben, nur mit dem Unterschiede, dass der Satz des Bewusstseins und Selbstbewusstseins der neueren Philosophie einen noch viel schärferen und ausschliesslicheren Ausdruck erhalten hat. „Denk' ich, so bin ich." Ich bin mir lediglich meines Denkens sicher und gewiss. Alles Denken ist nur mein Denken, mithin ist aber auch alles Erdachte und Gedachte, das will sagen, alles Sein, auch nur mein Sein. Nur das ist das Wahre, was ohne alle weitere und äussere Voraussetzung aus diesem Denken abgeleitet und entwickelt werden kann. Der Satz ist einseitig, wie alle Philosophie, welche auf diesen Satz begründet ist; allein ohne diesen Satz, seine Voraussetzungen und Folgerungen wären alle diese Denkgewaltigen, alle diese Heroen des Geistes, welche auf dem Boden der neueren Philosophie autochthon sind, nicht möglich geworden.

Angesichts der Thatsache, dass allem Selbstbewusstsein das Weltbewusstsein vorangegangen, und dass das Selbstbewusstsein erst durch das Weltbewusstsein seine Bildung und Entwicklung empfangen und über sich selbst Aufklärung erfahren hat — angesichts der Thatsache, dass erst aus dem Selbstbewusstsein das Weltbewusstsein in seiner reinsten, edelsten, schönsten und erhabensten Form hervorleuchtet, wird der „Satz des Bewusstseins" wohl folgendermaassen gefasst werden dürfen: „Ich habe das Bewusstsein, dass dieses Wirkliche auch wahr und dieses Wahre auch wirklich sein müsse."

Das Bewusstsein oder das Sein, welches zugleich Wissen, und das Wissen, welches zugleich Sein ist, fasst alles Sein zusammen in dem einen einzigen Weltgedanken und alles Wissen in der einen einzigen Gedankenwelt. Zuerst werden wir den Weltgedanken aus dem ausgebildeten, gesittigten und gesättigten Weltbewusstsein heraus zu entwickeln haben, um alsdann auch die Gedankenwelt in Gehalt und Gestalt dem Weltgedanken völlig analog und conform gegenüberstellen und aufbauen zu können.

Wir haben solches in der „Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt" zur Ausführung zu bringen versucht, damit aber war uns die eine Wissenschaft des bewussten Gedankens in zwei Wissenschaften auseinandergefallen. In der klaren, überall zum Ausspruch kommenden Erkenntniss, dass Alles einem Grunde entstamme, drängten und leiteten beide Wissenschaften wieder zu einer hin, zu der Wissenschaft des einen Urgedankens, welcher zugleich Urgrund und Ursache enthält, sowohl des Weltgedankens als auch der Gedankenwelt, und nicht nur dieser beiden, sondern auch aller der Objecte, welche denselben zu Grunde liegen. Dieser Urgrund ist es, welcher die Einheit ausmacht, nicht nur alles gedankenmässigen, sondern auch alles realen Seins und welcher Inneres und Aeusseres, Subjectives und Objectives, Reales und Ideales, Geist und Welt gleichmässig umfasst und verbindet. Sprechen wir es aus als die Vorausnahme des Endergebnisses unserer Gedankenwissenschaft: Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt finden ihre Vereinigung und Versöhnung in der Wissenschaft des Gottesgedankens.

Ebenso kann gesagt werden, Welt- und Selbstbewusstsein, aus welchem der Weltgedanke und die Gedankenwelt geschöpft ist, gelangen erst zur Einheit im Gottesbewusstsein. Beide, Selbst- und Weltbewusstsein, sind ja immer vereinigt und können nur in Gedanken unterschieden werden. Allein dieser Gedankenunterschied wird zum thatsächlichen Unter-

schiede, so lange das Bewusstsein noch in seiner Subjectivität verharrt und das Unbewusste, die gesammte Objectivität, ihm gegenüber bestehen bleibt. In Gott gelangt nun aber auch das Unbewusste zu Bewusstsein, Alles wird Bewusstsein; das subjective Bewusstsein ist objectiv geworden und umfasst alle Wahrheit und Wirklichkeit. Aber wie gesagt, das Alles ist Anticipation und kann erst in späteren Darlegungen des Weiteren und Breiteren entwickelt werden; uns genügt vorläufig diese Bewusstseinseinheit, welche sich sowohl im Weltgedanken als auch in der Gedankenwelt kundgiebt, um bis zu völliger Klarstellung der intellectuell-moralischen Ursächlichkeit durchzudringen.

9. Wo Gedächtniss und Erinnerung ist, da muss es bei höher begabten Wesen schliesslich auch zu Bewusstsein kommen, zu jenem „ich denke", womit ich alle meine Vorstellungen begleiten kann. Von Gedächtniss und Erinnerung ausgehend, führt, obzwar ein sehr langer, so aber doch ein sehr gerader, sprungloser Entwicklungsgang bis über die Schwelle des Bewusstseins. Wenn die Thiere über diese Schwelle niemals gelangen und bei Gedächtniss und Erinnerung aus blossen äusseren Anlässen verharren, so kommt das daher, weil ihnen die Führer und Helfer, welche auch die Pforten des Bewusstseins öffnen, fehlen, nämlich die beiden Hände.

Man bedenke nur, dass diese beiden Hände zu der ganzen Haltung und Gestaltung des Menschen Anlass gegeben haben; man bedenke, welch' ein weiter Weg das ist, von Hand zu Mund, besonders wenn er sich durch die Ewigkeit einer Entwicklungsthatsache hindurchzieht und unzählige Veranstaltungen zur Erhaltung, Vertheidigung, Verbesserung, Verschönerung des Daseins nöthig und auch möglich macht. Die Hände führen den Menschen zur Erkenntniss seiner Fähigkeiten und Geschicklichkeiten, sie führen den Menschen zur näheren Betrachtung nicht nur aller Gebrauchsgegenstände, sondern auch alles dessen, was um ihn und über ihm besteht und geschieht. Dass schliesslich diese Betrachtung auch zur Selbstbetrachtung führen muss und damit zu der Erkenntniss, dass er es ist, welcher alles dieses weiss, will, kann, mag und muss, das ist doch wohl nur noch eine Frage der Zeit; damit ist dann aber auch das intellectuell-moralische Unterscheidungswesen vorgebildet und vorbereitet.

Alle Entwicklung folgt einer ewigen, unverbrüchlichen Gesetzlichkeit und Nothwendigkeit; selbst alles unser Erkennen, Fühlen und Wollen sind in den Entwicklungsgang der Dinge einbezogen und -gebunden und erlangen erst ihre Freiheit wieder bei dem Durchgangsstadium durch das Bewusstsein. Durch das Bewusstsein sind allem unserem Erkennen, Fühlen und Wollen Mittel und Wege an die Hand gegeben, das Leben von vorn anzufangen und sich der Gewalt der Nothwendigkeit zu entziehen.

Wir haben das Bewusstsein von uns selbst und das Bewusstsein von der Welt ausser uns und unterscheiden in jedem Momente uns von der Welt, die Welt von uns selbst — das bin ich, das ist die Welt. Ich bin es, der wahrnimmt, vorstellt, denkt, fühlt, will, und die Welt ist der Inbegriff alles dessen, was ausser mir ist. Das ist das einfache, concrete Bewusstsein, welches jeder Mensch in jedem Augenblicke zur Geltung bringt.

Hätte der Mensch nur dies eine concrete Bewusstsein, dann stünde es schlecht um seine persönliche Freiheit; denn dieses Bewusstsein ist noch durch Wahrnehmung und Vorstellung, durch den Ursacheverband des äusseren und inneren Geschehens und Bestehens völlig gebunden. Dieses Bewusstsein würde dann nur so viel bedeuten, dass der Mensch bei Allem das Zusehen habe, ohne irgend ein Mitbestimmungs- und Mitwirkungsrecht, woran selbst der Schein, thätig eingreifen und die Dinge nach eigenem Ermessen lenken und richten zu können, nichts ändern würde. Viele Philosophen sind allerdings der Meinung, dass der Mensch aus dieser Gebundenheit nicht herauskommen könne, dass er selbst in

seiner Freiheit unfrei, und aus dieser Determination durch Gründe und Ursachen nicht herauszukommen sei.

Der Mensch besitzt aber mehr noch als dieses einfache, concrete Bewusstsein, er besitzt auch das Bewusstsein dieses Bewusstseins, welches sofort mit allem Bewusstsein in Thätigkeit tritt. Dieses abstracte Bewusstsein, dieses Bewusstsein an und für sich selbst, diese sogen. Einheit des Bewusstseins, mittels welcher ich das Bewusstsein mit seinem gesammten Inhalte in jedem Momente zusammenfassen und bewusstermaassen in objective Betrachtung ziehen kann, ist der Grund aller intellectuell-moralischen Unterscheidung.

Hegel geht noch weiter; er unterscheidet nicht nur das Bewusstsein des Bewusstseins, sondern auch das Bewusstsein vom Bewusstsein des Bewusstseins, und gerade dieses ist ihm das Organ der Philosophie; in diesem, dem absolut freien, reinen und abgezogenen Bewusstsein lebt er, webt er und schwebt er, alle Wirklichkeit des Seins und Denkens weit hinter sich lassend, um aus dem reinsten Aether der Bewusstheit seine Gedankensublimate zu construiren. Hegel ist ein Phänomen, darum sind aber auch alle seine philosophischen Seinsbestimmungen phänomenaler Art, ohne Fassbarkeit, ohne Lebensinhalt, ohne Wirklichkeit und darum aber auch ohne Wahrheit. Es ist bedeutungsvoll genug, dass er seine Philosophie mit der „Phänomenologie des Geistes“ begann. Wir haben durchaus nicht nothwendig, über dieses Bewusstsein des Bewusstseins hinauszugehen und unsere philosophische Gedankenthätigkeit in die vierte Dimension geistiger Essentialität und Regionalität zu verlegen. Alle unsere höhere Geistesthätigkeit des theoretischen und praktischen Vermögens vollzieht sich auf dem Boden dieser Bewusstseinseinheit.

10. Der Mensch hat das Bewusstsein des Bewusstseins und kann in jedem Augenblicke das Bewusstsein mit seinem Gesammtbesitze sich vergegenwärtigen; er kann Alles, was ihm im Laufe der Zeiten mittels Empfindung und Erfahrung, mittels Lernen und Forschen zu Bewusstsein gekommen

und im Gedächtniss geblieben ist, jederzeit als Inhalt des Bewusstseins sich wieder bewusst werden. In diesem Bewusstsein liegt verwahrt: Erstens das Bewusstsein des Bewusstseins selbst oder das Selbstbewusstsein, zweitens das Bewusstsein des zu Bewusstsein gekommenen Weltdaseins oder des Weltbewusstseins, und das Alles in Form des Bewusstseins oder des Wissens; — das Wissen ist ja eben das Bewusstsein des bewussten Bewusstseinsinhalts — ich weiss von mir selbst und weiss von der Welt.

Das ist das theoretische Bewusstsein, welches jedoch durch das Wissen allein noch lange nicht völlig erschöpft erscheint. Es fehlen da noch die zwei sehr wichtigen hochbedeutsamen Gebiete der freien, rein theoretischen Geistesthätigkeit: Denken und Forschen. Auch diese beruhen auf dem Bewusstsein des Bewusstseins. Das Bewusstsein des Bewusstseins ist selbst auf theoretischem Gebiete schon ein practisches Bewusstsein, denn es ist niemals unthätig. Durch stete Vergegenwärtigung seines Inhalts vergleicht und unterscheidet, urtheilt und schliesst, erkennt und bestimmt, ordnet und ergänzt es, theilt ein und stellt zusammen, theils aus dem eigenen Bewusstseinsinhalte heraus, theils, indem es den daseienden Gegenstand zum Vorwurfe nimmt, ihn zergliedert, durchdringt, analysirt, allen Spuren seiner Verkehrsschaft, seiner Entwicklung nachgeht, mit allen möglichen Hilfsmitteln, die der Geist ersonnen, bis in sein innerstes Wesen und Leben hinein ihn zu durchdringen und zu erkennen sucht — das ist Denken und Forschen; Denken, die vergleichende, ordnende und systematisirende Thätigkeit, welche das Bewusstsein mit dem eigenen Bewusstseinsinhalte vornimmt, und Forschen dieselbe Bewusstseinsthätigkeit, aber verbunden mit genauer Untersuchung eines bestimmten Gegenstandes.

11. Das theoretische Bewusstsein führt unmittelbar zum practischen. Schon das Forschen war practischer Art, nur mit der Einschränkung, dass seine Bestrebungen in den Dienst der Theorie gestellt waren. Mit dem Augen-

blick, da man beginnt, die Ergebnisse des Denkens und Forschens in Worte zu kleiden und durch die Schrift zu festigen, ist die Theorie in die Praxis übergegangen; wir sind bei der wissenschaftlichen Praxis angelangt. Im Geschichtsverlauf ist der Weg bis dahin ein sehr weiter; Theorie und Praxis müssen bereits eine sehr hohe Stufe der Entwicklung und der Mensch muss bereits einen sehr hohen Grad theoretischer und practischer Bildung erreicht haben, bevor man sich zur schriftlichen Darstellung der Ergebnisse seines Denkens und Forschens angeregt fühlen konnte.

Mit dem ersten Erwachen des Geistesfunkens beginnt auch das Handeln; insonderheit wird ein handbegabtes Wesen nicht lange ohne „Handeln" und „Hantiren" geblieben sein. Dieses erste Handeln und Hantiren ist noch lange keine practische Thätigkeit, selbst dann nicht, wenn auch das Bewusstsein hinzutritt und mithilft. Jedes überlegte Handeln ist doch gewissermaassen auch ein bewusstes Handeln. Wenn der Wilde mit ausserordentlichem Scharfsinn die Spuren eines Feindes aufzufinden und zu verfolgen weiss, so ist das ein bewusstes Handeln, freilich um nichts besser und um nichts anders, als wenn die Katze einer Maus auflauert oder einen Spatz beschleicht.

Erst wenn wir anfangen uns unseres bewussten Handelns bewusst zu werden, wenn es uns klar zu werden beginnt, dass wir es sind, die so denken, so empfinden, so handeln; erst wenn wir unser überlegtes Thun zu überlegen suchen, uns vergegenwärtigen, wie das auch hätte anders und besser gemacht werden können, und nach den Mitteln und Wegen uns umsehen, wie Alles auf's Beste und Zweckmässigste eingerichtet werden könne; erst wenn wir über unsere eigene Handlungsweise und ihre Wohleinrichtung nachzudenken, wenn wir zu forschen anfangen und Versuche anstellen, um mittels der vorhandenen Hilfsmittel weitere, vollkommenere und zweckmässigere Hilfsmittel zur Wohleinrichtung unseres Handelns zu gewinnen; erst wenn wir lernen, üben, studiren, um die nöthige Fertigkeit und Fähigkeit für alles unser Thun uns anzueignen: dann erst kann von einer wirklichen practischen Thätigkeit die Rede sein.

Wenn uns die vielartigen, unzähligen Lebensbedürfnisse zwingen, unsere geschäftliche Thätigkeit zweckgemäss zu wählen und zu üben; wenn wir uns insonderheit mit der Anfertigung derjenigen Hilfsmittel, Gebrauchsgegenstände, Bauwerke beschäftigen, welche zu Kleidung, Nahrung und Wohnung dienen; wenn wir die grössere Fertigkeit erfordernde, die Kräfte der Natur dienstbar machende oder den Gebrauchsgegenstand in Kunstform darstellende technische Thätigkeit als Beruf wählen; wenn wir, um dem Schönheitssinn in uns selbst und im Anderen zu genügen, unser Leben der rein küstlerischen Thätigkeit und Schaffenslust widmen; wenn wir, von Wissensdrang und Forschbegierde getrieben, der wissenschaftlichen Thätigkeit uns befleissigen; wenn wir alle diese Thätigkeiten, geschäftliche, technische, künstlerische und wissenschaftliche als ebenso viele Lebensberufe anerkennen und betreiben: dann erst beginnt für den Menschen nach langem und langsamem geschichtlichem Entwicklungsgange die Aera der freien Gewerbe und Künste und tritt die practische Thätigkeit in ihre Rechte ein. Wie auf der einen Seite die Naturgeschichte, so will auf der anderen Seite die Culturgeschichte uns den Causalzusammenhang alles Bestehens und Geschehens im Bereiche der Natur und des Geistes vergegenwärtigen. Geschichte ist das Weltbewusstsein in seiner höchsten Potenz. Geschichte ist der zum Bewusstsein gekommene Ursacheverband des erfahrungsgemässen Weltzusammenhangs.

Durch alle diese Erkenntnisse und Thätigkeiten ist nun schon die intellectuell-moralische Unterscheidung genügend vorbereitet. In dem Bewusstsein des Bewusstseins kommen auch alle diese Erkenntnisse und Thätigkeiten zu Bewusstsein. Das Bewusstsein, welches bis dahin eine blosse Zuschauerrolle gespielt, wird zum mitwirkenden Bewusstsein.

Wie in einem Brennpunkte sammeln sich alle Erkenntnisse in der Einheit des Bewusstseins, und indem sie wieder aus diesem Brennpunkte nach allen Richtungen hin in die Welt aus- und hinausstrahlen, werden sie zu freien Erkenntnissen und die freien Erkenntnisse zu freien Thaten. Sie haben nämlich damit ihre Selbstständigkeit, Nothwendigkeit und Eigenmächtigkeit verloren und gerathen in Abhängigkeit von unserem Willen. Mit dem Willen tritt eine ganz neue Macht auf den Plan, welcher Erkennen und Thun unterthänig werden.

Was ist nun aber dieser Wille? Nichts anderes und nichts weiter als dieses Bewusstsein des Bewusstseins selbst. Als dieses selbstständige, für sich seiende Bewusstsein ist es das freigewordene, das praktische Bewusstsein, oder der Wille. Indem es sich alles Empfindens und Erkennens, als seines Eigenthums, mit welchem es frei schalten und walten könne, bewusst wird, kann es nicht ausbleiben, dass es sich auch bestrebt und gewillt zeigt, Alles, was ihm gemäss und genehm ist, nunmehr auch zu bethätigen und zu verwirklichen; das ist das Bewusstsein als Wille. Was ihm aber gemäss und genehm sei, das hat es entnommen aus den mannigfaltigen Berufen, den geschäftlichen, technischen, künstlerischen und wissenschaftlichen, welche ihm zugefallen sind. Und alle diese Berufe haben ihren Grund in der bewussten Einsicht alles dessen, was wahr, gerecht, gut, schön, nützlich, angenehm und begehrenswerth erscheint, was ja Alles mit der Culturentwicklung der vergleichenden Erkenntniss offenkundig werden muss. Diese Culturentwicklung ist gleichzeitig auch Entwicklung zur Freiheit, welche um so bewusster, intensiver, leistungsfähiger werden muss, als die Menschen an Erkenntniss und Geschicklichkeit, Bildung und Gesittung zunehmen.

12. Der Höhepunkt des praktischen Bewusstseins bildet das moralische Bewusstsein. Was diesem Bewusstsein angemessen erscheint, entnimmt es nicht mehr dem Specialberufe, sondern dem Generalberufe als Mensch im

Allgemeinen. Was dieser Beruf bedeute, kann der Mensch leicht aus seinen Verhältnissen und Beziehungen zu anderen Menschen und zur aussermenschlichen Creatur erfahren. Jemehr die Culturentwicklung fortschreitet, um so reicher werden diese Verhältnisse und Beziehungen des Menschen zum Menschen und zur Welt. Und wenn diese Verhältnisse und Beziehungen, vermöge welcher der Naturmensch instinctiv unterscheidet, was ihm selbst und demgemäss auch allen anderen Menschen gemäss und genehm ist, in das Bewusstsein des Bewusstseins eintreten, dann werden die instinctiven Unterscheidungen zu sittlichen Unterscheidungen.

Hier, wo es sich nicht mehr um den angelernten Spezialberuf handelt, sondern um den allgemeinen Menschenberuf, welcher in jedem Augenblicke die bewusste Unterscheidung und Entscheidung in immer neuen Fragen und Lagen herausfordert, da erscheint erst der Wille der Freiheit und die Freiheit des Willens in voller Klarheit. Hier erreicht der Wille, welcher zugleich Freiheit, und die Freiheit, welche zugleich Wille ist, volle und klare Erkenntniss. Im Spezialberuf wird die freie That noch allzusehr von Uebung, Gewöhnung und Anforderung verhüllt, in der sittlichen Welt tritt sie in voller Klarheit und Entschiedenheit zu Tage. Hier ist jederzeit klares und volles Bewusstsein, demgemäss auch klare und volle Unterscheidung und infolge dessen ebenso klare und volle Entscheidung.

Wodurch wird nun diese Entscheidung geregelt und gelenkt? Wenn jene dem Empfindungsleben entstammenden moralischen Gefühle und Instincte in's Bewusstsein eintreten, so verlöschen und verschwinden sie darum nicht, im Lichte des Bewusstseins verblassend; sie werden nur verfeinert, veredelt, sensitiver und intensiver. Im Bewusstsein des Bewusstseins vereinigen sie sich zu einem moralischen Gemeingefühl, welches wir das Gewissen nennen und welches in Gemeinschaft mit dem Intellect jede moralische Unterscheidung und Entscheidung regelt und lenkt. Das Gewissen ist das moralische Bewusstsein als Gemein-

gefühl im Herzen aller Menschen, welches uns unmittelbar, ohne alle weitere Ueberlegung, den moralischen Werth oder Unwerth eines jeden Willensactes kundgiebt und diese Werthbestimmung und Kundgebung auch dann noch wach und rege erhält, wenn die That längst der Vergangenheit anheimgefallen ist. Jeder Tag und jede Stunde bringt uns Zeugnisse von der Macht des Gewissens über uns selbst und über andere, eine Macht, welche nicht etwa mit der That erlischt, sondern gerade erst nach der That, wenn das Gewissen nicht mehr durch Begierde und Trieb verdunkelt und geschwächt erscheint, um so entschiedener, quälender und packender hervortritt.

Mit dem Gewissen vollendet sich die intellectuell-moralische Unterscheidung. Der Intellect unterscheidet, prüft, wählt, und das Gewissen bestimmt Werth und Bedeutung des Willensactes in ungetrennter und untrennbarer Gemeinschaft der Bethätigung und Betheiligung beider. Im Grunde genommen besteht zwischen beiden nicht nur diese Gemeinschaft, sondern volle Einheit. Ueberhaupt bezeichnen alle diese Bewusstseinsthatsachen des practischen Vermögens Eins und dasselbe, nur mit anderen Namen und in anderer Wirkungsweise.

Es wird wohl kein grosser Unterschied sein zwischen Freiheit, Wille, Gewissen, entscheidendem und unterscheidendem Intellect, wenigstens kein fundamentaler Unterschied. Unsere That, aus welchem Beweggrunde sie auch folgen möge, ist das Werk unserer ureigensten Initiative, sonst wäre es nicht unsere That, sonst wäre es überhaupt keine That. Wenn uns der Hagel die Fenster zerschlägt oder die Felder verwüstet, so ist das keine That des Hagels, überhaupt keine That, für welche er verantwortlich gemacht werden könnte. Wir können rückwärts und vorwärts die Reihe von Ursachen und Wirkungen verfolgen bis zu jenen aus dem Meere aufgestiegenen, Wolken bildenden Dünste, deren Niederschläge zu Hagel sich gestalteten, welcher die eben bezeichnete verheerende Wirkung ausgeübt hat. Der

Hagel ist nichts anderes als die Wolke, die Wolke nichts anderes als der Dunst und die Wirkung des Hagels nichts anderes als das Gesetz der Schwere. Von einer selbsteigenen That kann nirgends die Rede sein, weil nirgends ein selbsteigener Wille erkennbar ist. Der Wille ist's, welcher die That macht und die That als das selbsteigene Werk eines bestimmten Individuums stempelt; ob der Wille ein freier oder unfreier, ist irrelevant.

13. Mit dem Bewusstsein unserer bewussten, dies ist gewollte That, ist uns unsere Freiheit verbürgt und gesichert. Jede gewollte That ist eine bewusste That, denn zu wollen, ohne zu wissen, was man will, das ist ohne Zielbewusstsein, ist ein Unding und Unbegriff. Ein unbewusster Wille ist ein hölzerner Stein; denn das Bewusstsein ist es, welches den Willen erst zum Willen macht.

Der bewusste Wille ist aber noch lange nicht der freie Wille; denn immerhin kann der Wille noch durch Triebe, Begierden, Vorurtheile, Gewohnheiten derart bestimmt und verhüllt sein, dass er als frei noch nicht gelten kann. Das wird aber mit dem Augenblick anders, als das Bewusstsein sich auf sich selbst zu richten und sich seines bewussten Willens bewusst zu werden beginnt. Ich weiss, dass ich mir aller meiner bewussten Willensacte mit allen ihren Antrieben, Neigungen und Begierden bewusst werden kann, und in dem Bewusstsein dieses Bewusstseins müssen sie sich eine Prüfung, Läuterung, Erweiterung, Beschränkung, gänzliche Verneinung oder gänzliche Bejahung gefallen lassen. Es ist damit noch nicht gesagt, dass das Beste stets erkannt wird, oder wenn auch richtig erkannt, dass es in unseren Entschliessungen und Willensbethätigungen stets die Oberhand behalten müsse; allein das Recht und die Wahl des freien Willens ist damit gerettet. Es ist auch nicht gesagt, dass vor einer jeden That dieses richtende Bewusstsein in Kraft treten, den Grund dafür und dawider abwägen und den Entschluss fassen müsse; der Mensch besitzt im Gewissen und im moralischen Tacte schon ein unmittelbares Bewusst-

sein dessen, was recht und gut ist, und dieses Gewissen und dieser Takt werden ihm zu eigen durch Erziehung, Gewöhnung, öffentliche Meinung und ganz gewiss auch durch Vererbung, wodurch unmittelbare Unterscheidung und Werthbestimmung von Gut und Schlecht zum unveräusserlichen Besitzthum der Menschen werden. Das Gewissen ist eben dieses unmittelbare moralische Bewusstsein.

Man sieht auf den ersten Blick, — alle diese Einzelthatsachen des praktischen und moralischen Vermögens nehmen ihren Ursprung aus dem Bewusstsein, sind überhaupt nichts anderes als die verschiedenartigen Formen, welche dieses Bewusstsein in seiner praktischen Anwendung sich zu geben veranlasst wird. Wieviel Bewusstsein, soviel Freiheit; nicht einen Gran mehr und nicht einen Gran weniger. Die Freiheit ist überhaupt nichts mehr und nichts anderes, als das praktisch gewordene Bewusstsein; die zielbewusste Freiheit ist das, was wir den Willen nennen und diese intellectuelle Unterscheidung und Entscheidung ist das theoretische Bewusstsein auf die Praxis angewandt. Die Einheit des Bewusstseins, die Einheit alles theoretischen und praktischen Vermögens, die Einheit aller Geistesmacht und Kraft ist damit bis zu ihrer Vollendung gediehen. Diese Vollendung trachtet nun aber auch nach Verwirklichung im Ganzen und Allgemeinen.

14. Aller moralische Trieb ist Geselligkeitstrieb, alles moralische Vermögen ist Gesellschaftsvermögen, alles moralische Bewusstsein ist Ich, welchem sich ein Du als das „alter ego" gegenüberstellt und dieses Ich ist Persönlichkeit, welche andere Persönlichkeiten als Ergänzung und Begrenzung zur Seite hat. Das moralische Bewusstsein wird in der Person zur Pflicht und diese Person hat andere gleichverpflichtete Personen neben sich, setzt sie voraus und wird von ihnen vorausgesetzt. Das moralische Bewusstsein wird auf diese Weise zum Pflichtbewusstsein, welches die ganze Menschheit umfasst und verbindet, derart, dass eine jede Person dieser ihrer Verbindlichkeit quitt zu werden

trachten muss Solchergestalt wird das persönliche Pflichtbewusstsein — in seiner ursprünglichen, zur Menschennatur gehörenden unmittelbaren Gestalt auch Gewissen genannt — zur öffentlichen Moral, zum allgemeinen Pflichtbewusstsein, zum Weltgewissen, welches das gesammte öffentliche Leben beherrscht und das gesammte menschliche Thun vor sein Forum zieht. Vor dieser öffentlichen Moral giebt's gar keine absolut indifferente Handlung; sie bestimmt nicht nur darüber, was menschlich gut, sondern auch, was gesellschaftlich schicklich ist, und unterstellt als Sitte und Sittlichkeit alles menschliche Thun ihrer Gerichtsbarkeit.

Sitte und Sittlichkeit in ihrer allgemeinsten Bethätigung und Verwirklichung, diese incarnirte Sitte und Sittlichkeit, ist die menschliche und bürgerliche Gesellschaft, in welcher ein jedes Ich im Andern das seine Persönlichkeit ergänzende und vervollständigende Du erschaut. Ich, Du und Er, das ist in der menschlichen Gesellschaft eine und dieselbe Persönlichkeit, davon immer eine der andern zur Erlangung ihrer Zwecke und Bedürfnisse völlig unentbehrlich ist, und die darum zusammenzuhalten gezwungen sind, nicht bloss der Noth gehorchend, sondern auch dem Triebe der Menschlichkeit und Geselligkeit, welcher in dem Andern sein eigen Selbst zu sehen und zu erkennen vermeint.

Freilich wird dieses Verhältniss erst ein wahrhaft sittliches Verhältniss, die menschliche Gesellschaft erst eine wahrhaft sittliche Gemeinschaft, wenn das Band, womit Noth und Trieb die Menschen verbindet, durch die intellectuell-sittliche Unterscheidung und Entscheidung geschlungen, gefestigt, gesegnet und geheiligt wird. Das Band der Natur wird dadurch zum Band des Friedens, die Naturgemeinschaft zur Friedensgemeinschaft, die nicht zusammenhält, weil sie muss, sondern weil sie will und mit Absicht fernhält, was das schöne Verhältniss stören und trüben könnte. Mit der Herrschaft der sittlich-intellectuellen Einsicht und Entscheidung wird die gesellige Einzelgemeinschaft zur all-

gemeinen Menschenverbrüderung und der ewige „Treuga dei“ für das gesammte Menschengeschlecht verkündigt.

15. Ich, Du, Er bilden für sich allein noch nicht die menschliche Gesellschaft; um diese zu vervollständigen, müssen noch zwei Persönlichkeiten hinzutreten, Sie und Es, welche vielleicht die grösste, jedenfalls eine weit grössere Rolle in der menschlichen Gesellschaft spielen, als man gewöhnlich anzunehmen gewillt ist. Sie und Es sind freilich nur Zugehörigkeiten zur dritten Person; allein die dritte Person wird durch diese zur ersten Person, indem dieselben dem Ich jene Ergänzung und Vervollständigung zu theil werden lassen, welche sein Selbstgefühl mächtig erhöhen, seine Persönlichkeit unbegrenzt erweitern, jene Liebe und Triebe erwecken, welche die gewaltigsten, unwiderstehlichsten sind im Bereiche der Natur und der menschlichen Gesellschaft.

Durch Sie und Es erlangt die Person Familienbeziehung, wodurch die edelsten, die reinsten, die uneigennützigsten, die aufopferungsfähigsten Gefühle erweckt werden, wie sie in gleicher Beschaffenheit in den Beziehungen von Ich, Du und Er nirgend sonst vorkommen und vorkommen können; Gefühle, welche die Eigenperson völlig vergessen und im Andern rückstandslos aufgehen lassen, Gefühle der Seelengemeinschaft, des Personenaustausches, der Lebenshingabe, welche Grund und Quelle des Schönsten und Besten, — das Erhabenste und Verehrungswürdigste bilden in der Natur, wie auch in der Kunst. Störet und missachtet die Familie nicht. In der Familie beruht der menschlichen Gesellschaft Weihe und Würde.

16. Wir haben die Person zunächst als Gesellschaftswesen, als Glied der grossen Menschengemeinschaft, darin Einer für den Andern steht und wirkt, darin Einer mit dem Andern sich in Liebe und Hilfsbereitschaft abzufinden hat, darin Einer in dem Andern als dem identischen Wesen — das Ich ist zugleich auch Du und Er — vollständig aufgeht, kennen gelernt; allein der Mensch ist eben als Persönlichkeit doch noch mehr als das — er ist nicht bloss

dies füreinanderseiende, sondern auch ein fürsichseiendes Wesen. Er ist gerade ebenso viel für sich als er für einander ist, was er dem Andern leistet und zu leisten gehalten ist, das kann er vom Andern auch für sich beanspruchen, und wie er den Andern in all' seiner persönlichen Eigenheit schätzt und achtet, so darf er auch von dem Andern dieselbe Schätzung und Achtung erwarten. Erst mit dieser gegenseitigen Schätzung und Achtung ist dem Menschen der volle Werth und die vielseitige Bedeutung seiner Persönlichkeit gewährleistet. Die Person wird damit zum Subject, welches der Träger ist aller möglichen echtmenschlichen Prädicate. Vor allem wird dadurch der Mensch zum Rechtssubjecte in dem Sinne, dass Einer des Andern Ehre, das ist dessen allgemein menschliche Geltung, Einer des Andern Besitz, Person und Leben, wenn nicht anders, dann mit Gewalt, unangetastet lassen muss.

Ein Jeder hat, als persönliche für sich seiende Wesenheit, ein Recht auf diese Güter und muss darin geschützt werden, weil ohne diesen Schutz eine menschliche Gesellschaft überhaupt nicht bestehen könnte, und dieser Rechtsschutz kann nur geboten und gewährleistet werden, indem die menschliche Gesellschaft sich zur organisirten Volksgemeinschaft oder zum Staate ausbildet.

Die ursprüngliche Bedeutung des Staates ist also die gesellschaftliche Vereinigung zum Schutze des Rechtes aller Einzelnen. Die Sittlichkeit ist die Ordnung und Regelung aller Beziehungen der Menschen unter einander in der Gesellschaft; das Recht ist die Ordnung und Regelung aller Beziehungen der Menschen untereinander im Staate. Keine Gesellschaft ohne Sittlichkeit, kein Staat ohne Recht; aber auch umgekehrt, keine Sittlichkeit ohne Gesellschaft, kein Recht ohne Staat. Die Gesellschaft ist nicht etwa ein Besonderes ausser und neben dem Rechte — nein, die Gesellschaft ist, was die Sittlichkeit, der Staat ist, was das Recht, nicht mehr und nicht weniger; die beiderseitigen Unterschiede bedeuten nur die Unter-

schiede von Idee und Verwirklichung, von Idealem und Realem. Die Gesellschaft ist die Realisation und Manifestation der Sittlichkeit, der Staat ist die Realisation und Manifestation des Rechtes.

Die Sittlichkeit ist wohl das Erste, weil sie unmittelbar aus dem Verhalten des Einen zum Andern hervorgeht und ist wohl auch das Höhere, weil sie die reinste Bethätigung des freien Willens ist und ohne Zwang, ohne geschriebenen und paragraphirten Gesetzescodex nur von der Idee des Guten geführt und geübt wird. In ihrer Manifestation und Realisation ist das anders. Ist die Gesellschaft auch das Erste, so ist der Staat doch das Höhere, denn ohne diesen Staat mit seinen Zwangsmitteln hätte auch die Gesellschaft keinen Bestand. Der Staat ist es, welcher die Gesellschaft aufrecht erhält, die Gesellschaft ihrerseits ist es, welche dem Staate die Antriebe zu stetig steigender Vollkommenheit bietet.

Jeder Fortschritt der Gesellschaft in Aufklärung und Gesittung, in Cultur und Civilisation, in Wissen und Einsicht, muss alsbald auch zur Fortbildung den Staatseinrichtungen seinen Beitrag liefern. Der Staat hinwiederum, seiner Aufgabe immer näher kommend und seinen Zweck mit geläuterter Einsicht erfassend, wird sich seinerseits angelegen sein lassen, den Fortschritt der Gesellschaft nach allen Richtungen hin zu fördern. Er kann's; denn alle Macht hierzu ist seiner discretionären Gewalt überantwortet. Er hat die Macht, weil er das Recht hat, welches mit dieser Macht und Gewalt ausgestattet ist. Das Recht ist der Ursprung und die Quelle aller Macht, nicht die Macht der Ursprung und die Quelle alles Rechts. „Macht geht vor Recht" ist ein Missbrauch, der sich jederzeit schwer gerächt hat.

Die einheitliche Leitung des Einheitsstaates verlangt ein Staatsoberhaupt, welches mit aller Macht und Majestät des Volkes ausgerüstet und bekleidet ist. Ein solches Staatsoberhaupt ist um so nothwendiger, als auch Recht, Integrität und Bestand des einen Staates anderen Staaten gegenüber zu schützen und zu vertheidigen ist. Schutz und Vertheidigung des Staates ist aber nur möglich unter solch einer einheitlichen, kräftigen und zusammenfassenden Leitung der in eine Hand gelegten Staatsgewalt, durch welche auch der Verkehr der Staaten unter einander am besten vermittelt und geregelt wird. Die Erblichkeit des Staatsoberhauptes innerhalb einer bestimmten Familie, kann als ein Recht dieser Familie angesehen werden, ist aber auch schon bedingt und gefordert durch die nun einmal in einer Hand befindliche unbegrenzte Macht und Majestät, welche so nach Gutdünken ohne naturgemässe Succession von einer Hand in die andere zu übertragen, in den meisten Fällen ein Ding der Unmöglichkeit ist. Für Ruhe, Stetigkeit und Beständigkeit kann die erbliche Monarchie von grossem Vortheil sein.

Die Entwicklung des Staatswesens und der Staatsverfassung zieht selbstverständlich auch Stellung und Bedeutung des Staatsoberhauptes in ihre Kreise. Der geschichtliche Entwicklungsgang der Staaten von ihrem ersten Anfange bis zum modernen constitutionellen Rechtsstaat lässt sich ganz genau verfolgen und bezeichnen. Es lassen sich in der Staatengeschichte verschiedene, immer vollkommener werdende Phasen der Entwicklung angeben; unsere Aufgabe ist es nicht, diese Phasen zu beschreiben, soviel sei jedoch bemerkt, die Republik ist nicht die höhere Form und Phase der Monarchie gegenüber; die Republik ist überhaupt nur eine Verfassungsform anderen gleichwerthigen gegenüber, mit deren Entwicklung sie gleichen Schritt hält.

17. Dass mit dem modernen Rechtsstaate die höchste Form der Staatsverfassung erreicht sei, muss bezweifelt werden. Das Recht geht von dem Grundsatze aus: „Jedem das Seine." Die Menschen können aber absolut nicht begreifen, wie durch puren Zufall der Eine mehr sein, mehr besitzen und geniessen soll als der Andere; der Menschen Streben läuft auf absolute Gleichheit aller Menschen in Geltung und Berechtigung, Besitz und Genuss hinaus; und dieses

Streben ist so mächtig und unwiderstehlich, dass keine Macht der Welt im Stande sein wird, zu verhindern, dass es nicht dereinst in der einen oder anderen Form Verwirklichung suchen sollte. Wie lange das noch dauern werde' lässt sich freilich nicht bestimmen.

Der moderne Rechtsstaat, welcher erst mit dem modernen Verfassungs- und Volksvertretungsleben beginnt — was thue ich mit allem meinem Recht, wenn es mir stets durch die Gewalt beschränkt werden kann und ich stets von aller Rechtsschöpfung ausgeschlossen sein soll? — ist noch sehr jung, ihm ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein langes Leben beschieden und er muss sich ausleben; Alles muss sich ausleben, so verlangt es die Erziehung des Menschengeschlechts. Freuen wir uns doch mit unserem Rechtsstaate, der mit seiner Macht doch auch unendlich Vieles zur Ausgleichung und Ausheilung aller Missstände, welche aus der sozialen Ungleichheit entspringen, bewirken kann.

Dass jedoch in dem vielleicht noch Jahrhunderte andauernden schweren Kampfe des Besitzrechtes mit dem Gleichheitsrechte letzteres schliesslich den Sieg davontragen muss, das unterliegt gar keinem Zweifel. Es ist der Kampf des Einen gegen die grosse Masse, welche nur erst ihrer Uebermacht sich so recht bewusst zu werden braucht, um auch sofort die Oberhand zu gewinnen. Möge dieser Sieg kein vorzeitiger sein, das wäre ein grosses Unglück; denn statt des Staatsrechtes bekämen wir alsdann das Faustrecht.

Dass dieser Uebergang vom Staate des Besitzrechtes zum Staate des Gleichheitsrechtes sich in aller Ruhe und Gemächlichkeit vollziehen werde, ist nicht wohl anzunehmen. Wer die Gewalt des Rechts und nun gar das Recht der Gewalt besitzt, der lässt sich diese nicht sobald aus den Händen nehmen, zumal er jederzeit der Ueberzeugung sein wird, dass das Recht seine Gewalt und die Gewalt sein

Recht ausmache. Ohne gewaltsame Staatsumwälzungen gehen solche grundstürzende Veränderungen im Staatsleben niemals ab. So wird auch der Uebergang vom Besitzrechts-Staate zum Gleichheitsrechts-Staate nur durch Revolution zu bewirken sein. Ob diese Staatsumwälzungen nicht bereits begonnen haben, ob wir in dieser sozialen Revolution uns nicht schon mitten inne befinden? Wer will's leugnen?! Wer kann's behaupten?!

18. Der Staat ist ein Despot, überall tritt er mit seiner Macht und seinen Ansprüchen uns entgegen, die keinen Widerspruch, keinen Vergleich, keine Transaction zulassen; er hat das Recht und die Macht und steht auf seinem Scheine. Wir erkennen seine Nothwendigkeit und bezeigen ihm wohl Pflichtgehorsam, aber wenig Liebe. Diese Liebe wird erst dann erwachen, wenn uns der Staat in Gestalt des Vaterlandes entgegentritt.

Ja, mit diesem Vaterlande ist es etwas ganz anderes; das lieben wir von ganzem Herzen und sind selbst Gut und Blut — das ist nicht bloss Phrase — für dasselbe zu opfern bereit. Was bedeutet nun aber dieses „Vaterland"? Ist es das Land der Väter, darin wir geboren und aufgewachsen und an welches sich unsere liebsten Erinnerungen knüpfen? Allerdings die Gewohnheit des Daseins und Lebens macht uns selbst die trostloseste Heimath angenehm; allein wer nimmt Anstand, wenn es der Beruf verlangt, diese Heimath mit einer anderen zu vertauschen? Ja, selbst der sogenannte Patriot reinsten Wassers besinnt sich nicht lange, das Vaterland zu verlassen, wenn ihm anderwärts mehr Ehre, mehr Besitz und Genuss, reichere und angenehmere Lebensstellung geboten wird? Wenn wir „Vaterland" sagen, so meinen wir Volksehre und Volksbesitz, wovon allerdings das zu einem geschlossenen Staate gehörige Land den vornehmsten Besitzestheil ausmacht, und wovon, den herrschenden Staatseinrichtungen und Ehrbegriffen gemäss, auch nur einen Fussbreit preiszugeben, als Schimpf und

Schmach gelten muss. So ist's und so wird's bleiben, so lange der völlig ausgebildete Staat des Besitzrechtes noch die höchste Höhe bezeichnet, welcher alle Entwicklung der Sittlichkeit und des Rechts in der menschlichen und bürgerlichen Gesellschaft zustrebt.

Drittes Kapitel.
Die Urkraft.

A. Kraft der Belebung.

1. Wir sind der Ursachenreihe gefolgt vom Atom bis herauf zum Staatenleben begeisteter Wesenheiten und haben gefunden, dass der Entwicklungsgang ein stetiger, ununterbrochener, völlig continuirlicher, derart continuirlicher war, dass auch nicht die kleinste Lücke übrig blieb, dass alle Wirkung und Folge wie am Schnürchen ihren Verlauf nahmen, dass der Zusammenhang fadengleich durchaus festhielt und an keinem Punkte zu verschleissen und zu zerreissen drohte. Es fragt sich nun, was war denn wohl diese erste Ursache, von welcher alle anderen Ursachen aus- und hervorgegangen waren und welche bereits die reale Möglichkeit aller Weltursachen in sich schloss — mit einem Worte, was war der Grund aller Ursachen?

Die Antwort ist rasch gegeben, allein sie ist keine abschliessende; diese Antwort lautet: das Atom. Allein nun erhebt sich die Frage auf's Neue: Was ist denn dieses Atom? Wir wissen a priori von demselben nur zu sagen, dass es irgend eine punctuelle Wesenheit sein müsse. Wir wissen aber auch vermöge gleicher Denkweise, dass es eine punktuelle Körperlichkeit nicht sei, weil es eine solche nicht geben könne, weil eine solche eine entschiedene contradictio in adjecto bedeuten würde. Jeder Körper, das will sagen, jedes Stoffwesen, so klein oder so gross es auch sein möge, ist in's Unendliche theilbar und kann darum zur reinen Punktualität niemals hingelangen. Allein wenn auch, — die

reine Stofflichkeit wäre die reine Indifferenz, die absolut zu nichts fähig, und ausser ihrer räumlichen Existenz keinerlei Qualität und keinerlei Wirksamkeit zeigen würde. Alle Schwere und Bewegung, alle Vereinigung und Verschmelzung und in noch weit höherem Grade alle Belebung und Beseelung müsste dem rein stofflichen Atome unter allen Umständen, man mag die Sache drehen und wenden wie man wolle, abgesprochen werden.

Darum sehen wir heutzutage Naturforscher und Philosophen in der Annahme übereinstimmen, dass der Materie, wenn sie alle die unendlich verschiedenen Metamorphosen zu durchlaufen, alle die zahllosen Wesenheiten hervorzubringen geeignet sein solle, verschiedene Kräfte beigelegt werden müssten. Und nicht nur rein mechanisch wirkende Kräfte der Vereinigung und Verschmelzung, sondern auch Kräfte animaler Natur der Empfindung und Beseelung. „Also entspricht es den Thatsachen", sagt W. Preyer (Psychologie und Entwicklungslehre) „anzunehmen, dass nirgends eine scharfe Grenze zwischen empfindungsfähigen und unempfindungsfähigen Wesen existirt, sondern aller Materie ein gewisses Empfindungsvermögen zukommt, welches aber nur bei einer bestimmten, äusserst complicirten Anordnung und Bewegung der Theilchen es zur Empfindung kommen lassen kann". Und weiterhin: „Ich habe bewiesen, dass die Materie noch andere Fundamentaleigenschaften haben muss, als der Physiker und Chemiker ihr zuschreiben. Das Axiom der Mechanik, „die Materie, ist todt!" wird nicht mehr lange in der alten Form bestehen. Vielmehr kommt allem Stoff ein Empfindungsvermögen zu. Es wird durch diese Voraussetzung an dem imposanten Lehrgebäude der Physik und Chemie nichts geändert, da in ihren Formeln der neue Factor nur eine verschwindend kleine Grösse im Verhältniss zum Uebrigen ausmacht; aber das Unmerkliche ist darum nicht weniger wirklich als das Merkliche, weil es unmerklich ist." Und zum Schlusse: „Durch diese Auffassung, durch die Anerkennung der Entwicklung und des Empfindungsvermögens in der ganzen Natur, kann alles in harmonischen Zusammenhang gebracht werden". —

Für den Naturforscher vielleicht, aber nicht für den Philosophen. Die Philosophie kann die Materie nicht vertragen; sie sieht in ihr den Stein des Anstosses, sie weiss mit dieser trägen, undurchdringlichen, völlig unentschiedenen und ununterschiedenen Masse durchaus nichts anzufangen und muss diese verwerfen, weil sie ihr die Kreise verwirrt, die Einheit des Denkens stört, sich wie Blei an jeden Gedankenaufschwung hängt, Zwist und Entzweiung in all die ausgleichenden und versöhnenden Bestrebungen des Einheitsgedankens hineinträgt. Materie ist, wie wir im Verlaufe unseres Gedankenganges eindringlich und ausführlich genug dargelegt haben, nichts anderes und nichts weiter als verwirklichste, stehend gewordene Kraft.

Jedes Kind vermag das einzusehen, wenn man dasselbe auf die Widersprüche, welche in dem Begriffe Stoff liegen, hinweist, wenn man zeigt, wie keine Art von Stoff vor Zersetzung und Auflösung sicher ist, wenn man darthut, dass auch diese als unauflösbar geltenden Elementarstoffe durch höhere Gewalten wieder zersetzt und aufgelöst werden können. Jene einheitliche Materie, welche nach Zersetzung und Auflösung aller Elementarstoffe übrig bliebe, ist aber ganz gewiss nicht mehr Stoff, sondern Kraft, denn als Stoff würde, vermöge ihrer starren Indifferenz, nichts, gar nichts aus ihr werden können.

Ganz anders verhält es sich mit der einheitlichen Kraft, auf welche die Zersetzung und Auflösung aller Stoffe schliesslich hinführen muss. Als die einheitliche, von aller Zersetzung und Auflösung übrig bleibende Kraft, ist sie die Ur- und Allkraft, als die Allkraft ist sie die Allwirksamkeit. Als diese Allwirksamkeit ist sie zweierlei; sie ist die Allkraft, welche Alles gewirkt hat und ist die Allkraft, welche Alles zu wirken vermag oder die Allmacht. Man hüte sich wohl, mehr aus diesen Begriffen zu folgern, als thatsächlich darin liegt. Diese Allmacht der Allkraft ist nicht

etwa eine ganz besondere Macht ausser und neben der Allkraft — diese Allkraft ist auch die Allmacht und diese Allmacht ist auch die Allkraft; es ist beide Male ein und dieselbe Kraft, das eine Mal in der Wirklichkeit, das andere Mal in der Möglichkeit ihrer Wirksamkeit und Leistungsfähigkeit.

Diese Allmacht der Allkraft ist keine solch willkührliche, unbotmässige, absolute und despotische Macht, wie sie das ungebildete Volksbewusstsein zu fassen pflegt, welche auch das Unmögliche möglich machen kann, sondern es ist die Allmacht, welche durch die Allkraft sich manifestirt, in der Allkraft Bestätigung und Verwirklichung findet. Und beide zusammen, Allkraft und Allmacht, in ihrer Einheit und Dieselbigkeit, ergeben erst den richtigen Begriff von der Allkraft.

Kraft ist Wirksamkeit, Allkraft ist Allwirksamkeit oder die Kraft, welche sowohl in dem gesammten All, wie auch an jedem Punkte gleichmässig thätig und wirksam ist. Es liegt im Begriffe der Kraft, und darauf begründet sich das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, dass sie wirksam, ununterbrochen wirksam ist. Eine Kraft, die nicht wirksam wäre und nicht ununterbrochen wirksam wäre, ist überhaupt keine Kraft. Es kann sein, dass die Wirksamkeit der Kraft in ganz unmerklicher Weise sich vollbringe; allein eine unmerklich wirksame Kraft ist eine nicht weniger wirksame Kraft.

Die Allkraft in ihrer Allwirksamkeit ist die Allkraft in ihrer punktuellen Wirksamkeit, ist die Kraft, welche an jedem Punkte des All mit aller ihrer Kraft wirksam ist. Die Allkraft im All selbst ist nicht mehr Allwirksamkeit, sondern Allwirklichkeit, oder die Kraft, welche das All hervorgebracht hat und vermöge der Nothwendigkeit ihre Wirksamkeit nothwendig hat hervorbringen müssen. Die Allwirksamkeit ist nothwendigerweise punktuelle und momentane Wirksamkeit, denn so bald sie aufhört, eine solche zu sein, ist sie nicht mehr Wirksamkeit, sondern schon Wirklichkeit.

Wirksamkeit, das ist die Kraft in ihrer Potenzialität, — Wirklichkeit, das ist die Kraft in ihrer Actualität; beides muss sich vollkommen decken, dass auch nicht ein Gran, dass auch nicht die leiseste Spur eines Mehr oder Minder der Kraft in ihrer Potenzialität, oder in ihrer Actualität vorkommen darf; jedes Mehr oder Minder ist unerklärlich, unlogisch, unmöglich und unwirklich.

Die Kraft als Kraft ist potenzielle Kraft und darum aber auch punktuelle Kraft, atomistische Kraft, weil alle Potenzialität auch Punktualität sein muss; sonst wäre sie eben nicht mehr Potenzialität, sondern schon Actualität. Und was die Logik vermöge regelrechter Schlussfolgerung als wahr erkannt, das hat die naturwissenschaftliche Forschung längst als wahr bestätigt. Alle Wirksamkeit der Kraft ist atomistische Wirksamkeit — alle Kraft ist Atomkraft.

In Bezug auf die Allkraft muss sich das ganz ebenso verhalten und vermöge seiner inneren Logik eine noch weit eindringlichere und überzeugendere Macht auf das Nachdenken ausüben. Allkraft ist Allwirksamkeit. Wenn die Allkraft nicht an jedem Punkte des All gleichmässig und gleichkräftig wirksam wäre, so wäre sie eben nicht die Allkraft, und sie wäre nicht Kraft oder Potenzialität, wenn sie nicht die punktuelle oder die Atomkraft wäre. Als diese Atomkraft ist die Allkraft nun aber auch die Allmacht In jegliches Atom ist die ganze Summe der Allkraft in ihrer Potenzialität ausgegossen und eingesenkt. Das Atom ist, was es ist, nur potenziell, d. h. es ist noch garnichts, aber es kann alles werden; es ist die absolute Wirksamkeit, welche sich zu aller Wirklichkeit zu entwickeln die Macht besitzt: es ist die Allkraft als Allmacht. Diese Kraft ist die Urkraft, welche wir suchten und welche nach ihrer ganzen bisherigen Macht- und Kraftentfaltung, wie wir dieselbe in ihrer Wirksamkeit und Wirklichkeit darzustellen versucht haben, in vierfacher Wirkungsweise sich zu dokumentiren und zu manifestiren bestrebt und bemöglicht zeigt. Sie zeigte sich:

1. **als Kraft der Vereinigung,**
2. **als Kraft der Verschmelzung,**
3. **als Kraft der Belebung,**
4. **als Kraft der Beseelung.**

Die exacte Wissenschaft würde diese vier Manifestationen der Urkraft bezeichnen müssen 1. als die physikalische, 2. die chemische, 3. die organische, 4. die pneumatische Kraft. Wie eine aus der andern hervor-, eine in die andere übergeht, werden wir noch in aller Kürze darzustellen, bezw. zu recapituliren haben.

2. Die Allkraft ist selbstverständlich die einige und einzige Kraft und als solche aber eben so gut auch die Kraft der Vereinigung. Sie kann die disparaten Elemente nicht in lauter Atome zerstieben und zersplittern lassen, denn sie ist Kraft und muss sich fortdauernd continuirlich und ewig wirksam erweisen, sonst wäre sie gar keine Kraft. Die fortdauernde atomistische Zersplitterung bedeutet aber nicht fortdauernde Wirksamkeit, sondern vielmehr das Aufhören und Erlöschen aller Wirksamkeit der Kraft. Die erste und einfachste Wirksamkeit der Kraft ist die Kraft der Vereinigung.

Obschon die einfachste, rein mechanisch wirkende Kraft, ist diese Kraft doch die gewaltigste, fördersamste, erfolgreichst wirksame Kraft von allen anderen Kräften, denn ihr verdanken wir den innigen und harmonischen Zusammenhang, Zusammengang und Zusammenklang alles Daseins und aller Wirklichkeit.

Die erste und einfachste Kraft der Vereinigung ist wohl die Vereinigung von Zweien. Das Uratom als reines punktuelles Kraftatom ist noch völlig qualitätslos; es ist noch nichts, weil es noch nichts hat werden können; allein es ist da und muss sein Dasein manifestiren durch einfache Resistenz oder Widerstandskraft. Mit der Vereinigung zu Zweien, die unmittelbar der nahen Berührung wegen erfolgen muss, geht die Resistenz in die Consistenz über. Das Atom umfasst und befasst schon etwas, damit ist aus

dem reinen Kraftatom ein reines Stoff- oder Körperatom geworden, welches seinerseits wiederum die Kraft der Vereinigung nach allen Richtungen hin zu bethätigen sich geneigt und bestrebt zeigt.

Worin besteht nun diese Kraft der Vereinigung? Diese Kraft der Vereinigung ist weiter nichts als das Bestreben der Atome, stets den genauesten Zusammenhang, die engste und innigste Verkörperung zu bewirken, nach einem bestimmten Punkte hin sich zu bewegen und um diesen Punkt sich gleichmässig und gleichförmig zu lagern, mit einem Worte, eine Kugel zu bilden. Alle Himmelskörper sind solcherart entstandene Kugeln, welche alle die Bewegungseigenschaften des ersten Körperatoms beibehalten, denn was ist, im Grossen und Ganzen betrachtet, ein solcher Himmelskörper anderes als ein einfaches Weltatom, welches in centraler Weise sich bewegt und nach Vereinigung strebt? Die gesammte Mechanik und Statik des Himmels ist aus dieser Kraft der Vereinigung mit Leichtigkeit zu erklären und zu entwickeln.

Ja, es darf kühnlich behauptet werden, wenn es auch noch nicht durchweg durch die Erfahrungswissenschaft bewiesen werden kann, dass alle physikalischen Kräfte und Eigenschaften der Körper in dieser Kraft der Vereinigung ihren Ursprung haben. Man hat nur nöthig, den unermesslichen Druck in Anschlag zu bringen, welchen die Atmosphäre auf den Centralkörper üben und denselben in ewiger Gluth erhalten muss. Von diesen Centralsonnen strahlt Licht und Wärme aus über den ganzen Weltraum; es giebt kaum eine physikalische Kraft und Eigenschaft, welche nicht auf Licht und Wärme zurück leiteten und deuteten.

3. Der Centralkörper mit seiner ewigen und unermesslichen Gluth bildet wohl auch die Esse und Werkstätte, woselbst die Stoffe für die Wirksamkeit jener Kraft der Verschmelzung vorbereitet werden. Diese Kraft der Verschmelzung bedeutet die Differenzirung, die Schei-

dung und Unterscheidung, die Diremtion und Individuation der Materie.

So gewiss alle Elementarstoffe im Gluthstoffe des Centralkörpers vorbereitet und vorgebildet werden, ebenso gewiss werden die Stoffe auf diesem gluthflüssigen Körper mit seinen Emotionen, Eruptionen und Revolutionen niemals zu ihrer eigenthümlichen Geltung und Bedeutung gelangen, weil der Gluthfluss alle die Aggregatzustände verhindert, welche zur Differenzirung und Individualisirung der Stoffe erforderlich sind. Dieses kann erst auf jenen, vom Central- und Mutterkörper abgelösten, in ihrem Ringgange demselben folgenden, Licht und Wärme von ihm empfangenden, planetarischen Körpern geschehen, deren Erkaltung und Verhärtung gleichzeitig die Aggregation und Individuation der Stoffe bedeutet. Hier erst ist dem Stoffe Gelegenheit geboten, die volle Kraft der Verschmelzung zu bethätigen und mit der Scheidung und Unterscheidung der Stoffe gleichzeitig auch Gehalt und Gestalt der Schichten und Rinden solcher Weltkörper zu produciren.

Dass diese Kraft der Verschmelzung Eins sein müsse mit der chemischen Kraft, ist leicht einzusehen. Das Verbundene kann auch wieder gelöst, kann zu unzählig neuen Verbindungen sollicitirt werden. Wir können den Grund- und Urstoffen nachgehen und dieselben in ihre chemischen Elemente zerlegen; wir können den Verwandtschaftsgrad dieser Elemente zu einander, die Grösse ihrer Affinität oder Kraft der Verschmelzung ermitteln; wir können der Verbindungs- und Gestaltungsweise der Stoffe nachspüren, die Lagerung, Gruppirung, ja das Atomgewicht der miteinander verschmolzenen Elementarstoffe bestimmen; wir können die Voluminal- und Proportionalverhältnisse, die Gesetze der multiplen Proportionen und das Valenz der Atome eruiren und das Alles aus ihrem Grunde heraus, aus der einfachen Kraft der Verschmelzung.

Dass bei dieser Kraft der Verschmelzung auch alle die Kräfte der Vereinigung mitthätig waren, ist ebenso gewiss,

als dass bei der Kraft der Vereinigung auch schon alle die Kräfte der Verschmelzung in Wirksamkeit traten. Die Naturwissenschaft beweist auf das Klarste und Augenscheinlichste, dass bei physikalischen Kräften, Erscheinungen und Vorgängen, auch chemische mit im Spiele sind, wie auch bei allen chemischen Verbindungen, Lösungen und Zersetzungen physikalische Kräfte mitwirkten. Ueberhaupt, sobald beide Kraftarten einmal in Thätigkeit gesetzt sind, wird es sehr schwer werden, sie der Wirksamkeit und Wirklichkeit nach zu trennen; es kann nur gelingen, sie in Gedanken auseinander zu halten, und doch sind beide grundverschieden.

4. Die Kraft der Verschmelzung, die chemische Kraft, ist die Kraft als Stoff; sie äussert sich nur unmittelbar in und am Stoffe, eben darum aber beweist sie sich als Kraft, dass sie nicht bloss Verbindung, sondern Verschmelzung ist. Auf physikalischem Gebiete haben wir immer nur einen Umsatz von Kraft in Kraft, auf chemischem Gebiete immer nur einen Umsatz von Stoff in Stoff. Damit sind die Gebiete streng auseinander gehalten, dass sie aber trotzdem beide nur ein einiges und einheitliches Gebiet ausmachen, wird in dem Umstande erkennbar, dass der erste Erfolg der Kraftvereinigung eine Kraftverschmelzung war. Ein Uratom vereinigte sich mit dem andern und verschmolz zu Körperatomen. Ausgerüstet und ausgestattet mit aller Kraft und Vermögenheit des Uratoms, welches diese Kraft und Vermögenheit von der Allkraft empfangen hatte, konnte nunmehr auch das Körperatom durch Verbindung, Lagerung und Gruppirung in immer neue Stoffe mit immer neuen Neigungen und Eigenschaften sich umsetzen.

Diese Neigungen und Eigenschaften der Stoffe sind nichts mehr und nichts weiter als die bleibende Wirksamkeit der physikalischen Kräfte, wie denn überhaupt der chemische Stoff, wie wir gesehen haben, weiter nichts ist, als die Verwirklichung der physikalischen Kraft. Die Kraft

ist die Potenzialität des Stoffes, der Stoff ist die Actualität der Kraft, ohne dass jemals die Potenzialität in ihrer Wirksamkeit, die Actualität in ihrer Wirklichkeit aufhörte, bei-, neben- und ineinander sich zu bethätigen und zu betheiligen. Es ist die Allkraft, welche im Atom sich potenzialisirt hat und ist die Atomkraft, welche im All sich zu actualisiren trachtet. Diese Kraft der Vereinigung und diese Kraft der Verschmelzung ist immer nur eine. Die Kraft der Verschmelzung ist nur die potenzirte Kraft der Vereinigung.

Damit nun das All zu seiner vollen Actualität gelange, war es nothwendig, dass diese Kraft der Vereinigung in die Kraft der Verschmelzung sich umsetze. Wenn zwei Dinge sich vereinigen, so wird daraus allerdings aus zweien Eins, jedoch, ohne dass mit dieser Vereinigung das Einzelne seine Wesenheit aufgegeben hätte. Wenn jedoch zwei Dinge mitsammen verschmelzen, so haben beide Theile ihre Wesenheit zu Gunsten eines Dritten aufgegeben. Diese Kraft der Vereinigung war zureichend, die ganze Welt hervorzubringen, sie mit gleichartigen Körpern, bestehend aus gleichartigen Stoffen und zusammengehalten durch gleichartige Bewegungen, zu bevölkern. Allein um diese Stoffe der Weltkörper zu differenziren und zu individualisiren, sie entwicklungs- und lebensfähig zu machen, dazu war diese Kraft der Verschmelzung erforderlich, welche durch die Kraft der Vereinigung erst angeregt, gefordert und gefördert wurde. Damit war nunmehr auch der Boden vorbereitet, Stoffe und Kräfte in Wirklichkeit und Wirksamkeit gesetzt, um die höchste Leistungsfähigkeit beweisen und bewähren zu können, deren die Kraft überhaupt fähig ist.

5. Damit sind denn alle Vorbedingungen erfüllt, welche erforderlich sind, um die Kraft der Verschmelzung ganz unmittelbar in die Kraft der Belebung überzuführen. Wie ist das nun aber möglich, wird man ausrufen, wie ist es möglich, dass der todte Stoff, womit die Kraft der Verschmelzung oder diese chemische Kraft experimentirte, plötzlich Leben gewinnen, dass dieses starre, empfindungslose Element mit einem Satze die Kluft überspringe, welche zwischen Tod und Leben gähnte, dass der Stoff plötzlich ohne Wunder und Zauber seine Auferstehung vom Tode feiern konnte? Das Alles mag für diejenigen, welche im Stoffe nur das starrkalte, lebenverlassene Material, woraus Dinge geformt werden, schauen, ein überaus fragwürdiger Vorgang, eine unlösbar räthselhafte Erscheinung ausmachen — für uns nicht.

Der Stoff ist nur verwirklichte Kraft und seine Atome bedeuten die punktuelle Wirksamkeit der Ur- und Allkraft. Was diese Allkraft in das Atom hineingelegt, das muss früher oder später auch zur Wirklichkeit werden. Dieses Atom hat die Kraft der Belebung ebenso gut als Eigenthum empfangen, als die Kraft der Vereinigung und Verschmelzung, und diese Kraft der Belebung ist um kein Haarbreit wunderbarer und erstaunenswerther, als die Kraft der Vereinigung und Verschmelzung auch. Das ist Alles immer nur eine einzige Kraft, wovon eine die andere vorbereitet, eine in die andere alsdann gelegentlich übergeht. Die Allkraft, welche überall thätig ist, drängt nicht nur zur Allwirksamkeit, sondern auch zur Allwirklichkeit. Das Atom als die Allwirksamkeit strebt und treibt nach der Allwirklichkeit. Die Kraft der Belebung ist vom Urbeginne an im Atome wirksam, aber noch nicht wirklich; die Kraft der Vereinigung und Verschmelzung war auch schon Lebenswirksamkeit, und war einmal Zeit und Gelegenheit gekommen, dann musste die Wirksamkeit auch zur Wirklichkeit werden; das ist durchaus nicht wunderbarer, als jeder andere Naturvorgang.

Worin besteht nun aber diese Kraft der Belebung? Unfraglich ebenso wie die Kraft der Vereinigung und die Kraft der Verschmelzung in einer gewissen Art von Wirksamkeit. Welcher Art ist nun aber die Wirksamkeit der belebenden Kraft? Mehr als Vereinigung und Verschmelzung wird dieselbe wohl auch nicht leisten können; allein, was die

Lebenskraft hervorbringt, ist nicht, wie bei Vereinigung und Verschmelzung, wieder ein Stoff, sondern ein Keim, welcher gewisse Spuren des Lebens zu erkennen giebt und entwicklungsfähig ist.

6. Man braucht da nicht gleich an einen Keim zu denken, der die Fähigkeit besitzt, zu den höchsten Organismen sich zu entwickeln. Der erste Keim war offenbar nur das Atom oder Molekül irgend eines durch chemische Verbindung gewordenen Stoffes, in welchem sich plötzlich das Leben zu regen begann. Möglich, dass zu einer gewissen Zeit, als alle Gelegenheiten sich günstig gestaltet hatten, als die Wärmeverhältnisse und Aggregatzustände — was beides wohl nicht gross von einander verschieden sein mag — sich hierzu geneigt und geeignet zeigten, die gesammte Materie lebendig geworden war. Möglich auch, dass nur ein gewisser Elementarstoff, — das will sagen, was wir so darunter verstehen, weil wir denselben mit unseren Mitteln und Kräften nicht mehr aufzulösen vermögen, — die Anlage empfangen hatte, sich in einen Lebenskeim umzuwandeln. Das Atom oder Molekül des Elementarstoffes zeigt darum nicht die geringste Veränderung; es ist ganz und gar dasselbe geblieben und bethätigt nur, was schon vorher darin gelegen; es wird, durch die Umstände begünstigt, zu einer neuen und höheren Art der Wirksamkeit seiner Kräfte angeregt — die Kraft der Verschmelzung setzt sich um in die Kraft der Belebung; das Atom wird Keim und bethätigt zum ersten Male seine organischen Anlagen.

Diese Metamorphose hängt offenbar zusammen mit der Geschichte des Weltkörpers, auf welchem sie sich vollzieht. Wenn also hier von einer Kraft der Belebung, überhaupt vom Werden und Wachsen der Organismen die Rede ist, so kann damit nur unsere Erde in Beziehung gebracht werden: ein anderes Erfahrungsgebiet in Bezug auf diese Dinge steht uns nicht zu Gebote. Wenn Zeit und Gelegenheit günstig sind — das kann gar nicht fehlen — dann muss das Atom die in ihm liegende Lebenskraft bethätigen, der

Stoff muss lebendig werden, die Kraft der Verschmelzung in die Kraft der Belebung — es ist das ja alles nur eine und dieselbe Kraft — übergehen und als solche ihre Wirksamkeit beginnen.

Mit dieser Erkenntniss ist dann aber auch dieser aberwitzige Streit wegen der „generatio aequivoca", jener Ur- und Naturzeugung, abgethan. Zu einer Zeugung in diesem Sinne gehört eine Scheidung der Geschlechter; es giebt aber keine männlichen und weiblichen Atome. Unter den Atomen giebt's überhaupt gar keine Verschiedenheit; erst Vereinigung und Verschmelzung erzeugen die Verschiedenheit und vom ersten lebendig gewordenen und Lebenskraft bethätigenden Atome bis zu den ersten, auch noch völlig gleichen Organismen, ist wohl noch ein weiter Weg der Entwicklung. Aber bis der Urorganismus auf seinem Entwicklungsgange zur Scheidung der Geschlechter gelangt, vergehen wohl noch Tausende, ja Hunderttausende, wenn nicht Millionen von Jahren. Wer weiss, wie viel Erdschichten sich haben bilden und das lebendig gewordene Atom haben bebrüten müssen, bis eine solche Erdschicht die Fähigkeit erlangt hatte und die Bedingungen bot, thierische Organismen mit getheilten Geschlechtern hervorzubringen.

Alle Ur- und Naturzeugung ist Entwicklung. Es ist darum garnicht zum Verwundern, wenn es heute nicht mehr gelingen will, eine solche generatio aequivoca zu beobachten, oder gar dieselbe durch Experiment wie einen chemischen Prozess beliebig sich vollziehen zu lassen. Es herrschen eben auf unserer Erde in der Gegenwart ganz andere Verbindungs- und Entwicklungsgesetze wie vor Jahrtausenden und Jahrmillionen, Gesetze, die das Ergebniss sind einer ebenso langen Entwicklung. Diesen Gesetzen muss ein jeder Naturvorgang entsprechen und muss ein jedes wissenschaftliche Experiment angepasst sein. Ebenso wenig wie es heute noch mit unsern Mitteln und Vorrichtungen gelingen kann, irgend einen Elementarstoff zu binden oder zu lösen, ebensowenig wird es gelingen, einen

lebendigen Keim hervorzubringen, oder, was ganz und gar dasselbe bedeutet, den Elementarstoff zu zwingen, Lebenskraft zu entfalten. Die Keime sind da und sind das Ergebniss einer vieltausendjährigen Entwicklung des unter günstigen Bedingungen, die seitdem nach und nach im Laufe der Jahrmillionen geschwunden sind, zum Leben erweckten Elementarstoffes. Was damals der Planet in Jugendkraft und Lebensfrische zu erzeugen vermocht hat, das vermag er heute, nachdem er stark gealtert ist, schon nicht mehr, am allerwenigsten vermag das unser Experiment zu vollbringen.

Es ist auch, gelinde gesagt, eine Sonderbarkeit, anzunehmen, die lebendigen Keime seien vom Himmel gefallen, das will sagen, sie kämen von anderen Weltkörpern zu uns hernieder geflogen. Denn sofort kann man ja, die Möglichkeit vorausgesetzt, wieder die Frage erheben, woher haben denn gerade diese Körper die lebendigen Keime erhalten? Unsere Erde ist ein Körper, gerade wie diese, und was diese können, das kann sie auch; können diese lebendige Keime hervorbringen, so wird das ebenso gut auch unsere Erde im Vermögen haben. Oder ist vielleicht die Meinung vorherrschend, dass dort der fremde Weltkörper ein Sitz von Göttern und Geistern wäre, welche es sich zur Aufgabe gemacht, oder die Aufgabe zugetheilt erhalten hätten, die Erde mit lebendigen Keimen zu besämen?

7. Lebenskraft! Möge nur keiner an dem Worte Anstoss nehmen. Es ist das, wie gesagt, keine andere Kraft, wie die Kraft der Vereinigung und Verschmelzung auch, wie denn auch diese Kräfte schon ebenso gut als Lebenskräfte bezeichnet werden dürfen. Eine bereitet die andere vor, eine geht in die andere über, eine setzt sich in die andere um. Hat das Atom einmal Lebenskraft gewonnen, dann wird es dieselbe auch bethätigen und zu functioniren beginnen.

Lebenskraft ist Functionskraft oder die Kraft, welche bewirkt, dass irgend eine Wesenheit organische Verrichtungen

ausübt. Eine Wesenheit lebt, wenn sie organisch functionirt, das will sagen, wenn sie die Kraft, welche in ihr wirkt, in der Art wie die lebendigen Wesen bethätigt. Lebenskraft ist die physiologische Kraft im Gegensatz zur physikalischen und chemischen Kraft; es ist aber alles, wie wir gesehen haben, nur eine einzige Kraft, die nur in ihrer Wirkungsweise entwicklungsgemässe Verschiedenheiten zeigt.

Schon in ihrer rein mechanischen Wirkungsweise zeigt diese Kraft der Belebung einen bestimmten Unterschied gegen die Kraft der Vereinigung und Verschmelzung. Die Kraft der Vereinigung sorgt für den Umsatz der Kräfte, die Kraft der Verschmelzung sorgt für den Umsatz der Stoffe, und beides vollzieht sich gleichzeitig derart, dass mit dem Umsatze der Stoffe diese in Kräfte, und mit dem Umsatze der Kräfte diese in Stoffe sich verwandelt zu haben scheinen. In der Kraft der Belebung zeigt sich die Kraft im Stoffe und der Stoff in Kraft verwirklicht und bethätigt, derart, dass beide nicht mehr von einander getrennt und geschieden werden können. Die Trennung und Scheidung wäre nicht mehr Leben, sondern Tod.

Die Lebenskraft ist aber keine mechanische, sondern eine organische, sie ist Functionskraft. Sie functionirt auf die allerverschiedenste Weise, entsprechend den verschiedenen Organen, welche sie im Fortgange der Entwicklung vom niedrigsten Organismus bis zum höchsten sich selbst schafft und in Function setzt.

Vorläufig zeigt sich die Kraft der Belebung aber erst am einfachsten aller Wesenheiten, am Atom — dieses beginnt zu functioniren. Wie sein Wesen, so ist die Functionskraft des Atoms noch eine höchst einfache, unterscheidet sich in ihrer Wirkungsweise jedoch wesentlich von der physikalischen und chemischen Kraft; diese, die physiologische oder organische Kraft, ist nicht mehr die Kraft der Vereinigung und Verschmelzung, sondern die Kraft der Verähnlichung oder Assimilation. Ein lebendiges Atom erfasst

das andere, um es mit sich zu vereinigen und zu verähnlichen, um es zu beleben und zu beseelen, um alsdann mit verstärkter Kraft den Lebensprozess fortsetzen zu können. Und diese Kraft der Verähnlichung, der Assimilation ist es, welche auch noch in den vollkommensten Organismen, die mit ihren ausgebildeten Organen in tausendfach verschiedener Weise functioniren, die grösste Rolle spielt.

Die erste Lebensfunction ist Assimilation. Zum Voraus sei bemerkt, dass neben dieser Kraft der Vereinigung und Verähnlichung, als welche wir die lebendige, die physiologische und organische Kraft anerkannt haben, auch die Kraft der Verschmelzung, oder die chemische, niemals zu wirken aufhören kann — es ist ja doch alles nur eine Kraft; man bedenke nur, welch ein künstlicher, chemischer Apparat so ein Magen des ausgebildeten thierischen Organismus bildet. Besonders bei den höheren Organismen müssen erst alle Stoffe chemisch umgewandelt werden, bevor sie der Organismus assimiliren kann. Ja, man könnte in die Versuchung kommen, alle Lebensfunctionen nur für physikalische und chemische Vorgänge im lebendigen Organismus zu nehmen.

„Die Lehre von der Bewegung des Blutes im Herzen und in den Adern ist ein Stück angewandter Hydrodynamik, die Lehre von der Athmung zum Theil angewandte Aerodynamik, die Vorgänge bei den Nahrungsaufnahmen, wie Beissen, Kauen, Saugen, Schlucken, sind als Mechanismen erkannt; Filtrationen, Diffusionen, welche in lebendigen Organismen stattfinden, können genau nachgeahmt werden. Die physiologische Thermometrie und Calorimetrie sind durchaus physikalisch; die Elektrophysiologie ist nichts Anderes, als angewandte Elektricitätslehre, und die Lehre von der thierischen Bewegung sind einige Abschnitte unmittelbar verwertheter Mechanik, z. B. die von der Beweglichkeit der Gelenke. Die Wege des Lichtstrahles im Auge, des Schallstrahles im Ohr sind durch physikalische

Untersuchungen ermittelt worden. Viele physikalische Apparate sind zugleich physiologische Apparate".

„Und die Chemie! Nicht allein hat sie gelehrt, dass man aus jedem beliebigen Theile irgend eines lebendigen Körpers ganz dieselben unzerlegbaren Stoffe durch Analyse darstellen kann, wie aus den Mineralien, sie zeigt auch, dass dieselben chemischen Verbindungen der Urstoffe grösstentheils ausserhalb der Pflanzen und Thiere gerade so sich vorfinden, wie innerhalb der lebendigen Organismen." „Sogar chemische Umwandlung der Nahrungsbestandtheile, wie sie während der Verdauung stattfinden, lassen sich mit demselben Ergebniss künstlich erzielen."

8. Der edle W. Preyer, der Gelehrte und Denker, der eifrige Forscher und geistreiche Schriftsteller, dessen „Physiologie und Entwicklungslehre" wir diese Worte entnehmen, ist darum kein Anhänger der rein mechanischen Naturerklärung. „Die Vorgänge im lebenden Körper", sagt er, „allein schon die im Protoplasma können überhaupt auf die Mechanik vollständig nicht zurückgeführt werden, nicht einmal in Gedanken und auch dann nicht, wenn man statt „Mechanik" die höchste Physik und Chemie, einschliesslich einer vollendeten Molekularmechanik, setzt." „So ist z. B. die Entstehung des Hungergefühls durch keine noch so gründliche physikalische oder chemische Ermittelung seiner nothwendigen Bedingungen und Consequenzen verständlich zu machen."

Preyer ist Anhänger einer einheitlichen, monistischen Welt- und Naturanschauung. „Die Welt ist nur eine und sie erscheint unharmonisch nur dann, wenn sie durch doctrinäre Brillen von verschiedener Krümmung und Farbe der Gläser betrachtet wird." „Aus diesem Grunde, weil es also nur eine Welt giebt, weil den Widerspruch als Grundsatz der Naturforschung aufstellen, diese selbst zu einem Phantasiespiel und Sport erniedrigen, jedenfalls als ernste Wissenschaft aufheben hiesse, sind alle prinzipiell dualistischen Auffassungen von vornherein verfehlt." „Sollte es nicht einen

Standpunkt der Weltbetrachtung geben, von dem aus ohne Gläser alles im Einklang erscheint?“

Preyer, der gelehrte Physiologe, betrachtet alles Entstehen und Bestehen vom physiologischen Standpunkte aus. „Physiologische oder functionelle Entwicklung ist das, was alles einigt und in das räthselhafte Dunkel der Lebensvorgänge Licht wirft.“ Dieser Standpunkt führt zu dem Endergebniss, das Atom, die Materie, die gesammte Natur als belebt und beseelt zu betrachten. Die treibende Kraft, welche aller Vereinigung, Verschmelzung und Belebung, oder den physikalischen, chemischen und physiologischen Thatsachen zu Grunde liegt und aus allem alles machen kann, ist darum, nach Preyer, die Empfindung. „Es entspricht den Thatsachen, dass nirgends eine scharfe Grenze zwischen empfindungsfähigen und empfindungsunfähigen Wesen existirt, sondern aller Materie ein gewisses Empfindungsvermögen zukommt, welches aber nur bei einer bestimmten, äusserst komplizirten Anordnung und Bewegung der Theilchen es zur Empfindung kommen lassen kann. Das Axiom der Mechanik, „die Materie ist todt“, wird nicht mehr lange in der alten Form bestehen; vielmehr kommt allem Stoff ein Empfindungsvermögen zu. Es wird durch diese Voraussetzung an dem imposanten Lehrgebäude der Physik und Chemie nichts geändert, da in ihren Formeln der neue Factor nur eine verschwindend kleine Grösse im Verhältniss zum Uebrigen ausmacht; aber das Unmerkliche ist darum nicht weniger wirklich als das Merkliche, weil es unmerklich ist.“ „Durch diese Auffassung, durch die Anerkennung der Entwicklung und des Empfindungsvermögens in der ganzen Natur kann alles in harmonischen Zusammenhang gebracht werden.“

Ohne von diesen Voraussetzungen den Ausgangspunkt zu nehmen, steht der Satz, welchen Preyer in den Mittelpunkt aller seiner Ausführungen gerückt hat, völlig unvermittelt, ja durchaus unverständlich da. Preyer sagt: „Das Organ entwickelt sich, so viel steht fest, das heisst, es

durchläuft eine Reihe von Formen gesetzmässig, ehe es seine endgültige Gestalt annimmt. Jeder beliebige Theil jedes Organismus kann zum Beleg dienen.“

„Aber was bestimmt in der Stammesentwicklung die endgültige Gestalt? Ich antworte: die Function. Erst wenn sich diese bethätigt, beginnt die Differenzirung des Substrats der ursprünglichen Wesen. Nicht das Organ ist es, von dem die Function ihre Entstehung abzuleiten hat, sondern ursprünglich verhält es sich gerade umgekehrt. Die Functionen schaffen sich ihre Organe. Oder um den schwer definirbaren Ausdruck zu vermeiden, kann man sagen: Das Bedürfniss bestimmt die organische Form, welche dann vererbt wird und erst in dem Embryo höherer Thiere, in der Anlage wenigstens, der Function vorhergeht.“

Woher kommt so mit einem Schlage diese Function? Was ist Function? Kann sich Jemand eine Function als eine wirkliche, greifbare Wesenheit denken, ohne den functionirenden Theil irgend eines Mechanismus oder Organismus? Nicht anders; Preyer hatte im Hintergrunde des Gedankens die Empfindung der Materie zur Voraussetzung. Von dieser Empfindung bis zur Function führt ein naher und völlig gerader Weg der Entwicklung. Ist die Materie empfindsam und reagirt auf die gebotenen Reize, nun, da fängt sie ja schon an, zu functioniren. Wir gehen noch weiter und sagen: Auch die Kraft der Vereinigung und Verschmelzung, die physikalische und chemische Kraft, kann nach Preyer auch nichts anders sein, als so eine Art Empfindungs- und Lebenskraft, — was ganz und gar dasselbe ist, — sonst hätten wir ja doch wieder den allerschönsten Dualismus, welchen Preyer, und mit Recht, so ängstlich zu vermeiden sucht.

Wir dürfen es uns nicht verhehlen, diese physiologische Weltanschauung, welche die gesammte Materie als belebt und beseelt annehmen möchte, birgt gar viel Unverständliches und Widersprechliches. Zunächst stört und zerstört

uns eine solche Anschauung den von ihr selbst doch so hoch gepriesenen Entwicklungsbegriff. Indem sie die höchste Phase und Etappe der Entwicklung gleich vorausnimmt, hat sie den generellen Entwicklungsbegriff schon gar nicht mehr nöthig.

Zweitens stört und zerstört uns diese Anschauung jene allein echte Erklärungsweise, welche Alles auf mechanische Weise zu erklären trachtet. Es kann ja gar nicht oft genug wiederholt werden, was nicht auf mechanische Weise erklärt wird, das ist überhaupt nicht erklärt. Das ist die alleinig verständliche und verständige Erklärungsweise; für eine jede andere hat der Verstand kein Verständniss. Eine jede mechanische Erklärungsweise rechnet aber nur mit ganz einfachen und verständlichen Factoren, welche bei ihrem Zusammentreffen vorher zu bestimmende Wirkungen hervorbringen. Die Empfindung ist aber kein so einfacher Faktor, weil sie ja erst bei einer bestimmten, äusserst complicirten Anordnung und Bewegung der Theilchen hervortreten soll. Da nun auch die Empfindung nach Preyer nicht Resultat, sondern das Ursprüngliche sein soll, erhält sie etwas Dunkles, Mystisches, Uebernatürliches, welches keiner Erklärung fähig ist.

Drittens kann eine solche Erklärungsweise den Dualismus von Stoff und Kraft niemals überwinden. Der Stoff bleibt Stoff, trotz seines Empfindungsvermögens und unterscheidet sich wesentlich von der Empfindung, welche die reine Kraft ist. Woher der Stoff gekommen ist, woher er die Empfindung genommen hat, das ist nicht erklärt.

9. Das wird nun aber alles ganz anders sein, wenn wir die Allkraft wirksam und verwirklicht in ihrer Atomkraft betrachten. Und so müssen wir sie betrachten, weil die Allkraft in ihrer Allwirksamkeit nur atomistische Wirksamkeit oder minimale Verwirklichung und Wirklichkeit sein kann. Man vergesse nie, hier ist die Rede von Allwirksamkeit, aber noch nicht von Allwirklichkeit; Allwirksamkeit ist und bleibt in alle Ewigkeit Wirksamkeit an

jedem Punkte des All. Die erste und ursprünglichste Verwirklichung dieser Allwirksamkeit, jene minimale Verwirklichung, die doch nur erst Wirksamkeit bedeutet und worin Wirklichkeit und Wirksamkeit noch zusammenfällt, ist das Atom. Im Atom ist die Allkraft noch in Form der Allwirksamkeit; das Allergrösste in Form des Allerkleinsten, die Allwirklichkeit in Form der Allmöglichkeit. Das Atom ist das punktuelle Sein, welches noch Nichts ist, aber Alles werden kann. Im Atom liegen alle Stoffe und Kräfte mit allem, was diese zu werden und zu wirken ermächtigt sind, bereits eingeschlossen. Das Atom ist die Allmöglichkeit als Allwirksamkeit; als solche drängt und treibt es unaufhaltsam zur Allwirklichkeit.

Hat man einmal ein solches Atom, in welchem die Summe aller Kräfte und Mächte in einem Punkte vereinigt ist, dann kann alle Entwicklung in ruhiger, stetiger Weise ohne Lücke und ohne Sprung auf rein mechanischem Wege von Statten gehen. Es vereinigt sich und verschmilzt, belebt und beseelt sich; allein diese Vereinigung ist noch keine Verschmelzung, die Verschmelzung noch keine Belebung und diese Belebung noch keine Beseelung. Das Eine ist immer die Vorstufe und Vorbereitung des Andern; es ist dieses Andere aber noch nicht selbst. Von einer Belebung und Beseelung oder was dasselbe ist, von einem Empfindungsvermögen des Stoffes kann noch keine Rede sein.

Selbst die ersten Aeusserungen der Lebenskraft des Atoms oder seine Assimilationskraft verrathen noch keine Spur von Empfindung. Diese Assimilationskraft ist eine ebenso mechanisch wirkende und ganz gewiss eine ebenso vielartig sich bethätigende, nach Zahlen und Gruppen von Atomen geordnete, wie die Kraft der Verschmelzung auch; denn schliesslich — das kann garnicht oft genug wiederholt werden — ist diese Kraft der Vereinigung, Kraft der Verschmelzung und Kraft der Verähnlichung oder Belebung alles nur eine Kraft. Ihre Wirkungsweise ist rein mechanischer Art, das heisst, ihre einfachen Factoren können

ganz genau angegeben und die Resultate ihres Zusammenwirkens vorher ganz genau bestimmt und berechnet werden. Ist das nicht möglich, dann wird entweder ein Rechenfehler sich herausstellen, oder die Factoren sind noch nicht genügend bekannt und erforscht. Allein um unverstandene Naturvorgänge zu erklären, zu unbewiesenen Hypothesen und allerlei geheimnissvollen Kräften seine Zuflucht zu nehmen, ist echter Naturerklärung nicht würdig. Die rein mechanische Erklärungsweise ist die einzig wissenschaftliche, weil einzig natürliche und vernünftige; jede andere Erklärung bedarf wieder der Erklärung und ist darum unerklärt. Der einfache Factor, auf welchen die Erklärung zurückgreift, darf, ja muss eine Dynamide sein, weil sie sonst nach jeder Richtung hin als völlig impotent sich herausstellen müsste; allein ihre Wirkungsweise kann nur auf rein mechanische Art von Statten gehen.

Werfe man nur nicht ein: Du hast Dein Atom derart dotirt und situirt, dass man mit Hilfe desselben schliesslich Alles, auch alles Unsinnige und Uebersinnliche, müsste erklären können. Man hat ja nur nöthig zu sagen: Das zu Erklärende hat als keimkräftige Anlage darin gelegen und hat darum, als seine Zeit kam, sich herausstellen müssen. Fänden sich Wesen, mit einer Sehkraft ausgestattet, die auf dem Planeten Neptun noch klar und deutlich das Mückenspielen im Sonnenschein wahrnehmen könnten, oder Wesen, wie die Zauberer in „Tausend und eine Nacht", welche in jedem Augenblicke andere Gestalt, und zwar die Gestalt aller lebenden Wesen bald in unermesslicher Grösse, bald in winziger Kleinheit annehmen konnten — immer würde es heissen: Ja, das musste so kommen, die Veranlagung dazu lag schon im Atom.

Und warum auch nicht, wenn wir dafür nur eine natürliche und rein mechanische Erklärungsweise aufzufinden wüssten? Das Atom kann Alles bewirken, was die Allkraft in ihrer Allwirksamkeit hineingelegt hat. Und diese Allwirksamkeit erkennen wir aus der Allwirklichkeit. Schauet

an dieses Weltall mit allen seinen Stoffen, Kräften und Wesenheiten, in der Weise, wie uns dasselbe durch die Forschungen der Astronomie, Geologie, Physik, Chemie und Physiologie zugänglich gemacht worden ist — das ist die Allwirklichkeit, von welcher wir reden. Alle Allwirklichkeit ist das Werk der Allwirksamkeit und alle Allwirksamkeit deutet hin auf eine Allkraft, und alle Allkraft als Urkraft ist Atomkraft. Mehr liegt nicht im Atom, als was ihm das All mitgetheilt hat, mehr haben wir auch nicht hineinlegen wollen. Und wenn das Atom bewirkt, was es soll, dann hat es genug gethan.

10. Mit dem Augenblicke, da das Atom — oder sagen wir lieber der Elementarstoff, denn die völlig gleichen und einheitlichen Atome sind keiner Assimilation fähig — also der Elementarstoff zu assimiliren beginnt, beginnt er auch zu leben. Diese Assimilationskraft ist wohl die wahre und einzige Lebenskraft. Die Kraft der Vereinigung zieht ein Atom zum andern, ohne dass Eins zu Gunsten des Andern auf seine Wesenheit verzichtet. Die Kraft der Verschmelzung verbindet die Atome derart, dass alle die verbundenen ihre Wesenheit zu Gunsten eines ganz neuen Stoffes aufgegeben haben. Mit der Vereinigung und Verschmelzung ist die Kraft erloschen und beruht völlig im Ergebnisse ihrer Wirksamkeit. Das ist mit dieser Kraft der Verähnlichung anders; die Stoffe vereinigen sich, verschmelzen sogar, allein jedes Theilchen bleibt „in Kraft", um sowohl im Einzelnen als auch im Ganzen sich immer neuen Stoffen assimilatorisch zu verbinden und zu verschmelzen.

Denken wir uns nun diese Assimilationskraft der Stoffe in ihrer ursprünglichen Wirksamkeit völlig ähnlich, vielleicht völlig conform den Wirkungen der Verschmelzungskraft verlaufend, was kann daraus werden? Nicht etwa einige wenige Elementarstoffe, — die sind ja bereits vorhanden und sind die Grundstoffe, sowohl für die Verschmelzung als auch für die Verähnlichung — sondern lebendige Keime

unzähliger Art und Gestalt. Die Kraft der Assimilation ist gleichzeitig die Kraft der Differenzirung und Individuation; denn sowohl ein jedes Theilchen, wie auch das Ganze behält seine Kraft, um immer wieder neue Stoffe zu assimiliren und als ganz ähnliche Bestandtheile anzufügen. Diese Assimilationskraft ist die Keimkraft des Erdorganismus.

Denken wir uns ferner alle diese unzähligen Keime, von dem Erdorganismus erzeugt, als er sich noch im Vollbesitze aller seiner Jugendkräfte befand. — Heute freilich hat er diese Kräfte nicht mehr, heute vermag er nur noch alle die vorhandenen Wesenheiten zu erhalten, zu ernähren, zu erziehen — denken wir uns alle diese ursprünglichen Keime im Mutterschoosse der Erde von ihrem Ursprunge an verbleibend, an allen Entwicklungsstadien der Erdoberfläche theilnehmend und sich betheiligend, ihre fötale Entwicklung daselbst vollbringend, sich ernährend, wachsend, ausreifend und endlich mit der Vollendung des Erdorganismus als vollendete Organismen in's Leben tretend — was ist nunmehr aus allen diesen Urkeimen geworden? Nichts anderes, als alle die lebendigen Geschlechter der Thiere und Pflanzen, welche heutzutage die Erde bevölkern. Und das Alles vermag diese Kraft der Assimilation. „Assimilation" ist der Name des Bildungs- und Entwicklungsgesetzes alles organischen Lebens.

Diese Assimilation ist keine regellose. Schon die Bildung des Keimes, der an sich schon eine differenzirte und individualisirte Wesenheit ist, vollzieht sich nach festbestimmter Ordnung und Regelmässigkeit. Wir haben bezüglich der Keimbildung auf die Kraft der Verschmelzung oder auf die chemische Kraft mit allen ihren Gesetzen und Regeln hingewiesen und die Vermuthung ausgesprochen, dass die Wirksamkeit dieser assimilatorischen oder physiologischen Kraft mit der chemischen völlig analog und conform verlaufe. Darum wagen wir die Ueberzeugung auszusprechen, dass mit der klaren Erkenntniss der chemischen Kraft

und ihrer Wirkungsweise auch die assimilatorische, organische oder physiologische Kraft und ihre Wirkungsweise erschlossen und begriffen sein werde.

Nur in ihrem Endergebnisse ist die Wirksamkeit beider Kräfte verschieden. Das Resultat aller chemischen Wirkungsweise sind immer nur Moleküle, das Resultat aller physiologischen, oder, vielleicht besser ausgedrückt, zoogenetischen Wirkungsweise sind lebendigen Keime, welche fortleben und fortwirken, und sowohl im Ganzen, wie auch in allen ihren Bestandtheilen assimilatorische, d. h. lebendige Kräfte bethätigen. Wie das Molekül, so ist selbstverständlich auch der Keim bereits vollständig differenzirt und individualisirt, und entsprechend dieser Eigenthümlichkeit, geht alsdann die Weiterentwicklung des Keimes von Statten. Das Molekül zeigt gar verschiedenartige, seiner Molekularbeschaffenheit entsprechende Kräfte; allein bei aller Bethätigung dieser Kräfte bleibt das Molekül stets nur Molekül, es verändert sich nicht. Das verhält sich mit dem Keime ganz anders. Die Individuation des Keimes lässt ihn nicht zur Ruhe kommen. Der Keim entwickelt sich weiter, bis seine Individuation zur ausgesprochenen Individualität und zum vollständigen Individuum sich ausgebildet hat.

11. Es wird mit der Entwicklung des Urkeims sich gewisslich nicht anders verhalten haben, wie mit der Keimentwicklung zu allen Zeiten. Der Keim der Urzeit im Mutterschoosse der Erde wird wohl ganz dieselben Entwicklungsstadien durchlaufen haben, wie der befruchtete Keim im Mutterschoosse eines jeden lebenden Wesens sich ausbildet, bis alle die gegenwärtig noch fortlebenden Geschlechter des Thierreichs und Pflanzenreichs entstanden und vorhanden waren.

Bis die Kraft der Belebung alle die Lebewesen von heutzutage gezüchtet und gezeitigt hatte, werden diese Wesenheiten demnach drei Stadien der Entwicklung zu beschreiten gehabt haben. Erstens das Stadium der fötalen Entwicklung; zweitens das Stadium kindheitlichen Wachs-

thums; drittens das Stadium der Artbildung und Erziehung. Was nun die beiden ersten Stadien betrifft, so sind diese eng verknüpft, ja integrirende Bestandtheile der Entwicklungsgeschichte des gesammten Erdorganismus. Mit der Bildung der Erdoberfläche hat die Bildung ihrer Organismen stets gleichen Schritt gehalten. Mit der Bildung, das will bedeuten Sonderung und Differenzirung der Elementarstoffe, nahm auch die Bildung und Sonderung der Elementarkeime ihren Anfang und hatten ihre fötale Entwicklung erst beendet, als auch der Erdorganismus so weit vorgeschritten war, dass er als vollendet gelten und in's Kindesalter eintreten konnte. Die darauffolgende Entwicklung der kindlichen Erde und ihrer Organismen wird eine überaus lebhafte, machtvolle und überschwängliche gewesen sein. Aus dieser Zeit stammen wohl die alles Maass des Gewöhnlichen übersteigenden Versteinerungen lebender Wesen, welche man aus dem Schooss der Erde gräbt.

12. Gleichzeitig mit dieser Entwicklung begann auch schon die Naturzucht oder die Artbildung vermöge und vermittels der Functionskraft, welche mit der Assimilationskraft in genauem Zusammenhange sich befindet. Eine steht mit der andern in engster Beziehung, eine geht unmittelbar in die andere über, ja, wenn wir's recht betrachten, so ist die eine dieser Kräfte von der andern garnicht einmal verschieden; diese Assimilation ist gleichzeitig auch die Function, wie diese Function gleichzeitig auch die Assimilation bedeutet. Die Assimilation ist dieselbe Kraft nach innen gewendet, welche bei der Function nach aussen gerichtet ist. Sie unterscheiden sich also nur wie Intensives und Extensives, wie die Kraft der Spannung und die Kraft der Dehnung, wie Concentration und Decentration. Es ist dieselbe Kraft, welche in ihrer Wirkungsweise das eine Mal den Weg nimmt von aussen nach innen, das andere Mal von innen nach aussen, also beide Mal denselben Weg und dieselbe Kraft, nur in ihrer Wirkungsweise verschieden; — wieviel Assimilation, soviel Function, und wieviel Function, soviel Assimilation; lediglich als Kräfte genommen, wird ein Ueberschuss auf der einen oder anderen Seite nicht festgestellt werden können.

Bald nachdem die Lebenskraft in den jungen Elementen sich zu rühren und regen begann, entstanden auf chemisch-physiologischem Wege, dieses ist, durch die einfache Kraft der Assimilation, millionenfach verschiedene Keime, welche vermöge der ausgeprägten Individuation ihrer Kräfte und Bestände nicht mehr zu cohärenten Stoffmassen sich verdichteten, sondern vielmehr als lauter selbstständige, lebenskräftige Wesenheiten auf eigene Faust und mit eigenen Mitteln und Kräften ihre assimilatorische Thätigkeit fortsetzten und demgemäss zu functioniren begannen. Im Leben des Keimes selbst ist Function und Assimilation noch nicht geschieden. Sobald jedoch dieser lebendige Keim seine assimilatorische Thätigkeit fortzusetzen beginnt, macht sich die Function als selbstständige Kraft und Thätigkeit geltend.

Was bedeutet nun aber diese Function? Nichts anders als das Verhalten des Lebewesens zu seinen Lebensbedingungen. Die Assimilation ist das innerliche Aneignen, die Function das äusserliche Verhalten.

Nach dieser Erkenntniss ist der innigste Zusammenhang und Zusammengang beider Kräfte unwidersprechlich festgestellt, da das äussere Verhalten des Wesens zu seinen Lebensbedingungen, von der inneren Aneignung derselben, oder kurz, die Function durch die Assimilation bis in die kleinsten und letzten Beziehungen hinein bestimmt und geregelt werden muss. Selbst die Dissimilation und Excretion oder Ausscheidung alles dessen, was nicht assimilirt werden kann oder abgebraucht ist, wird nach dem Gesetze der Abstossung des Gegensätzlichen durch die Assimilation bestimmt und von dieser der Function zugewiesen. Assimilation und Function sind Eins.

Hiermit ist auf das Klarste und Ueberzeugendste dargethan, dass die Function durch Assimilation geweckt, bestimmt und geregelt wird. Die Lebensbedingungen sind der Grund aller Lebensbeziehungen. Die vorzüglichsten Lebensbedingungen enthalten den Hinweis auf die vorzüglichsten Lebensbeziehungen; was am leichtesten, wirksamsten und zuträglichsten für die Assimilation, das ist am fördersamsten, bildsamsten und anregsamsten für die Function. Darum üben jene feinen, ätherischen und fluidalen Stoffe, welche wohl am leichtesten und darum wohl auch am zuträglichsten für die Assimilation sind, den allerstärksten Einfluss auf Erweckung und Ausbildung der organischen Functionen. Wir müssen es den Physiologen überlassen, allen Spuren, welche zur Bildung organischer Functionen hinführen, nachzugehen, wir unsererseits haben nur andeuten wollen, dass das Alles auf mechanischen Wegen und Weisen geschieht, dass die chemische Verschmelzung in die physiologische Assimilation übergeht, dass die Assimilation unmittelbar zur Function hinführt.

Und diese Function? Diese Function vermag viel, vermag Alles. Alle Formation und Organisation der Lebewesen geht aus der Function hervor. Denn was bestimmt die Artentwicklung, die endgiltige Gestalt? „Ich antworte", sagt Prof. Preyer, „die Function. Erst wenn sich diese bethätigt, beginnt die Differenzirung des Substrats der ursprünglichen Wesen. Nicht das Organ ist es, von dem die Function ihre Entstehung abzuleiten hat, sondern ursprünglich verhält es sich gerade umgekehrt. Die Functionen schaffen sich ihre Organe." (Siehe oben.) Einmal so weit gediehen, gewinnt die Ansicht Preyer's volle Berechtigung und Zustimmung. Die Function, einmal in Thätigkeit gesetzt, kann Alles und bewirkt Alles. Alle Entwicklung, vom Urkeim bis zum vollendeten Organismus mit allen seinen körperlichen und geistigen Anlagen, Fähigkeiten und Kräften, bezeichnet einen geradlinigen, unterbrochenen, sprung- und spaltlosen Weg, welcher durch die Assimilation

gebahnt und geplant wird und auf welchem uns die Function als Führerin dienen kann.

13. Diese Assimilationskraft des Urkeims war auch schon Function, aber selbstverständlich nur Function der Assimilation. Allein dass aus dieser reinen Function allmählich auch alle die übrigen Functionen und mit den Functionen auch alle die Organe für solche Functionen sich herausbilden mussten, ist unschwer zu erkennen und zu beweisen.

Die unabweisbare Schlussfolge hat uns — gegen die Meinung Preyer's, wie auch des gesammten modernen Darwinismus — zu der Behauptung geführt, dass schon die Urkeime vollständig individualisirt und differenzirt waren. Dieser ihrer Individuation gemäss war denn auch ihre Assimilation und Function beschaffen. Gleiches dem Gleichen sich anfügend, bildeten sich zunächst nicht gleichartige, sondern aus gleichartigen Theilen bestehende Organismen. Jene gleichartigen Theile bedeuten wohl jene organischen Zellen, welche die Grund- und Urbestandtheile sowohl des Pflanzen- als auch des Thierreichs ausmachen.

Alle diese Urgebilde müssen bereits differenzirt und individualisirt gewesen sein, sonst hätte unmöglich all' dieser Reichthum an Arten im Thier- und Pflanzenreich daraus hervorgehen können und gemäss dieser ihrer ursprünglichen Individuation war auch ihre fötale Entwicklung im Schoosse der Muttererde beschaffen. Assimilations- und Functionsverschiedenheit haben die Artverschiedenheit hervorgebracht, welche durch die Naturzucht dann noch ihr ganz besonderes Gepräge empfangen hat.

Ursprünglich mag die Artverschiedenheit noch vieltausendfältig reicher gewesen sein, als heutzutage. Da hat denn die Naturzucht in's Mittel treten müssen, um alle die überflüssigen, für die Lebensconcurrenz untauglichen, dem Kampfe um's Dasein nicht gewachsenen Arten wieder zu vernichten. Die Ueberlebenden und Siegreichen sind besser und passender, gefestigter und vollkommener aus diesem

Kampfe hervorgegangen. Das ist aber auch Alles, was die Naturzucht vermocht hat. Alle die Veränderungen, Rück- und Vorbildungen, Bewahrungen, Wiedererweckungen, Vererbungen und Anpassungen der Eigenthümlichkeiten irgend einer Art bedeuten für die Länge der Zeiten nichts anderes und nichts weiter, als den „status quo ante“ der Arterhaltung.

14. Es bleibt nur zu erklären übrig, wie aus der Function die verschiedenen Functionen entstanden sind und Art und Gestalt der Dinge muss sich daraus mit Nothwendigkeit ergeben. Die Function ist ursprünglich mit der Assimilation Eins; es ist die Function der Assimilation. Diese bringt nun aber das Lebewesen mit allen Lebensbedingungen in Berührung und Beziehungen. Man darf sich unter diesen Lebensbedingungen nichts Ursprüngliches, nichts denken, was dem Lebenskeime als ein nothwendiges und unveräusserliches Besitzthum mitgegeben worden wäre. Der Fisch kann nur im Wasser leben, weil er auch, was seine Artbildung betrifft, darin geboren und erzogen ist. Allein die Möglichkeit ist doch nicht ausgeschlossen, dass unter veränderten Lebensverhältnissen aus einem Landthier auch ein Wasserthier und aus einem Wasserthier auch ein Landthier werden könne, und demgemäss seine Natur und Structur ändere. So verhält es sich aber auch mit allen übrigen Lebensbedingungen, selbst den allernothwendigsten, von denen Leben und Sterben abhängt.

Wenn nun aber dennoch diese Lebensbedingungen bei allen Lebewesen so annähernd und beiläufig dieselben sind, so ist solches dem Umstande zuzuschreiben, dass die Natur eben keine anderen zu bieten hat und alle Entstehung und Entwicklung sich den Naturbedingungen anbequemen und anpassen muss. Diese Betrachtung führt zu dem Ergebniss, dass alle Entstehung und Entwicklung, selbst da, wo sie die edelsten, vollkommensten, zweckentsprechendsten und wunderbarsten Gebilde hervorbrachte, doch ohne allen Vorbedacht gehandelt, dass alles sich auf ganz einfache und

natürliche, rein mechanische Weise vollzogen hat. Man sollte garnicht denken, mit wie wenig Weisheit die Welt geschaffen wurde, oder sollte in diesem Mangel an Weisheit vielleicht die höchste Weisheit liegen? Sollte dieses vielleicht Weg und Walten der Allweisheit bedeuten, welche mit den geringsten Mitteln die höchsten Zwecke zu erreichen versteht?

Der mittels Assimilation fungirende Lebenskeim setzt sich mit allen Lebensbedingungen in Beziehung. Die erste dieser Bedingungen, die Aneignung der Assimilations-Stoffe, erfolgt auf die mannigfachste Art, bedingt durch hundertfältig verschiedene örtliche und zeitliche Verhältnisse, wodurch diese Aneignung modifizirt wird. Der Lebenskeim wird in anderer Weise seine Assimilationskraft bethätigen im festen Erdreiche, wie im Wasser, anders im Freien als an den Mutterboden gefesselt, anders in der Höhe als in der Tiefe, anders unter den Tropen als in der arktischen Region; vorzugsweise muss das Verhalten des Keimes zu Luft und Licht, sowie zu allen bekannten und unbekannten, merkbaren und unmerkbaren Einflüssen feiner und feinster Stoffe von grossem Einflusse auf seine Ausbildung werden. Hieraus erklärt es sich, dass die Lebewesen zunächst in ein Pflanzen- und in ein Thierreich gesondert sich ausbildeten; es erklärt sich alsdann aber auch die Artbildung mit ihren unzählbaren Spezialitäten, an welchen gleichzeitig auch die Naturzucht sich bethätigen und betheiligen kann, um die mannigfaltigsten Spielarten, Abarten, Varietäten und Rassen hervorzubringen, wodurch auf die morphologische Gestaltung der Thier- und Pflanzen-Formation ein so mächtiger und tiefgreifender Einfluss geübt wird.

15. Wie die Assimilation unmittelbar zur Function, so führt die Function ihrerseits zur „Organisation.“ Der Keim functionirt durch Assimilation der zu seiner Ernährung und Entwicklung nothwendigen Stoffe. Die Ernährung ist der Ausgangspunkt aller Organbildung und organischen Gestaltung der Lebewesen. Alle Lebenserfordernisse und Lebensbedingungen sind in letzter Beziehung Erforder-

nisse der Ernährung und Entwicklung. Selbst Luft und Licht und alle die vielleicht noch viel feineren und reineren Fluida, welche zur Ausbildung des Lebenskeimes beitragen, sind allesammt ursprünglich nur Nährstoffe.

Der Lebenskeim reagirt nun bei seiner Assimilation der verschiedenen Stoffe auf grundverschiedene Weise und diese Verschiedenheit der Reaction des Keimes auf die verschiedenen Assimilationsstoffe hat die Ausbildung der verschiedenen Functionen zur Folge. Die embryonale Wesenheit reagirt anders auf die grobstoffliche Nahrung als auf die feinere, wie etwa die Luft; die Ernährungsweise durch die eine ist darum anders beschaffen als durch die andere, das eine ist Ernährung, das andere Athmung, und beide wirken wieder zusammen zur Erwärmung. Welch mächtigen Einfluss das Licht der Sonne auf die Ernährung ausübt, und welche dementsprechende Gegenwirkung das Licht im Lebewesen hervorruft, davon weiss uns der Physiologe gar Wunderbares zu erzählen.

„Wenn der Sonnenstrahl gleichzeitig des Menschen Haut erwärmt und das Auge durch prächtige Farben erfreut, den pflanzlichen Keim grün, die empfindliche Glasplatte violett färbt, das Radiometer in Bewegung setzt und das Telephon zu Tönen bringt, Millionen geflügelter, winziger Wesen in die Lüfte emporzieht, andere Millionen lichtscheuer Dämmerungsgeschöpfe in die Erde und die Tiefen des Wassers scheucht, lichtholde Schwärmsporen zu rasenden Tänzen erweckt, nachts aufblühende Blumen schliesst, um andere, mit glänzenden Thauperlen bedeckte im Morgenroth zu öffnen, — so ist es doch immer die eine gewaltige Sonne, welche mit immer denselben lebenspendenden und lebenvernichtenden Strahlen solche entgegengesetzte Wunder wirkt!“ (Preyer.)

Das alles ist aber noch nicht der tausendste Theil von allen den Lichtwundern. Besonders ist der allergrössten und wunderbarsten Einwirkungen des Lichts gar keiner Erwähnung geschehen; dies ist nämlich die Erweckung und Ausbildung der Sehkraft und des Auges bei den thierischen Organismen.

Auch dürften noch weitere Erforschungen zu dem Ergebnisse führen, dass die Entstehung und Ausbildung des gesammten Nervensystems auf die Einwirkungen bekannter und unbekannter Naturkräfte, wie etwa Electricität und Magnetismus und die Gegenwirkungen, welche der Organismus diesen geheimen Kräften gegenüber bethätigt, zurückzuführen seien.

Die ersten Organismen mögen wohl, wie der Lebenskeim selbst, entsprechend dem Gesetze und Begriffe der Assimilationsfunction echt polydyname Wesenheiten gewesen sein, welche noch nicht durch die verschiedenen Sonderorgane in sich selbst differenzirt waren, und noch nicht für eine jede Function ein bestimmtes, ausgebildetes Organ besassen. Diese polydynamen Wesenheiten sind solche, welche mit allen Theilen gleichmässig functioniren und assimiliren, ebenso aber auch athmen, sich bewegen, empfinden, und wohl gar auch sehen und hören. In diesen polydynamen Körpern sind bereits alle Lebensfunctionen bemerkbar und erkennbar. Jede Lebensfunction entspricht einem Lebensbedürfniss, welches durch die ursprüngliche Assimilation bereits erweckt und ausgebildet worden ist. Dieses Bedürfniss war, wie die Function selbst, anfänglich das allereinfachste, und durch die allereinfachsten Mittel zu stillen und zu befriedigen. Mehr bedarf es wahrlich nicht, als dieses leisen Anstosses, um aus den Functionen allmählch die Organe hervorgehen zu lassen. Die fötale Kraft des Lebenskeimes und die uterale Kraft des Erdenschoosses bewirken alsdann alles Uebrige.

Der Körper wächst, die Bedürfnisse werden grösser, die Lebenserfordernisse stellen immer höhere Ansprüche an die Leistungsfähigkeit des Organismus. Das Bedürfniss, welches anfänglich durch die einfachsten Mittel und die primitivsten Veranstaltungen zu befriedigen war, erfordert nunmehr weit grössere und verwickeltere Vorrichtungen und schliesslich wird es nothwendig, dass, den verschiedenartigsten Functionen entsprechend, die Organe sich differenziren und für eine jede Function sich ein besonderes Organ bildet.

Diese Function ist ja, wie wir gesehen haben, nichts Ursprüngliches, vom Anbeginne zum Lebenskeim Gehöriges, sie ist bedingt und erzeugt durch das verschiedene Verhalten des Organismus zu den verschiedenen Assimilationsstoffen. Zu Luft und Licht, zu Electricität und Magnetismus und anderen dergleichen Gasarten und Imponderabilien verhält sich das Assimilationsvermögen des Lebewesens ganz anders als zu den gröberen und compacteren Elementarstoffen. Das Ergebniss dieses verschiedenen Verhaltens sind die verschiedenen Functionen.

Aus dem Assimilationsvermögen hervorgehend, entspricht die Function gleichzeitig auch dem Lebensbedürfnisse; da nun aber das Lebensbedürfniss nicht immer so leicht und unmittelbar zu erlangen ist, so bedurften die Functionen ihrerseits wieder der Hilfsfunctionen, welche in der Entwicklung des Organismus eine noch weit grössere Rolle spielen als die unmittelbare Assimilationsfunction selbst. Gehen, Sehen, Hören sind nun solche Hilfsfunctionen. Eine jede solche Function ist der Ausgangspunkt einer langen Entwicklung, einer Entwicklung, die nicht nach Jahrtausenden oder auch Jahrhunderttausenden, sondern nach Entwicklungsperioden der Erdschichten zählt. Wie viele Millionen von Jahren oftmals eine solche gedauert, wer kann's wissen? Mit der Entwicklung der Erde hat die Entwicklung ihrer Bewohner stets gleichen Schritt gehalten. Dieser Schichtbildung ist wohl auch die Entwicklung des belebten Atoms bis zur Entwicklung des Keimes gefolgt, ebenso die Entwicklung des Keimes bis zur Entwicklung des polydynamen Körpers, und die Entwicklung des polydynamen Körpers bis zur Vollentwicklung einer jeden einzelnen Function — eine Entwicklung, welche mit der Vollentwicklung eines jeden einzelnen zu diesen Functionen gehörigen Organs gleichbedeutend und gleichlaufend ist.

So bildet sich denn allmählich aus den Functionen heraus ein Mund zur Nahrungsaufnahme, Eingeweide zur Verdauung der Nahrung, eine Lunge für die Athmung, ein

Herz für den Blutumlauf in den Adern. Es bildet sich ein Auge zum Sehen, ein Ohr zum Hören, ein Fuss zum Gehen; Gang und Stand, überhaupt der ganzen Bewegungsweise entsprechend, bildet sich die Körperbeschaffenheit mit ihrem Knochengerüste und ihrer Muskelverbindung. Alle die äusseren Einwirkungen, Anreizungen und Anregungen, verbunden mit den inneren Gegenwirkungen, schaffen sich ihr Nervensystem, welches auch im Zustande der vollkommensten Ausbildung und Entwicklung noch der Beschaffenheit des ehemaligen polydynamen Körpers entspricht, von welchem alle Fortbildung und Formentwicklung des Organismus ausgegangen war. Endlich tragen Umgebung, Lebensweise, klimatische Einflüsse, Lebens- und Vertheidigungskampf mächtig dazu bei, um die körperliche Ausbildung der Lebewesen zu vollenden. Damit hat die Kraft der Belebung ihre Schuldigkeit gethan; das bis in seine kleinsten Theile wohlorganisirte und wohlgestaltete Wesen steht fertig vor uns. Alles ist überaus zweckmässig und nirgend ein vorbedachter Zweck.

B. Kraft der Beseelung.

1. Die Kraft der Belebung führt unmittelbar in die Kraft der Beseelung über. Bei diesen Uebergängen werden wir uns ganz besonders gegenwärtig halten müssen, dass kein Sprung und keine Kluft, überhaupt nicht die leiseste Lücke das eine Gebiet vom andern trennen dürte, denn sonst wären alle unsere Bemühungen, eine Einheitsphilosophie herzustellen, vergebens.

Wir bewegten uns bisher lediglich auf dem Gebiete des Körperlichen und gelangen nun mit einem Male in das Gebiet des Geistigen; zwei, wie es scheint, durchaus verschiedene, gemeinschafts- und verwandtschaftslose Gebiete, die einen continuirlichen, völlig lückenlosen Uebergang garnicht zulassen.

Bisher hat diesen Uebergang auch weder die Philosophie, noch die Naturwissenschaft finden können. Die Philosophie hat sich bisher beholfen mit idealistischen, kritischen und skeptischen Ausflüchten, welche dem Körperlichen und der Körperwelt gar keine Berechtigung, gar keine Anerkennung und Erkennbarkeit zuschreiben und zugestehen wollten. Selbst der grösste aller Einheitsphilosophen, Spinoza, hat über diesen Gegensatz des Körperlichen und Geistigen nicht hinauskommen können. Ich muss Alles mit dem Blicke der Ewigkeit anschauen, meint er, da verschwindet mir nicht nur alles Bestimmte und Einzelne, selbst das Denkende und Ausgedehnte, so ganz im Allgemeinen gefasst, zerfliesst ineinander.

Das ist aber alles nur Scheinweisheit; Denken bleibt Denken und Ausdehnung bleibt Ausdehnung und die Welt mit allen ihren kosmischen und irdischen Gebilden und Wahrheiten bleibt Welt, und nur so ist sie schön und wahr und gut; und wer, um zu einem Einheitsgedanken zu gelangen, das Körperliche zu Gunsten des Geistigen, oder das Geistige zu Gunsten des Körperlichen verschmäht und verneint, der ist schlecht belehrt und berathen. Wenn die Naturwissenschaft vor den „Thatsachen des Bewusstseins" sille steht und sagt: Wohl begreifen wir den Zusammenhang und das Zusammenwirken des Körperlichen und Geistigen, wohl können wir die Gesetzlichkeit ihrer gegenseitigen Beeinflussung und gemeinsamen Bethätigung bestimmen und berechnen, allein beide in Einheit zu bringen, vermögen wir nicht — so ist auch sie schlecht belehrt und berathen.

Viele der besten und weisesten Denker und Forscher, auch auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete, suchen sich mit der Auskunft zu helfen: Alles ist beseelt, auch das Atom ist ein beseeltes und empfindendes Wesen. Nun gut, wenn man das Beseelung nennen will, dass ein Atom mit dem andern sich zu vereinigen strebt, um Weltkörper zu gestalten und in die rechten Bahnen zu lenken, dass die elementaren Atome sich zu verbinden und zu verschmelzen

suchen und immer neue Stoffe mit neuen Eigenarten hervorzubringen, dass die Atome zur Zeit, wenn die Bedingungen günstig sind, Leben gewinnen, was weiter nichts besagen will, als dass die chemischen Moleküle sich zu Keimen umwandeln, welche andere fremde Stoffe zu assimiliren vermögen: — so wollen wir gern in den Chorus miteinstimmen, das Atom ist beseelt! Das sind doch aber alles nur rein mechanische Dinge und Vorgänge, die weder selbst empfinden noch fühlen, weder denken noch vorbedacht sind, sondern ihren gesetzlich geordneten, von der denkenden Intelligenz vorher zu bestimmenden und zu berechnenden Entstand und Verlauf nehmen.

Allein den Uebergang, den unmittelbaren Uebergang von dieser Naturgesetzlichkeit zu Empfindung und Gefühl, denkender, selbst- und weltbewusster Intelligenz, wollen wir sehen und erkennen. Freilich ist dieser Uebergang unbegreiflich und unerfindlich für Jeden, der im Atom nur eine rein stoffliche Wesenheit, im Stoffe eine rein indifferente Masse sieht und erkennt. Vom Stoffe zur Intelligenz giebt's keinen Uebergang; wer aber das Atom, der Wahrheit gemäss, als die allvermögende Dynamide, die Allwirksamkeit der Allkraft fasst und betrachtet, der findet leicht diesen Uebergang vom Körperlichen zum Geistigen. Was ist denn diese Kraft anders, als der unbewusst wirkende Geist? Lasst sie zu Bewusstsein kommen und der Geist ist fertig.

2. Die Kraft der Beseelung ist unmittelbar Eins mit der Kraft der Belebung, wie die Kraft der Belebung unmittelbar Eins war mit der Kraft der Verschmelzung. Als die Zeit gekommen war, da wurde alle Kraft der Verschmelzung zur Keimbildung d. h. die chemische Kraft ging in die zoogenetische über, und dieser Keim fing an, anstatt mit anderen Stoffen zu verschmelzen, andere Stoffe zu assimiliren und diese Assimilation war gleichzeitig Empfindung, welche als die unterste Stufe aller Beseelung betrachtet werden darf.

Im polydynamen Körper, als welcher auch schon der Keim nothwendig betrachtet werden muss, war allerdings die Assimilation auch schon Empfindung. Diese vielvermögende polydyname Wesenseinheit ist ja weiter nichts, als die verschiedenartige Action und Reaction in Bezug auf die verschiedenartigen Assimilationsstoffe. Stoffe oder Kräfte, — das ist ja alles Eins — welche auf den polydynamen Körper in verschiedener Weise einwirken und ihre Reizungen ausüben — das will aber nur bedeuten, welche auf verschiedene Weise die Assimilationsthätigkeit beeinflussen, geben sich eben als Actionen und Reactionen und somit als Empfindungen kund.

Der polydyname Körper ist empfindsam, d. h. er reagirt auf alle die auf ihn von aussen eindringenden Assimilationsstoffe. Man bedenke nur, wie, abgesehen von all' den gröberen Assimilationsstoffen, jene offenbaren und geheimen Fluida und Influenza, wie Luft und Licht, Electricität und Magnetismus u. s. w. auf den Keim und Körper in verschiedenster Weise einzuwirken geeignet, sein polydynames Wesen zu erwecken und in Thätigkeit zu setzen berufen sind. Wenn das nicht auch schon Empfindung ist, dann giebt es überhaupt keine Empfindung. Selbstverständlich muss man sich stets gegenwärtig halten, dass wir es hier, wie überall, nur mit Kräften, nicht mit blöden Stoffen zu thun haben.

Wie weit die Empfindung zur Ausbildung gelangen soll, das wird von der Art der Wesen abhängen, welche für die Empfindung geschaffen sind. Hat die Pflanze Empfindung? Sie hat ihre Beziehung zu Luft und Licht und zu allen den übrigen feinen Weltmaterien, sie hat ihre diesen Beziehungen entsprechenden, die Assimilationsthätigkeit besorgenden Organe so gut wie jeder andere organische Körper. Wir können ihr also eine Art Empfindung nicht absprechen, allein diese Empfindung ist noch gebunden, unfrei, in den Stoff versenkt; die innere Reaction steht in keinem Verhältnisse zu der Action äusserer Reizungen. Die Pflanze reagirt sehr

wenig, sie assimilirt bloss. Ihr Empfindungsvermögen ist noch stumpf und träge — mit einem Worte, sie ist hölzern, zuckt und muckt nicht den stärksten Reizungen gegenüber — sie hat nicht nothwendig, sich aufzuregen. In den Mutterboden verpflanzt, saugt sie aus ihm ihre Nahrung; alles, was sie sonst zum Leben braucht, kommt zu ihr, aber sie geht nicht zu ihm hin. Sie hat immer, was sie braucht, ohne sich darum zu bemühen; sie ist gegen die Einflüsse der Witterung gleich unempfindlich, zieht sich aus, wenn es kalt und kleidet sich an, wenn es warm wird; nichts stört sie in ihrer Ruhe und Gemächlichkeit. Ich habe oft darüber nachgedacht, was doch so eine Pflanze für ein glückliches Geschöpf ist. Doch allen Scherz, alle unnöthigen, ungehörigen Redereien bei Seite. Hier ist Ernst, Welternst, wissenschaftlicher Ernst, Geistesernst, da heisst es kein Wort zu viel und keins zu wenig — wenn man nur immer seine Worte so abzuwägen wüsste.

Erst der erdfreie polydyname Körper empfindet, das will sagen, er reagirt auf alle an ihn herantretenden Anreizungen in verschiedenster Weise, allein noch immer mit allen Körpertheilen gleichmässig und gleichzeitig. Verschiedene Organe für verschiedene Verrichtungen sind noch nicht vorhanden. Dabei entwickelt er sich immer mehr; der polydyname Theil kann den grossen Anforderungen des Gesammtorganismus nicht mehr genügen, die mächtig an ihn herandrängenden äusseren Reize nicht mehr bewältigen; der Körper beginnt mit der Theilung der Arbeit auf verschiedene Organe für Licht, Luft, gröbere Nahrungsstoffe. Dem Licht gemäss bildet sich das Auge, dem Schall gemäss bildet sich das Ohr, der Luft gemäss bilden sich die Lungen, der Nahrungsaufnahme und Verdauung, sowie der Ernährung der verschiedensten Körpertheile gemäss bilden sich Ernährungsorgane; der Polydynamität des gesammten Organismus entsprechend bildet sich das Nervensystem.

3. Alle diese besonderen Organe sind nicht etwa die entwickelten, bereits im Urkeime gelegenen Anlagen, sondern

vielmehr die Organe gewordenen Reizstoffe. Das Auge ist das Organ gewordene Licht, das Ohr der Organ gewordene Schall, das gesammte Nervensystem die Organe gewordenen, dem polydynamen Körper angemessenen polydynamen Reize. „Alle Functionen sind früher da, als die ihnen ausschliesslich dienenden Organe.“ Sie sind begründet in den verschiedenartigen Einwirkungen der Assimilationsstoffe auf den assimilirenden Körper und alle diese verschiedenartigen Functionen sind gleichzeitig, sofern sie nicht bloss agiren, sondern auch reagiren, auch Empfindungen. Die Empfindungen sind weiter nichts als die beharrenden, auch willkürlich erweckbaren, inneren Reagentien, welche die assimilatorischen Functionen begleiten.

4. Die Physiologie weiss die Empfindungen nicht anders als an das Nervensystem anknüpfend zu erklären. Der polydyname Körper aber empfindet ohne jeglichen Ansatz eines Nervensystems. Der erste Act einer Differenzirung dieser Polydynamität aber wird wohl sein — eben die Bildung des Nervensystems. Im Nervensystem haben wir den so recht ausgeprägten und scharf hervortretenden Ausdruck der Consolidirung und Differenzirung der polydynamen Function. Wir unterscheiden zweierlei Nervenarten: sensitive und motorische; ursprünglich ist aber ein jeder Nerv ein sensitiver, bis ihm durch die polydyname Function ein anderer Weg und eine andere Bestimmung angewiesen worden ist. Auch der Nerv ist schon Organ, polydynames Organ; allein, indem sich sein polydynames Wesen zu differenziren beginnt, wird der Nerv zum Schöpfer aller Specialorgane des wohlorganisirten Körpers.

Da, wo der wohldifferenzirte Nerv in seinen peripherischen Enden und Apparaten mit der Aussenwelt in Berührung und Beziehung kommt, bilden sich, entsprechend der Nervensubstanz und Nervenfunction einerseits, sowie der Reizstoffe und -Ursachen andererseits, gewisse Vorbaue, mechanische Kunstwerke, welche die äusseren Reize aufzunehmen und zu differenziren bestimmt sind. Diese Reize

werden durch die eigens hierzu bestimmten Nervenverbindungen zur Centralstelle des Nervensystems hingeleitet, wo dieselben in klare Vorstellungen, damit aber auch in Begriffe, Urtheile und Schlüsse umgesetzt werden.

Gar merkwürdige, im höchsten Grade wunderbar erscheinende Dinge und Vorgänge erklären sich durch die Bildung dieser Nervenvorbaue auf die einfachste und natürlichste Weise von der Welt. Diese Nervenvorbaue sind die Sinneswerkzeuge, nicht Sinnesorgane, wie sie meist genannt werden, denn zum vollendeten Organ gehört auch noch die zuständige Nervenleitung mitsammt den für die Aufnahme der betreffenden Sinneswahrnehmungen bestimmten Reservatorten in den Nervencentren. Diese Sinneswerkzeuge — die vorzüglichsten derselben sind Auge und Ohr — sind die Mechanismen, durch welche die Sinneseindrücke zunächst differenzirt und für die Empfindung vorbereitet werden.

Wie so ein Sinneswerkzeug entstanden, darüber wird lediglich die Entwicklungsgeschichte der Organismen zu befragen sein. In der allmählichen Entwicklung liegt alle Erklärung. Nur so viel wird auch hier gesagt werden müssen: kein Sinneswerkzeug kann etwas mehr oder etwas anderes enthalten, als was durch die sich steigernde Empfänglichkeit für die äusseren Reize bedingt und gefordert ist; kein Sinneswerkzeug ist etwas mehr oder etwas anderes als die Mechanisation und Organisation der Reizwirkung und Reizempfänglichkeit, und auf den Ursprung zurückgegangen, sind Reiz und Empfänglichkeit dasselbe; sie gehen beide aus von jenem Atom, welchem wir durch alle Phasen und Stadien seiner Weltentwicklung nachgegangen sind.

So Alles in Allem genommen müssen wir sagen, das Sehen ist nichts anderes, als das Organ gewordene Licht, das Hören nichts anderes, als der Organ gewordene Schall, und Auge und Ohr sind auch in ihrer Materiatur gleichsam nur wie aus Licht und Schall geformt. So verhält es sich mit allen Organen und Sinneswerkzeugen; sie sind die End-

vielmehr die Organe gewordenen Reizstoffe. Das Auge ist das Organ gewordene Licht, das Ohr der Organ gewordene Schall, das gesammte Nervensystem die Organe gewordenen, dem polydynamen Körper angemessenen polydynamen Reize. „Alle Functionen sind früher da, als die ihnen ausschliesslich dienenden Organe.“ Sie sind begründet in den verschiedenartigen Einwirkungen der Assimilationsstoffe auf den assimilirenden Körper und alle diese verschiedenartigen Functionen sind gleichzeitig, sofern sie nicht bloss agiren, sondern auch reagiren, auch Empfindungen. Die Empfindungen sind weiter nichts als die beharrenden, auch willkürlich erweckbaren, inneren Reagentien, welche die assimilatorischen Functionen begleiten.

4. Die Physiologie weiss die Empfindungen nicht anders als an das Nervensystem anknüpfend zu erklären. Der polydyname Körper aber empfindet ohne jeglichen Ansatz eines Nervensystems. Der erste Act einer Differenzirung dieser Polydynamität aber wird wohl sein — eben die Bildung des Nervensystems. Im Nervensystem haben wir den so recht ausgeprägten und scharf hervortretenden Ausdruck der Consolidirung und Differenzirung der polydynamen Function. Wir unterscheiden zweierlei Nervenarten: sensitive und motorische; ursprünglich ist aber ein jeder Nerv ein sensitiver, bis ihm durch die polydyname Function ein anderer Weg und eine andere Bestimmung angewiesen worden ist. Auch der Nerv ist schon Organ, polydynames Organ; allein, indem sich sein polydynames Wesen zu differenziren beginnt, wird der Nerv zum Schöpfer aller Specialorgane des wohlorganisirten Körpers.

Da, wo der wohldifferenzirte Nerv in seinen peripherischen Enden und Apparaten mit der Aussenwelt in Berührung und Beziehung kommt, bilden sich, entsprechend der Nervensubstanz und Nervenfunction einerseits, sowie der Reizstoffe und -Ursachen andererseits, gewisse Vorbaue, mechanische Kunstwerke, welche die äusseren Reize aufzunehmen und zu differenziren bestimmt sind. Diese Reize

werden durch die eigens hierzu bestimmten Nervenverbindungen zur Centralstelle des Nervensystems hingeleitet, wo dieselben in klare Vorstellungen, damit aber auch in Begriffe, Urtheile und Schlüsse umgesetzt werden.

Gar merkwürdige, im höchsten Grade wunderbar erscheinende Dinge und Vorgänge erklären sich durch die Bildung dieser Nervenvorbaue auf die einfachste und natürlichste Weise von der Welt. Diese Nervenvorbaue sind die Sinneswerkzeuge, nicht Sinnesorgane, wie sie meist genannt werden, denn zum vollendeten Organ gehört auch noch die zuständige Nervenleitung mitsammt den für die Aufnahme der betreffenden Sinneswahrnehmungen bestimmten Reservatorten in den Nervencentren. Diese Sinneswerkzeuge — die vorzüglichsten derselben sind Auge und Ohr — sind die Mechanismen, durch welche die Sinneseindrücke zunächst differenzirt und für die Empfindung vorbereitet werden.

Wie so ein Sinneswerkzeug entstanden, darüber wird lediglich die Entwicklungsgeschichte der Organismen zu befragen sein. In der allmählichen Entwicklung liegt alle Erklärung. Nur so viel wird auch hier gesagt werden müssen: kein Sinneswerkzeug kann etwas mehr oder etwas anderes enthalten, als was durch die sich steigernde Empfänglichkeit für die äusseren Reize bedingt und gefordert ist; kein Sinneswerkzeug ist etwas mehr oder etwas anderes als die Mechanisation und Organisation der Reizwirkung und Reizempfänglichkeit, und auf den Ursprung zurückgegangen, sind Reiz und Empfänglichkeit dasselbe; sie gehen beide aus von jenem Atom, welchem wir durch alle Phasen und Stadien seiner Weltentwicklung nachgegangen sind.

So Alles in Allem genommen müssen wir sagen, das Sehen ist nichts anderes, als das Organ gewordene Licht, das Hören nichts anderes, als der Organ gewordene Schall, und Auge und Ohr sind auch in ihrer Materiatur gleichsam nur wie aus Licht und Schall geformt. So verhält es sich mit allen Organen und Sinneswerkzeugen; sie sind die End-

ergebnisse der zu immer höherer Vollkommenheit und Capacität sich entwickelnden Functionen, und die Functionen sind die Wirkungsweisen der Mechanismen und Organismen gewordenen Kräfte.

5. Durch die Sinneswerkzeuge und Organe werden die äusseren Reize differenzirt und für die Empfindung vorbereitet. Die Empfindung ist nichts weiter als die innere Differenzirung, Sonderung und Unterscheidung der von aussen stammenden Reize und Einwirkungen. Wir haben also eine äussere Differenzirung durch die äusseren Sinne und Organe oder Wahrnehmung, und eine innere Differenzirung durch die inneren Sinne und Organe oder Vorstellung. Diese innere Differenzirung ist der äusseren oder Wahrnehmung völlig conform und analog und doch erhält sie durch ihre Verinnerlichung eine wesentliche Erweiterung und Umgestaltung.

Indem ich durch meine Vorstellung die äussere Wahrnehmung innerlich differenzire, kann mein Inneres und damit das gesammte Ich nicht indifferent bleiben; das Ich wird mit differenzirt. Hierdurch erst wird die Vorstellung zur Empfindung. In der Empfindung also liegt eine doppelte Differenzirung des Innern. Erstlich die besondere Differenzirung in der Vorstellung, welche der Wahrnehmung oder äusseren Differenzirung in allen Dingen entspricht, und zweitlich die allgemeine Differenzirung des gesammten Ich, welches durch die Vorstellung in Mitleidenschaft gezogen und dadurch bald nach der einen, bald nach der anderen Seite angeregt und bestimmt wird. Wahrnehmungen und Vorstellungen weckten Empfindungen des Wohlbehagens und des Missbehagens, der Zuneigung und Abneigung, des Gefallens und des Missfallens, der Freude und des Schmerzes, der Liebe und des Hasses, oder sie lassen auch das Innere kalt und indifferent. Immer aber bleibt die Empfindung oder das Gemeingefühl der Uebereinstimmung des Aeusseren und des Inneren, welches die Grundstimmung für das gesammte Gefühlsleben bildet.

6. Dieses Innere oder das Ich mit seinen Vorstellungen und Empfindungen ist auch nicht jederzeit ein Ganzes und Fertiges gewesen; es hat denselben Entwicklungsgang wie auch das Aeussere zunächst durch das ganze Thierleben bis zur Menschwerdung mitgemacht, und im Menschen angelangt, begann erst recht ein noch weit reicherer und regerer Werdeprozess der Entwicklung. Dieses Innere muss also ganz in derselben Weise als das Werk der äusseren Einwirkungen, Reize und Anregungen, welche Wahrnehmung und Erfahrung bieten, betrachtet werden, und Aeusseres und Inneres müssen in genauester Uebereinstimmung sich befinden. Alles das unterliegt gar keinem Zweifel und das Alles zu begreifen bietet keine grossen Schwierigkeiten. Die einzige Schwierigkeit, über welche Philosophen und Naturforscher fast nie glatt und für alle Welt verständlich und annehmbar hinweggekommen sind und hinweghelfen konnten, liegt in dem Umstande und der Frage: Wie kann das Aeussere zum Innern kommen? Wie kann das Aeussere, Sinnliche und Materielle zum inneren Geistigen werden? Wie erklären wir die „Thatsachen des Bewusstseins“ aus der Entwicklung des materiellen Atoms?

Freilich, den Knoten zu zerhauen, anstatt ihn zu lösen, gilt nicht. Wenn gesagt wird, alle Einzelheit in der Welt ist nur von symptomatischer und momentaner Bedeutsamkeit, es gilt nur eine einzige Substanz, die wirkliche Existenz hat, Gott als Substanz und Existenz, so lässt sich dagegen nichts einwenden. Wenn wir die Welt nur mit dem Blicke der Ewigkeit und Unendlichkeit anschauen, versinkt uns alles Einzelne in der ewigen Substanz des Seins und Bestehens. Das ändert sich erst, wenn wir inne werden, dass diese Substanz die ewig wirkende Kraft ist und bedeutet. Da mit einem Male gewinnt die Welt mit allem, was darauf und darin ist, Werth und Bedeutung, und wenn auch Alles in ewigem Wechsel kreist, gerade dieser ewige Wechsel ist sein bestes Theil, es bedeutet seine Entwicklungsfähigkeit. Wir können den Spinoza sehr wohl würdigen und verstehen,

wenn wir ihm auch nicht Recht geben können. Mit den späteren Philosophen der reinen Idealität, oder was bei den neueren Philosophen dasselbe ist, der reinen Subjectivität, verhält sich das schon ganz anders.

Ist alles unser Erkennen etwas rein Subjectives, das will besagen, etwas lediglich von der Beschaffenheit des denkenden und erkennenden Subjects Abhängiges, dann freilich kann auch behauptet werden: Alle Erkenntniss ist zweifelhaft, es kann nichts als wahr behauptet werden, nicht einmal das Erkennen selbst. Oder es wird gesagt, vom Ding, wie es an sich selbst ist, kann ich nichts wissen, ich habe nur die im Geiste bereit liegenden Formen aller Erkenntniss, womit ich Alles, was sich der Erkenntniss darbietet, nothwendig so und nicht anders erfassen muss. Oder wir gehen noch einen Schritt weiter und sagen: Es ist Alles nur das Ich, welches in seiner schöpferischen Kraft bald alle Erkenntniss und alles Wissen von einer Welt als Ich, bald diese Welt selbst als Nicht-ich einander gegenüber setzt. Der Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung und wird nur in der Objectivation meines Willens erkennbar", ist der Fichte'schen Lehre völlig analog und nur ein anderer Weg Schopenhauer's den Kant'schen Kriticismus unter die Haube eines einheitlichen Princips zu bringen. Neben allen diesen Lehrmeinungen nimmt sich die Hegel'sche noch am besten aus. Die absolute, subjective Idee ist auch die objective; der reine Gedanke ist auch die reine Weltwirklichkeit, das eine Mal in ihrem Bei-sich-sein und -Bleiben, das andere Mal in ihrem Ausser-sich-kommen und Umschlagen in ihr Anderssein. Das Alles sind freilich nur dialektische Kunststücke des geistigen Abstractionsvermögens, denn so mir nichts dir nichts verwandelt sich nicht die innere Welt in die äussere und die Welt der Gedanken in die Welt der Wirklichkeit. Allein das Streben nach einem echtphilosophischen Monismus ist in dem Systeme unverkennbar.

Mit allen diesen Sätzen — um mit dem Dichter zu reden — lockt man noch keinen Hund aus dem Ofen. Die

innere Welt der Empfindung verlangt ihr Recht, die äussere Welt der Wirklichkeit auch. Wie kommt Eins zum Andern, oder besser noch, wie erkennen wir Beides als Eins und dasselbe? Nach unserer Auffassung und Darstellung ist das schon gar keine Frage mehr. In der Verwirklichung der Allkraft in der Atomkraft ist Beides von Ursprung an Eins und dasselbe. Es beginnt seine Selbstgestaltung und Entwicklung und nimmt seinen Weg durch alles äussere und materielle Sein und Wesen, bis es wieder zu sich selbst in seine ursprüngliche Innerlichkeit zurückgekehrt ist; alsdann aber ausgestaltet und ausgestattet mit einer Aeusserlichkeit, welche aller Schönheit und Wohlgestalt, aller mechanischen und organischen Geschicklichkeit und Zweckmässigkeit im Leben und Wirken voll ist — und mit einer Innerlichkeit ausgestattet, welche den Himmel in seinen Höhen, die Erde in ihren Tiefen, ebenso aber auch Herz und Geist in ihrer Fähigkeit und Empfänglichkeit zu erfassen und zu verstehen vermag. Und diese Entwicklung hat sich so stetig und allmählich vollzogen, mit solchen leisen und unmerklichen Uebergängen, dass nach unberechenbar langen Zeitläuften der Geist, welcher doch schon im Uratom eingekeimt lag, nachdem er zu sich selber gekommen war, schlechterdings nicht begreifen konnte, welcher Art sein Verhältniss, sein Zusammenhang und seine Verkehrsbeziehungen mit allem äusseren Wesen und Leben sein könne. Er fühlte sich ein Fremder in der eigenen Heimath und Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch hielt er an dem Glauben fest, es sei völlig unmöglich, dass zwischen ihm und allem äusseren Sein eine volle Wesensgleichheit bestehen könne.

7. Diese Wesensgleichheit ist nun noch viel leichter zu begreifen und verständlich zu machen als der Verkehr, „die Verständigung" des Innern mit dem Aeussern und die Möglichkeit der Aufnahme alles äusseren Bestehens und Geschehens als Wissensbestand in das Innere. Allein wer das Entwicklungsgesetz erfasst und begriffen hat, der weiss

auch, dass es nur einer kaum merkbaren, mimosenhaften Empfindung bedurfte, um aus sich selbst heraus, in geradlinigem, ununterbrochenem Werdegange eine ganze Welt von Organismen und darunter auch solche von höchster körperlicher Vollkommenheit und Leistungsfähigkeit, wie gleichzeitig auch geistiger Kraft und Capacität hervorgehen zu lassen. Und diese Empfindung bekundete schon das erste Atom in seiner Kraft der Vereinigung und Verschmelzung. Schon mit diesem Urvermögen war der erste Anstoss gegeben, um auf dem durch die Natur ganz genau vorgezeichneten Wege, vermöge rein mechanischer Bildungs- und Bewegungsmittel bis zum höchsten Ziele der Entwicklung zu gelangen.

Von der Empfindung bis zur Erkenntniss läuft nur ein ganz gerader Entwicklungsweg.

Was ist nun diese Erkenntniss? Nichts anders als die entwickelte Empfindung, als die als Empfindung gewusste Empfindung. Allerdings ein gerader Weg, aber trotzdem ein sehr weiter Weg. Der polydyname Körper welcher zwar auf alle äusseren Reize, aber mit allen Theilen des Körpers gleichmässig der Eigenthümlichkeit des Sinnenreizes entsprechend, reagirte, hat noch keine Erkenntniss, sondern nur erst Empfindung. Erst mit der Differenzirung der Reize durch die Sinne beginnt die Erkenntniss sich zu regen. Die Sinne allein hätten's auch nicht gethan, denn schliesslich kann der mit Sinneswerkzeugen ausgestattete auch nicht mehr thun, als der polydyname Organismus, nämlich auf äussere Reize reagiren und nichts weiter als eine mimosenhafte Empfindsamkeit zu Wege bringen. Allein da darf nie vergessen werden, dass diese Empfindung nicht lediglich Reaction, sondern dass sie eine Kraft ist, nämlich die Kraft der Belebung, und zwar die Kraft der Belebung nicht im vegetabilischen, sondern im animalischen Organismus.

Leben ist organische und organisirende Kraft und Wirksamkeit. Alle Kraft ist Atomkraft. Das Atom, welches

Pflanze geworden, hat nur Leben — vegetatives Leben; das Atom, welches Thier geworden, hat neben dem vegetativen Leben auch noch Empfindungsleben. Alle Kraft der Vereinigung, Verschmelzung der Vegetabilität vereinigt sich in der Sensibilität. Diese ist im Thierkörper das Eins und All. Alles, was das Thier innerlich und äusserlich, körperlich und seelisch geworden ist, kann auf die Sensibilität als dessen Ursprung und Werdebedingniss zurückgeführt werden.

Empfindung ist Kraft, innerlich bethätigte und bestätigte Kraft. Alle die Urkräfte des Seins, die Kraft der Vereinigung, der Verschmelzung, der Belebung, haben sich im Verlaufe ihrer Entwicklung und Verwirklichung zu allem Sein in ihr vereinigt und verwirklicht und die diesen Kräften entsprechende Urempfindung erzeugt, welche ihrerseits wieder als Keim und Entwicklungsanfang des gesammten Empfindungs- und weiterhin aber auch des gesammten Seelenlebens betrachtet werden kann.

Empfindung ist Kraft und darum ein innerliches und geistiges Princip. Allein eine Kraft hat ihre Wirklichkeit nur in Wirksamkeit und Verwirklichung und als solche ist sie der Ursprung sowohl aller körperlichen, wie auch aller geistigen Wesenheit. Auch die Urempfindung zeigt die Entwicklungsrichtung nach beiden Seiten hin. Nachdem die Empfindung als Lebenskraft, das will bedeuten, organische und organisirende Kraft ihr Entwicklungsziel erreicht hat, nachdem sie alle die äusseren Einwirkungen und Anreizungen — von Druck und Stoss, Einflüssen von Luft und Licht, offenbaren und geheimen Agentien, örtlichen und zeitlichen Verhältnissen — dazu benutzt hat, um sich einen Organismus in höchstmöglicher Vollkommenheit zu schaffen, kann sie nur noch auf die Erhaltung desselben bedacht sein und Bedacht nehmen. Die Ur- und Allgemeinform der Empfindung in ihrer Richtung auf das Körperliche wird als eine von innen heraus wirkende Function zum Triebe und dieser Trieb ist der Erhaltungstrieb. Hunger und Liebe

— um mit dem Dichter zu reden — das sind die vorzüglichsten Ur- und Gemeinempfindungen des Erhaltungstriebes. Die Liebe zunächst in der engeren Form als Geschlechtsliebe gefasst. Welch gewaltige Triebkräfte Hunger und Liebe auch in Bezug auf Ausbildung des Geisteslebens bilden und bezeichnen, das weiss ein jeder und braucht hier nicht weiter erörtert zu werden.

8. Aber auch das Geistesleben hat in der Empfindung seinen Anfangs- und Ausgangspunkt. Die Ur- und Gemeinempfindung in ihrer Richtung auf das Geistesleben ist die Empfindung als solche, die Empfindung der Empfindung, die innerliche Differenzirung der Empfindung, entsprechend der äusserlichen Differenzirung durch die Sinnlichkeit. Als solche ist die Empfindung zunächst Vorstellung; dies ist die innerliche Reproduction des Gegenstandes unserer Sinnesempfindung, rein logisch betrachtet, die Vorstellung der Sinneswahrnehmung.

Psychologisch betrachtet ist die Empfindung aber noch weit mehr. Als Empfindung der Empfindung ist sie nicht bloss innerliche Differenzirung, sondern auch Differenzirung des Innern, derart, dass das Innere an Wahrnehmungen und Vorstellungen nicht kalt und gefühllos vorübergeht, oder besser dieselben nicht so vorübergehen lässt, sondern zur innern Theil- und Parteinahme die Anregung findet. Wahrnehmung und Vorstellung werden dadurch mit allen Urempfindungen, wie auch mit dem gesammten, hieraus hervorgehenden Empfindungsleben in Beziehung gebracht.

Auf diesen Punkt möchten wir ganz besonders die Aufmerksamkeit der Denker und Forscher richten. Hier ist der Uebergang des Aeusseren in das Innere, des Leiblichen in das Geistige; hier ist dem Geiste eine Pforte offen gelassen, um mit der Aussenwelt in steter Communication zu bleiben, hier ist die Station für den Wechselverkehr von Welt und Geist. Jede Reaction von innen gegen die Einwirkungen und Reize von aussen, so mechanisch und unwillkürlich sie auch erfolgen mögen, ist der Ausdruck einer

Kraft, welche nothwendig darauf ausgehen und dahin führen muss, dass diese Kraft bei weiterer Entwicklung sich auch gegen sich selbst wende und an sich selbst bethätige, sonst wäre sie eben nicht die Kraft, die trotz ihrer Wirkung nach aussen doch stets bei sich selbst bleibt. Warum soll diese Kraft der Empfindung bei höherer Ausbildung nicht auch sich selbst empfinden können? Diese Empfindung der Empfindung, diese Ur- und Allgemeinempfindung ist es, welche nicht nur den Anfangs- und Ausgangspunkt bildet aller körperlichen und geistigen Entwicklung der animalischen Organismen, sondern auch die Verkehrsstelle, woselbst Körperliches und Geistiges stetig communiciren. Hier also ist der Coincidenzpunkt des Inneren und Aeusseren.

Diese Empfindung der Empfindung ist, wie wir gehört haben, nicht bloss die innerliche Differenzirung, sondern auch die Differenzirung des Innern. Wenn die Empfindung Kraft ist — und etwas anderes giebt's garnicht in der Welt als Kraft — so ist dieses die Wirkung. Die Kraft der Empfindung ist die Wirksamkeit und infolgedessen aber auch die Verwirklichung und Wirklichkeit der Empfindung. Dieses bedeutet aber zweierlei. Nicht nur die Empfindung der Empfindung, sondern auch die Selbstverwirklichung der Empfindung, ihre stationäre Kraft und Wesenheit. Das Empfinden ist nicht etwa nur augenblickliche Aufwallung und Kundgebung, die sofort wieder schwindet, wenn die Ursache, welche sie hervorgerufen, geschwunden ist, wie der Electromagnet seine Kraft verliert, wenn der ihn durchziehende Strom unterbrochen wird; die Empfindung hält fest, was sie innen gefunden, sonst wäre sie nicht „Empfindung". Hier ganz besonders bethätigt und bestätigt sich das Gesetz der Erhaltung der Kraft. Der Sinneseindruck ist ein bleibender — Gedächtniss, Erinnerung, Erfahrung ist die Folge.

9. Aus dieser Wurzel der Empfindung, welche einestheils die innere Differenzirung bedeutet, anderntheils die Differenzirung des Innern, erwachsen zwei mächtige Stämme

geistigen Lebens und geistiger Capacität, das Erkenntniss- und Gefühlsvermögen.

Die Erkenntniss ist ein Vermögen, ist Kraft. Vermöge der inneren Differenzirung muss die Kraft der Empfindung nothwendig zur Kraft der Erkenntniss sich entwickeln. Die Erkenntniss ist ja die Kraft der inneren Unterscheidung, Vergleichung und Werthbestimmung der differenzirten Empfindungen, und zwar derjenigen Empfindungen, welche Wahrnehmungen und Vorstellungen bedeuten. Wie diese zu Begriffen sich ausbilden, wie diese durch Urtheile und Schlüsse ihre weitere Ausbildung erfahren, wie hierdurch die Erkenntniss vorbereitet, welche durch Verstand und Vernunft zur höchstmöglichen Vollendung gebracht wird, — das muss man im zweiten Theile dieses Werkes nachlesen.

Durch diese innere Differenzirung wird das Innere differenzirt und entsprechend der differenzirten, verglichenen und taxirten Erkenntnisse in Mitleidenschaft gezogen. Eine der Welt der Erkenntniss vollkommen analoge Welt der Gefühle wird dadurch hervorgerufen. So lange das Gefühl noch in Begleitung und als unmittelbare Folge der Sinneswahrnehmung hervortritt, ist das Gefühl erst Empfindung, Empfindung im engeren Sinne des Wortes, abgesehen von jenen Ur- und Allgemeinempfindungen, welche als die gemeinsame Wurzel für alle Erkenntniss und für alles Gefühl anzusehen sind. Erst wenn die Empfindung zur Erkenntniss kommt, die Erkenntniss sich der Empfindung bemächtigt, wird die Empfindung zum Gefühl. Gefühl also ist die erkannte, verglichene, nach ihrem Taxwerth bestimmte Empfindung. Die Erkenntniss also macht die Empfindung zum Gefühl, die Erkenntniss giebt auch alle Werthbestimmung der Gefühle.

Dass mit der Entwicklung und Ausbildung der Erkenntniss auch die Entwicklung und Ausbildung der Gefühle gleichen Schritt halten müsse, ist bei dem steten Wechselverkehr beider klar und unverkennbar. Es bildet sich hierdurch ein gewisser Tact des Gefühls, ähnlich der einer

jeden Sinneswahrnehmung entsprechenden Empfindung, — ein Gefühlstact, welcher einer unmittelbaren Erkenntniss gleichkommt. Das Geistesinnere erfährt auf diese Weise ganz unmittelbar, was wahr, was gut, was schön und angenehm ist.

Allein das letzte Wort, die endgültige Entscheidung über den Werth des Gefühls bleibt der Erkenntniss vorbehalten. Die Erkenntniss ist es, welche stets auf den Grund geht, den Ursprung eines jeden Gefühls zu erkennen strebt, seiner Entwicklung nachgeht, Eines vom Andern genau unterscheidet und nach seiner wahren Wesenheit bestimmt und definirt und endlich dasselbe in allen seinen Erscheinungsweisen und Daseinsformen das Eine aus dem Andern genetisch zu entwickeln und übersichtlich darzustellen sucht. Diese Gefühlswissenschaft ist gleichzeitig auch Erkenntnisswissenschaft, und diese Erkenntnisswissenschaft, welche gleichzeitig auch als Gefühlswissenschaft sich erkennt und bekennt, das ist die eigentliche Philosophie als die Wissenschaft des Wahren, des Guten und des Schönen.

10. Wir redeten von einem Gefühlstact, welcher unmittelbar vom Wahren, Guten und Schönen Kenntniss gebe; dieser wirkt meist mit einer wahrhaft wunderbaren Sicherheit und Zuverlässigkeit derart, dass wir uns über seine Herkunft, Urtheilsfähigkeit und Unterscheidungssicherheit gar keine Auskunft geben können. Der Gefühlstact des Wahren ist noch am ehesten verständlich, denn er beruht auf der reichen Erfahrung, welche, von der Erkenntniss gesichtet, unser geistiges Eigenthum bleibt und augenblicklich zu unterscheiden weiss, ob ein etwaiger neuer Erfahrungsgegenstand unserer bisherigen Erfahrung entspricht, ihr gemäss und genehm ist.

Dieser Gefühlstact des Wahren ist also weiter nichts als die geschärfte und gebildete Erfahrungserkenntniss, welche ohne grosses Besinnen das Wahre vom Falschen unterscheidet und die geistige Capacität derart weckt und stärkt, dass diese mit einem einzigen Blick das ganze Weltsystem

zu erkennen und zu umfassen meint. Eine solche Weltanschauung besitzt jeder wahrhaft Gebildete — und wir können ihn nur als gebildeten Menschen bezeichnen, wenn er seine eigene Weltanschauung besitzt, — und diese Weltanschauung, selbst die weiteste und umfassendste der Original- und Universalphilosophie, ist eben jener Gefühlstact des durch Erfahrung zur vollendeten Ausbildung gebrachten Wahren.

Verhält es sich mit dem Guten und Schönen ebenso? All unser Geistesleben geht, wie wir gesehen haben, auf die Empfindung zurück und aus der Empfindung hervor und die Ausbildung unseres Gefühlslebens verläuft völlig analog mit unserem Erkenntnissleben, wie könnte also der Gefühlstact des Guten und Schönen sich anders als mittels der Erfahrung gebildet haben? Der Unterschied in ihrer Entstehungsweise wird nur darauf zurückzuführen sein, dass der Gefühlstact des Wahren aus der inneren Differenzirung der Empfindungen, der Gefühlstact des Guten und Schönen aus der Differenzirung des Innern durch Empfindungen abzuleiten sein wird. Wird die Empfindung empfunden und so für die Erkenntniss, aus welcher das Wahre hervorgeht, differenzirt, so muss doch gleichzeitig auch die empfundene Empfindung an und für sich differenzirt werden, damit sie bei jeder Wahrnehmung, Vorstellung, Erkenntniss und Erfahrung nicht gleichgültig bleibe, sondern in der einen oder anderen Weise davon ergriffen und angeregt werde. Die Empfindung ist Kraft, die Kraft ist Wirksamkeit; in der Wirksamkeit differenzirt sich die Kraft und wird differenzirt.

Die Differenzirung des Innern geschieht, je nach dem inhaltlichen oder formalen Wesen der Wahrnehmung und Empfindung, auf zweifache Weise. Das Innere empfindet nämlich Alles, was jenen auf die Erhaltung des Organismus hinzielenden Urempfindungen entspricht oder nicht entspricht, was also den Lebenszustand fördert oder hemmt; das Eine empfindet es als angenehm, das andere

als unangenehm. Dieses Angenehme oder Unangenehme, welches ursprünglich nur den eigenen Lebenszustand angeht, erfährt mit der Entwicklung des Intellects oder, was dasselbe ist, der Erkenntniss eine unbegrenzte Ausdehnung, sowohl in Bezug auf die eigene Person, als auch in Bezug auf die gesammte Aussenwelt.

Die Intelligenz muss bald inne werden, dass Alles, was mir nicht angenehm, wohl auch Andern unangenehm sein möge. In Verbindung mit anderen Urempfindungen der Liebe und Zuneigung entwickelt sich im Laufe der Zeiten das Selbstgefühl zum Mitgefühl und in's Praktische übertragen, entsteht hieraus der Satz, in seiner ältesten Form lautend: „Was Dir nicht genehm, das sollst Du auch Deinem Nächsten nicht anthun.“ Positiv ausgedrückt ist dies der uralte Satz der Nächstenliebe: „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst.“ Wie diese von Liebe und Bedürftigkeit inspirirten Sätze nach und nach auf alle Creatur ausgedehnt, den ersten Anstoss geben, dass die freie Vereinigung zur bürgerlichen Gesellschaft, die Gesellschaft zum Staate sich erweitert, welche durch Liebe und Geselligkeit, Recht und Gerechtigkeit zusammengehalten und die Veranlassung werden zur Verwirklichung und Bethätigung alles Guten — braucht hier nicht näher erörtert zu werden.

11. Noch weit lebhafter als vom inhaltlichen wird das Gemüth (Kant'scher Ausdruck) vom formalen Wesen der Dinge berührt und affizirt. Was nun von allen diesen Formen dem Innern gefällig ist, das empfindet es als schön, was ihm nicht gefällig ist, das empfindet es als unschön. Die Schönheitsempfindung aus dem Wesen des Innern zu erklären, ist der Wissenschaft von jeher sehr schwer geworden, denn das reine Gefallen oder Missfallen am Schönen oder Unschönen zeigt weder irgend einen theoretischen noch praktischen Lebensvortheil, aus welchem es erklärt werden könnte — es ist, wie gesagt wird, völlig interesselos. Wer aber erkannt und anerkannt hat, dass alle Bildung und Entwicklung organischen Wesens und Lebens durch den

Empfindungsreiz bewirkt wird, dass alle Sinnes- und Empfindungsorgane nur die Verwirklichung und Bethätigung aller der Eindrücke sind, welche von den Erscheinungsformen der Dinge ausgehen, — dem kann diese Erklärung nicht schwer fallen. Wer die Entstehung aller Schönheitsempfindnng versteht, der kennt auch ihre Erklärung.

Alle Erklärung liegt ja eben in der Entstehung. Das Organ der Wahrnehmung empfindet alles formale Wesen der Dinge als schön und angenehm, welches den Gesetzen und Thatsachen seines Entstehens und Bestehens entspricht. Alle diese sich ewig wiederholenden Wahrnehmungen haben zum Entstehen dieses Organs beigetragen, folglich sind sie ihm gemäss und entsprechend.

Das Schöne hat zwei Seiten, nach welchen es angeschaut und beurtheilt werden kann. Das Schöne ist inneres Wohlgefallen und äussere Wohlgestalt. Das sind anscheinend zwei ganz verschiedene Dinge, und sind doch nur Eins, so sehr Eins, dass Eines für das Andere gelten und gehalten werden kann. Das Wohlgefallen ist bloss die innerlich gewordene Wohlgestalt; die Erkenntniss dieser Wohlgestalt ist auch die Wohlgestalt dieser Erkenntniss oder das Wohlgefallen.

Wenn wir stoffliche und formliche Wesenheit der Dinge in ihrem An- und Fürsichsein in Betracht ziehen, so können wir uns dieselbe nicht anders als an der ausser uns seienden Körperlichkeit haften bleibend denken. Das ist anders, wenn uns die äussere Form als Schönheit inne geworden. Mit dieser Betrachtungsweise sind Aeusseres und Inneres zusammengegangen — das Aeussere hat sich völlig verinnerlicht und lebt nur in der Freude an dem Gefallen, die das Innere an ihm hat und soweit es diesem Gefallen nicht entspricht, ist es einfache, leere, äussere Form, die für die Erkenntniss und Betrachtung des Schönen nur negativen Werth hat.

Kant hat diese Anschauungsweise der Dinge verallgemeinert und auf die gesammte formale Wesenheit alles

äusseren Seins angewandt, dessen speculative Betrachtung er darum auch als „rationelle Aesthetik“ bezeichnet. Alle Erscheinung ist, wie das Schöne, nur Schein, der gefällt, missfällt oder kalt lässt; von dem Ding, wie es an sich aussieht, und darum auch, wie es an sich ist, kann ich garnichts wissen. — Allerdings das Schöne an sich giebt uns vom Ansichsein der Dinge noch keine Erkenntniss, denn es lebt nur in unserem Gefallen oder Missfallen; allein es darf dabei nicht vergessen werden jenes Etwas, wovon Kant gar keine Kenntniss und wofür er auch gar kein Verständniss hatte, nämlich das Entstehen sowohl der Dinge selbst als auch ihrer Erkenntnissweise.

Wem da verstattet ist einen Blick zu thun in die Werkstätte der Entstehung aller Dinge, der findet auch bald die richtige Erkenntniss derselben. Alles Entstehen geht auf das Verstehen hinaus; aller Entstand wird schliesslich zum Verstand und aller Verstand entsteht und entwickelt sich völlig conform mit allem Entstande und Bestande. Wenn nun die Empfindung, welche die Vorstufe ist zu allem Verstande, etwas als schön findet, so kann das nur ein solches sein, welches allem innern und damit auch allem äussern Leben und Wesen angepasst ist. Das Schöne als Gefallen ist freilich nur ein Innerliches; allein als formales Wesen haftet es ebenso gut am Aeusserlichen. Darum ist aber auch nicht nur Dieses und Jenes, sondern Alles ist schön an seinem Orte und zu seiner Zeit, — gerade, wie auf diese Weise auch Alles gut ist — freilich ist das wahrhaft Schöne schön an jedem Orte und zu allen Zeiten.

12. Was ist nun dieses wahrhaft Schöne? Die wahrhaft natur- und wahrhaft erkenntnissgemässe Wesenheit. Die Natur ist gezwungen, auf Schönheit Rücksicht zu nehmen, weil sie auf Formregelmässigkeit und Formangemessenheit bedacht sein muss, wenn ihre Bildungen nicht der Gefahr ausgesetzt sein sollen, ihr wieder verloren zu gehen. Wie wollten diese denn sonst anderen zweckmässiger und wohl-

gefälliger gestalteten Wesenheiten gegenüber den Concurrenzkampf bestehen können. Die Erkenntniss ist gleichfalls der Schönheit hold, weil sie von Jugend an mit deren Formen vertraut und in der Anschauung derselben erzogen ist.

Die Empfindung des Schönen ist aber, wie wir gesehen haben, nicht bloss Empfindung, sondern als Kraft auch die Empfindung dieser Empfindung; die Erkenntniss des Schönen ist darum auch als Kraft der Erkenntniss die Erkenntniss dieser Erkenntniss, das will sagen und bedeuten, sie ist im Stande, alles Schöne auch für sich und getrennt von der äusseren Wesenheit, woran sie haftet, sich vorzustellen, das Mangelhafte zu ergänzen und zu corrigiren, über Wesen und Werth desselben nachzusinnen und selbst alles Schöne mit kunstfertiger Hand nachzubilden.

Die Schönheit bleibt darum nicht stets blosses Gefallen, sondern sie wird zur Kunst, welche sich bestrebt zeigt, das Schönste alles Schönen aus der inneren Anschauung und Vorstellung heraus nachzuschaffen und damit eine höhere Welt des Schönen in's Leben zu rufen. Die wahrhafte Kunst arbeitet also nicht nach äusseren, sondern nach inneren Vorbildern, nach Idealen, wie wir dieselben von Alters her zu nennen gewöhnt sind, — nach jenen verklärten und veredelten Gestalten, wie solche in der gebildeten Erkenntniss leben, erzeugt durch die Erkenntniss aller Erkenntniss des Schönen, welche durch Vergleichung mit allem Gleichartigen das Schönheitsgefühl derart ausgebildet hat, dass es mit sicherem Takt und Geschmack das vermeintlich Schönste stets herauszufinden und herauszubilden vermag. Das Ideal, das Product der Erkenntniss aller Erkenntniss, ist der eigenthümlichste und werthvollste Besitz des Geistes, welcher darin und daran seine edelste Kraft und Macht bethätigt und betheiligt. So verhält es sich aber nicht nur mit dem Ideal alles Schönen, sondern auch mit dem aus gleicher Quelle, nämlich der Erkenntniss der Erkenntniss stammenden Ideal des Guten und Wahren.

Das Ideal ist das erweiterte, berichtigte, verklärte Vorbild der vergleichenden Erkenntniss. Ist das so bei dem Schönen, um wieviel mehr erst bei dem Guten und Wahren. Bei dem Schönen finden wir das erst, wenn wir seiner Entstehungsweise nachgehen, bei dem Guten und Wahren ist es unmittelbar kenntlich. Das Ideal des Wahren und Guten ist nur zu erlangen, indem wir der Erkenntniss des Guten und Wahren nachstreben, also ist es unmittelbar klar, dass dieses Ideal auf Erkenntniss beruhen müsse; dagegen beruht das Ideal des Schönen auf unmittelbarer Anschauung und so wird denn zumeist übersehen, dass auch dieses Ideal wohlerworbene, mit der inneren Bildung und Entwicklung erlangte Erkenntniss ist.

Nach Plato ist das Ideal etwas Angeborenes, sogar etwas im Geiste Präexistentes. Der Geist lernt ja nicht, er wird nur durch die äussere Welt, die sonst wenig dem Ideal entspricht, an Alles erinnert. Das höchste aller Ideale ist ihm offenbar das Ideal des Schönen, da es allen anderen Idealen zu Grunde liegt, welche von jenem Ideale sich ihren Entstand und Bestand herholen müssen. Die Idealwelt Plato's ist keine wirkliche, allein sie ist eine wahrhaft schöne Welt.

Die neuere Philosophie kennt kein Ideal, sie kennt nur den Gedanken, den sie entweder als ein absolut einheitliches Sein zu fassen oder aus dem sie eine wohlassortirte Gedankenwelt herauszuspinnen sucht. Die von des Gedankens Blässe angekränkelten Denkbestimmungen sind aber doch keine Ideale. Geist und Welt von allem Idealen ausgeleert und auf dürren und dürftigen Formeln begründet zu haben, ist das sehr zweifelhafte Verdienst Kant's. Mit jenem System reiner Gedanken Hegel's ist das schon nicht mehr so schlimm — sie zeigen wenigstens eine Entwicklungsfolge und jede Entwicklung ist eine Art von Leben. Die Kantsche Philosophie ist aber die trockne, leblose, schablonisirte Gedankenwelt, welche nur durch eine Art äusserer Logik nothdürftig zusammengehalten wird. Die Philosophie kann

nicht gedeihen, wenn sie sich nicht zuvor von dem mumienhaften Formalismus Kant's befreit. Um mit der Wahrheit ungescheut hervorzutreten, muss gesagt werden, Kant bedeutet für die deutsche Philosophie nicht mehr als Gottsched für die deutsche Literatur; vielleicht eine nothwendige aber gewiss keine erquickliche Uebergangsform, und unter dem Einflusse Kant's steht auch heute noch die deutsche Philosophie.

Das Ideal des Schönen ist nun ganz einfach der Begriff dessen, was uns als das Schönste von allem Schönen erscheint; wie das im Allgemeinen, wie das für einen jeden einzelnen Kunstzweig beschaffen sein müsse, das hat die Aesthetik zu bestimmen und zu entwickeln. Nur so viel kann auf Grund unserer bisherigen Darlegungen gesagt werden: es muss sich eng anschliessen an die Form der Naturdinge und an unsere Erkenntnissweise und dabei die Entstehung sowohl der Naturdinge, wie unserer Erkenntnissweise in's Auge fassen. Die Nachahmung der Naturformen kann, wie alles Können, wohl erfreuen und Gefallen erwecken, ist aber noch keine wahre Kunst, ja ein allzu krasser Naturalismus kann sogar recht abstossend und abschreckend wirken. Die Kunst ist ein rein geistiges Schaffen und Wirken; sie vermehrt, wie alles geistige Schaffen, nicht die Natur in der Natur, sondern den Geist im Geiste.

13. Die Betrachtung des reellen und materiellen Wesens der Dinge und Thatsachen führt zum Ideal des Guten. Ob dieses Ideal in der Welt Verwirklichung gefunden, kommt zunächst nicht in Betracht; genug, es ist in der Erkenntnissweise der Menschen vorhanden und selbst der verbissenste, verärgertste und versäuertste Pessimist kann keinen Gedanken fassen und niemals zum Worte kommen, wenn er nicht zuvor mit dem Ideal des Guten zu Rathe geht.

Dieses formale ist aber vom materiellen Wesen garnicht verschieden, es ist nur eine andere Betrachtungsweise desselben; so geht denn das Ideal des Schönen unmittelbar in

das Ideal des Guten über. Nur in der Kunst ist die reine Form Wirklichkeit geworden, nicht ohne das materiale Wesen zum Wenigsten anzudeuten und ahnen zu lassen, in der Natur dagegen ist das Formale und Materiale wohl zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden. Natur hat weder Form noch Inhalt oder Materie, weder Kern noch Schale, Alles ist sie mit einem Male. Wenn die wirkende Kraft zur Materie sich verdichtet, wenn diese Materie der Kraft mittels der Kraft der Materie weiter wirkt und zu allerlei, ihrer Wirkungsweise entsprechenden Wesen sich gestaltet, — was ist da Form, was ist da Materie? Die Form bedeutet nur die Art und Weise, wie das materielle Gebilde sich vorstellt. Weil es materiell ist, muss es im Gebilde sein, weil es im Gebilde ist, kann es der Materie nicht entrathen. Ein Jegliches, auch das Werk des reinen Geistes, ist nicht nur Form — es hat auch seinen Stoff, seine Materie, seinen Inhalt, weil eine Kraft dahinter steckt, welche durch eine dingliche Verwirklichung in die Erscheinung getreten ist. Die wohlgefälligste Form bedeutet nun für die Erkenntniss das Ideal des Schönen, der beste Inhalt das Ideal des Guten.

Demnach müsste aber auch das Ideal des Schönen und des Guten auf Eins herauskommen. In der Natur gewiss, und es stände schlimm, wenn es nicht so wäre; denn wenn das Schöne nicht auch das Gute, das Gute nicht auch das Schöne, dann wäre das Schöne eitel Sinneslust und die Welt ein Werk des Teufels. Es ist eine und dieselbe Kraft, aus welcher alles Gute und alles Schöne als formales und materiales Wesen der Dinge gleichzeitig und gleichmässig hervorgegangen ist. Die Welt ist nicht geworden auf ein einfaches „es werde und es ward“ hinaus, vielmehr hat sich Alles aus einem einfachen Kraftmoment heraus ganz stetig und allmählich entwickelt. Jede Entwicklung ist auch schon ganz ohne Darwinismus betrachtet, ein Werdegang vom Schlechteren zum Besseren und Besten, oder zu Allem, was nach Stoff und Form, Materie und Inhalt, Innerem und

Aeusserem, Gutem und Schönem — das ist Alles Eins — das Vollkommenere ist.

Wenn jene Erkenntniss, welche als die reifste Frucht aller Entwicklung zwischen allen diesen Bestimmungen unterscheidet und wenn sie als Erkenntniss ihrer Erkenntniss ihre Vergleichungen anstellt zwischen dem, was schön und schöner, gut und besser ist und auf diese Weise zum Ideale des Schönen und Guten gelangt, so ist das ganz ihre Sache. Die Natur macht diese Unterscheidungen nicht, in der Natur ist alles gleich gut und schön und gut und schön mit einem Male, und es ist auch nichts in der Natur, welches selbst für Erkennen und Können nicht gleich gut und schön wäre — an seinem Orte und zu seiner Zeit.

Allerdings hat das Erkennen seiner selbst oder das selbstständige Erkennen seine Ideale, welche es zu verwirklichen trachtet und verwirklichen soll, und zwar das Ideal des Schönen in der Kunstwelt, das Ideal des Guten in der Sittenwelt. Es soll sie verwirklichen und trachtet sie zu verwirklichen, weil es eben seine Ideale sind, weil erst in der Abgeschlossenheit des Erkennens die Unterscheidung zwischen Ideal und Ideal vor sich geht. In der natürlichen Welt ist ja gut und schön eins und dasselbe; alles ist dort gleich gut und gleich schön und das Gute auch das Schöne und das Schöne auch das Gute; erst dem Ideal gegenüber giebt es Gutes und Böses, Schönes und Hässliches. Dass man das Gute und Schöne zu verwirklichen, das Hässliche und Böse zu vermeiden trachtet, ist ja selbstverständlich. Obschon beides, Gutes und Schönes, einem und demselben Grunde entstammen, ursprünglich auch Eins sind — hier in der Idealwelt ist ihr Unterschied ein vollkommener, sie unterscheiden sich wie Kunst und Sittlichkeit, Kunstwelt und Sittenwelt.

In der Kunstwelt sucht der Mensch das wahrhaft Schöne und in der Sittenwelt das wahrhaft Gute zu verwirklichen und zu bethätigen. Das, was die menschliche Erkenntnisskraft als gut und schön erkannt hat, das will sie nun auch

mit rein menschlichen Mitteln und Kräften, nach rein menschlichen Maassen und Dimensionen in's Dasein rufen. Kunst und Sittlichkeit enthalten nur die Hinweise und Andeutungen auf das Unendliche und Ewige, können aber über das rein Menschliche nicht hinaus; nur das menschlich Schöne und Gute ist ihre Domäne, und nur solches suchten sie zu gestalten und zu fördern und zwar das Schöne, weil es dem Ideale aller Formnachbildung, das Gute, weil es dem Ideale des gesammten menschlichen Thuns entspricht. Da nun aber alles menschliche Thun in irgend einer Form geschieht, da alle Formbildung und Gestaltung, selbst die reinste, um ihrer selbst willen betriebene Kunstform an ein menschliches Thun und thatsächliches Geschehen anknüpft, so ist auch die Sittlichkeit nie ohne Kunst, die Kunst nie ohne Sittlichkeit.

C. Kraft der Vergeistigung.

1. Mit Sittlichkeit und Kunst hat die Kraft der Beseelung den höchsten und vollkommensten Grad der Verwirklichung erlangt. Schon im Thiere hatte sich der Uebergang von der Kraft der Belebung zur Kraft der Beseelung vollzogen und hatte daselbst ein reiches Empfindungsleben erweckt, welches als vollberechtigtes Seelenleben bezeichnet werden darf. Es ist aber kein Seelenleben, welches auch schon mit klarer Ueberlegsamkeit und geschickter Vergleichungsfähigkeit auf die Empfindung der Empfindung und somit auf die durchdringende und grundzielende Erkenntniss der Empfindung sich stützt. Erst der Mensch versteht es zu prüfen, zu vergleichen, zu wählen, zu entscheiden, zu idealisiren und seine Ideale in die Wirklichkeit einzuführen; erst der Mensch vermag es, sich über jenes Empfindungsleben, innerhalb dessen die Verwirklichung des Guten und Schönen noch blinden Naturtrieben folgt, zu erheben; erst der Mensch ist das Wesen, welches den Trieb zum Willen

ausbildet und veredelt; erst der Mensch ist das Lebewesen der Kunst und der Sittlichkeit.

Damit aber vermag er auch dem leblosen, unbeseelten Wesen Leben und Seele einzuhauchen, vermag er zu zeigen, dass das gesammte All nur Leben und Seele ist. Vorzugsweise ist das die Aufgabe der Kunst, so recht augenscheinlich und packend darzuthun, wie selbst Stein und Baum in Feld und Wald belebt und beseelt sind, wie in der ganzen, leblosen Natur Leben pulsirt und Seele waltet, wie eine jegliche, auch die sprödeste und starrste Form noch von Leben und Seele durchhaucht und durchgeistigt ist. So ist die Kunst keine Vermehrung, wohl aber eine Erklärung der Natur nach ihrer rein äusserlichen, in die Sinne fallenden Erscheinungsweise, welche augenfällig darthun soll, dass das Aeussere mit dem Inneren, die Erscheinung mit dem Wesen in Uebereinstimmung sich befindet, das Gute auch schon das Schöne, das Schöne auch das Gute ist. So ist die Kunst nach dieser Seite hin die beste Interpretation der Natur. Seele und Leben treten nicht überall in der Natur klar zu Tage, sie verbergen sich tief im Innern der Wesenheit; da kommt die Kunst und zieht sie an die Oberfläche und zeigt in der äusseren Form, in der momentanen Gestaltungsweise, was im Innern wirkt und waltet. Ist's ein Gott, der alles Wesen belebt und beseelt, so ist die Kunst seine schönste, beste und wahrste Offenbarung.

Es könnte leicht erscheinen, als sei durch Verwirklichung des Kunstideals alles dieses erst hinzugekommen, als sei Leben und Seele im Kunstwerke rein subjective Zuthat. In der That verhält es sich ja auch so, jedoch wird das Folgende zu berücksichtigen sein. Erstens hat sich das Kunstideal wie ein jedes andere Ideal der Erkenntniss erst an der Naturbetrachtung ausgebildet, und zweitens ist die Kunst mit aller ihrer Geschicklichkeit, selbst wenn sie alle Hilfsmittel der Wissenschaft zum Beistand anrufen wollte, nicht im Stande, auch nur die kleinste Wesenheit nachzuerschaffen und ihr Leben und Seele einzuhauchen. Die Seele

des Lebens und das Leben der Seele herrscht doch nur in der Naturwesenheit. Die Kunst will nur, entsprechend dem formalen Wesen der Dinge, den höchsten und schönsten Moment aller Wirkungsweise der Kraft der Belebung und der Kraft der Beseelung festhalten und zum Ausdruck bringen. Und weil sie solches vermag, so zeigt uns dieses Vermögen, dass in der Erkenntniss- und Gestaltungsweise des Kunstideals der eine Höhepunkt der Verwirklichung aller Kraft erreicht ist.

2. Diesen Höhepunkt zu erklimmen, ist nicht Jedem gegeben, denn nicht Jeder ist Künstler oder Kunstverständiger, wiewohl einem Jeden eine gewisse Befähigung hierfür angeboren ist, welche geweckt, genährt, gebildet, gar vieles zur Veredlung, Verfeinerung und Vergeistigung des Menschengeschlechts beiträgt.

Die Kunst ist Selbstzweck und erhebt darum nicht den Anspruch der Unentbehrlichkeit für die Lebenszwecke des Menschen. Das ist ganz anders mit der Sittlichkeit; ihr Berechtigungscertificat lautet auf Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit aus dem ganz einfachen Grunde, weil die Sittlichkeit nicht etwa ein Mittel ist zu dem Lebenszwecke des Menschen, sondern dieser Lebenszweck selbst. Der Mensch lebt nur das Leben der Sittlichkeit. Das Menschengeschlecht müsste zu Grunde gehen, sobald es den Boden der Sittlichkeit verlassen sollte.

Das Naturleben des Menschen regelt sich wie das Naturleben aller Lebewesen nach den Gesetzen der Entwicklung und Erhaltung. Tritt nun zu diesen Gesetzen die geistige Erkenntniss hinzu, so beginnt diese ihre Gesetze vorzuschreiben nach dem Ideal des Besten, was zur Erhaltung und Vervollkommnung als tauglich und nothwendig befunden wird. Mit dieser Erkenntniss hat die Sittlichkeit die Herrschaft angetreten und der Mensch ist aus dem Bereiche der Naturwesen herausgetreten und ist sittliche Persönlichkeit geworden. Bis dahin waren es lediglich blinde Naturtriebe,

von welchen der Mensch geleitet wurde, und seine Handlungsweise der reine Naturvorgang.

Mit der Erkenntniss hat der Trieb sich zum Willen um- und ausgebildet. Ob der Wille frei oder nicht frei ist, kommt garnicht in Betracht — genug, er ist nicht mehr lediglich Naturtrieb, der garnicht weiss, was er will; vermöge seiner Erkenntnisskraft bringt der Wille Klarheit in sein Thun. Er hat erkannt, was ihm Noth thut und ist stets geneigt, sich nach dem Ideale des Besten einzurichten. Es ist wahr, der Wille ist nichts weiteres und nichts anderes als der Naturtrieb auch; allein der durch Erkenntniss ausgebildete, erweiterte, verfeinerte, durch die Einsicht in das Getriebe des All aufgeklärte Naturtrieb.

In der Kraft des Willens feierte die Entwicklungsfähigkeit des Atoms ihren höchsten Triumph; ohne Verminderung seines Glorienscheins, selbst wenn der Wille nicht ein freier Wille wäre. Ist es kein freier Wille, so ist es doch ein Wille der Erkenntniss, ein Wille der Unterscheidung, ein begründeter, vernünftiger, thatkräftiger und thatfähiger Wille. Ein Wille, der das Grösste und Höchste in den Werken der Sittlichkeit, der Kunst und Wissenschaft zu vollbringen im Stande ist.

Der Wille ist das Werk der Erkenntniss, er ist die praktisch gewordene Erkenntniss selbst. Von ganz kleinen Anfängen, wie man sie schon bei jedem Thiere bemerken und unterscheiden kann, hat diese Erkenntnisspraxis bis zur höchsten Universalität in Kunst, Wissenschaft und Sittlichkeitsgemeinschaft sich ausgebildet. Ursprünglich noch ganz vom Naturtriebe gefangen gehalten, welcher ihn sklavisch unterworfen und in Dienst genommen, hat der Wille mittels seiner Erkenntnisskraft die Bande dieser Knechtschaft gebrochen und sich auf eigene Füsse gestellt. Anfangs den im Wesen des Organismus begründeten Naturgesetzen folgend, fing er nach und nach an, sich selbst seine Gesetze zu bilden und vorzuschreiben. Die Erkenntniss sagte ihm, was das Schönste und Beste sei, und darnach fing er an, seine

Handlungsweise einzurichten. Der Wille wurde nun nicht mehr beherrscht und bewältigt von den Gründen der Sache, sondern von den Gründen der Erkenntniss und die Erkenntnissgründe wurden ihm alsdann zu Beweggründen. Er fing an, sich nach diesen Gründen ein Sittengesetz aufzustellen, eine Familie zu gründen, eine Gesellschaft zu gestalten, einen Staat zu organisiren, und das Alles vermittels des Ideals des Guten, welches die Erkenntniss vor Augen hatte, als sie sich mitten aus den Naturtrieben heraus ein Recht und eine Sittlichkeit ausbildete.

Recht und Sittlichkeit ist ja doch nur ein und dasselbe Gute — das Recht vom Standpunkte der Erkenntniss aus, dessen, was Noth thut, um eine jegliche Wesenheit innerhalb der Grenzen ihrer Thätigkeit und Zugehörigkeit zu schützen und zu vertheidigen, — die Sittlichkeit vom Standpunkt der Erkenntniss aus, dessen, was Zuneigung, Treue und Mitleid entspricht und die gegenseitigen Beziehungen der Geschlechter regelt. Und über alles Gute ist als schützende Decke gebreitet die Sitte, oder die Art, wie die Erkenntniss nach dem Maasse des Besten den geselligen Verkehr geregelt hat. Recht, Sittlichkeit und Sitte, das sind eben die Verwirklichung und Bethätigung aller der Erkenntniss- und Willenskräfte, welche zur Bildung und Erhaltung aller Menschengemeinschaften hingeleitet haben und welche durch die Nothwendigkeit der Gemeinschaftbildung gefordert erscheinen.

3. Mit der Willensbethätigung ist die Naturkraft Sittenkraft geworden und ein weiterer Höhepunkt der Kraft der Beseelung erreicht. Ob der höchste? Das ist die Frage! Jegliche Kraft ist wirksam mit verbundenen Augen und marschirt mit gebundener Marschroute; sie thut nur, was sie muss und soll, und selbst die Willenskraft, trotzdem sie unterscheidet, trotzdem sie von der Erkenntniss mit fester und sicherer Hand geführt wird, ist doch nur eine Kraft und in ihrer Wirksamkeit von allen anderen Kräften nicht verschieden. Die Willenskraft ist eben völlig

von der Erkenntniss abhängig, die Erkenntniss selbst aber ist eine Seelenkraft von langer und langsamer Entwicklung, die mit all' ihren Einsichten, Meinungen und Neigungen eben das Endergebniss des Entwicklungsganges ist, den diese Kraft genommen und von welchem sie nicht abzuweichen vermag, weder zur Rechten, noch zur Linken.

Die Freiheit dieses von Erkenntnissgründen abhängigen Willens ist darum sehr zweifelhafter Natur. Nun aber vermögen wir nicht die gebundene, müssende, sondern die freie Kraft als mit den höchsten Vorzügen begabte, in höchster Vollendung erscheinende Kraft anzuerkennen. Diese ist aber damit schon nicht mehr Kraft, sondern Geist, denn die Haupt-, wenn nicht die einzige Signatur der geistigen Kraft ist ihre Freiheit.

Ob der Wille frei ist und wieweit der Wille frei ist, ist schwer zu entscheiden, da er mit der Erkenntnisskraft noch in völliger Einheit und Einmüthigkeit lebt, und diese Erkenntniss in schnurgerader Folgeweise ein Ziel der Atomentwicklung bezeichnet. Die Erkenntniss ist ein Kind der Nothwendigkeit und die Nothwendigkeit ist zu freier Entschliessung noch nicht geeignet und geschickt. Da muss noch eine ganz besondere Umwandlung mit der Erkenntniss vor sich gehen, bis sie zur Freiheit die Befähigung erlangt und als geistige Freiheit und freier Geist sich bewähren kann. Dass diese Erkenntniss, welche zur Erfassung und Verwirklichung alles Schönen und Guten bereits die Fähigkeit besitzt, bis zur Geistesfreiheit keinen allzugrossen Schritt mehr zu machen haben wird, steht wohl zu vermuthen.

Die Erkenntniss hat nur nöthig, anstatt wie sonst ihren Blick stets nach aussen zu richten, auch einmal einen Blick in das eigene Innere zu thun und der erste Schritt zur Geistesfreiheit und zum freien Geiste hin ist gemacht. Vermöge dieser Hinlenkung ihres Blickes auf sich selbst, wird die Erkenntniss sich ihrer selbst bewusst. Hat sie dieses Selbstbewusstsein einmal erlangt, so schreitet sie von diesem gar leicht zum Weltbewusstsein weiter oder zu der Erkenntniss, dass in diesem Weltbewusstsein die ganze Welt mit allem Sein und Geschehen zum Bewusstsein gelange. Bewusstsein aber ist Freiheit und nur Freiheit und nichts als Freiheit, und Freiheit ist Geist und nur Geist und nichts als Geist.

Eine Kraft war unmittelbar in die andere übergegangen. Die Kraft der Verbindung und Verschmelzung wurde zur Kraft der Belebung, indem alle Verbindung und Verschmelzung sich auf organische Weise zu vollziehen begann. Die Organismen zeigten Empfänglichkeit für gewisse Reize, auf welche sie in der einen oder andern Weise reagirten. Diese Reizempfänglichkeit ist selbst Kraft und trifft zusammen mit der Kraft der Vereinigung und Verschmelzung. Als Kraft geht sie nicht nur aus sich heraus und wird wirksam, sondern sie bleibt auch als das, was sie ist, in sich selbst. So wird die Kraft der Reizempfänglichkeit zur Kraft der Reizempfindlichkeit, die Reizung wird zur Empfindung. Das sind lauter Kräfte, Kraftentwicklungen und Kraftübergänge. Die Empfindung der Empfindung wird zur Erkenntniss, und die Erkenntniss der Erkenntniss wird zu Bewusstsein. Das Bewusstsein aber ist Freiheit, und diese Freiheit des Bewusstseins und dieses Bewusstsein der Freiheit, das ist der Geist.

4. Die erste und allgemeinste, volksthümlichste und trivialste Bezeichnung für den Geist wird die sein, dass er kein Körper ist und garnichts, was an den Körper erinnert, an sich trage. Die Geisteskraft ist die Kraft der Beseelung in ihrem allerreinsten Fürsichsein; es ist die Erkenntniss, die nur noch ganz ausschliesslich sich selbst zum Gegenstande hat. Die Geisteskraft ist die Erkenntniss der Erkenntniss, die Selbsterkenntniss, welche als Wissen von sich selbst, als Selbstbewusstsein gilt und geht. Das Selbstbewusstsein ist der Ort, allwo auch das Wissen von allem Bestehen und Geschehen seine Verification erhält; das Selbstbewusstsein wird damit zum Weltbewusstsein. Vermöge dieses Weltbewusstseins gewinnt die ganze

Welt Bewusstseins-Erleuchtung, kommt die ganze Welt zu sich selbst.

Durch dieses Bewusstsein erhält nun alles Können und Erkennen eine ganz neue Bedeutung und Beleuchtung; es wird dadurch zur freien Kunst und Erkenntniss. Der erkennende Geist wird sich der Idealität alles künstlerischen Schaffens bewusst. Schon die einfache Erkenntniss hat ihre Kunsttriebe von ganz anderer Art und weit höherer Bedeutung als die etwaigen, bei den Thieren sich vorfindenden Kunsttriebe. Der thierische Kunsttrieb ist der reine Reflex ihrer in der Entstehungs- und Entwicklungsweise begründeten Artung. Der auf menschlicher Erkenntniss beruhende Kunsttrieb ist das Ergebniss fortwährender Vergleichung und Unterscheidung, welche stets dem Vorbilde des Besten und Schönsten zustrebt. Der Kunsttrieb der Thiere ist darum stabil, der Kunsttrieb der Menschen aber entwicklungsfähig; aber er ist doch nur Kunsttrieb, welcher die Freiheit des Erkennens und Schaffens noch in sehr geringem Maasse bekundet. Das wird ganz anders infolge des bewussten Erkennens und Schaffens. Das bewusste ist das freie, das freie ist das ideale und das ideale ist das wahrhaft geistige Erkennen und Schaffen.

Der Grund- und Hauptton liegt nun nicht mehr auf dem Was, sondern auf dem Wie des Erkennens und Schaffens. Selbst in seinen elementarsten Formen ist das Wie des Erkennens und Schaffens vom Bewusstsein getragen. Das Was antwortet mit der Realität alles Vollbrachten, welches möglicherweise bestentheils dem reinen, unbewussten Kunst- und Wissenstriebe seine Entstehung verdankt. Sobald es sich aber um das Wie handelt, tritt das Bewusstsein in Thätigkeit, welches alles Erkennen und Schaffen zu begleiten vermag und nur die Idealität der Sache in Betracht zieht. Auf das Wie ist die Antwort das So, welches den Idealgehalt und die Idealgestalt zum Inhalt hat. So muss es gemacht und so muss es gedacht werden, wenn es dem Ideale des Guten und Schönen entsprechen soll.

Es ist ja wahr, dass der aus der Nothwendigkeit seiner angeborenen Natur und Veranlagung herausschaffende Genius das meiste und beste bewirken muss; es ist wahr, dass ein klares Bewusstsein allein bezüglich dessen, was das wirklich Wahre und Schöne ist, worin der Kunstkenner, der Kritiker und Aesthetiker den Künstler oft bei weitem übertreffen, den Künstler noch nicht macht. Allein geboren wird trotzdem kein Meister, er muss lernen und üben, da ohne dieses selbst das grösste Genie, selbst der „Raphael ohne Hände“ verkümmern müsste. Nur das geweckte, geklärte, zur freithätigen Schaffenskraft erzogene und herausgebildete Bewusstsein dessen, was geleistet werden müsse, ist das Kennzeichen echter Künstlerschaft.

Mit der Wissenschaft verhält es sich ganz ebenso. Genie, angeborenes Talent, gehört zu Allem, selbst zu der allereinfachsten und gemeinsten, technischen und mechanischen Beschäftigung. So hat auch jegliche Wissenschaft ihren Genius, bedarf aber in noch weit höherem Grade als die Kunst des gebildeten Bewusstseins, welches nicht nur Wahres und Falsches zu unterscheiden, — das ist eine ganz andere Unterscheidung als die von Ding und Ding, von Thatsache und Thatsache, das ist die Unterscheidung dieser Unterscheidung, die bewusste Unterscheidung — sondern auch das also gewonnene Wissen im richtigen Zusammenhange zu erfassen und als Wissenschaft darzustellen vermag. Das Wesen des Gelehrten besteht nicht in der Masse und Fülle des angeeigneten Wissens, sondern in dem klarbewussten Erfassen des systematisch und methodisch geordneten Wissensbesitzes, sowie in der Macht und Bereitschaft, in jedem Augenblicke über seinen Wissensschatz frei verfügen zu können. Durch seine freie Verfügung über einen wohlgeordneten Wissensbesitz unterscheidet sich der Gelehrte vom blossen Vielwisser.

5. In ihrem vollen Werthe und Wesen bekundet sich die Macht des Bewusstseins erst auf ethischem Gebiete. Die selbstbewusste Kraft ist die freie Kraft, hier wird's

erkannt und bewiesen Durch das gewonnene Selbstbewusstsein wird die Kraft von allen Naturschranken und Naturgewalten gelöst und zum freien Geiste erhoben — hier muss sich's zeigen. Die Kraft ist zur Erkenntniss gekommen, damit ist jedoch ihre Befreiung und Erlösung noch lange nicht ausgesprochen, denn auch die Erkenntniss steht noch ganz und gar unter den Gesetzen der Entwicklung und unter der Gewalt und Herrschaft des Ursachenverbandes, welche wohl ein Mehr oder Minder der Ausbildung, aber keine völlige Befreiung zulassen. Die Kraft der Erkenntniss ist nur eine höhere Stufe der aufwärts schreitenden Kraft der Beseelung.

Mit Hilfe ihrer Bewusstheit gelangt die Erkenntniss allerdings bis zur Stufe des befreiten und freien Geistes; sie ist nicht mehr an gewisse Organe und Objecte gebunden. Der ausübende Künstler, Maler, Musiker, ja selbst der Techniker concentrirt all' seinen Geist in den Fingerspitzen, von welchen er weiss, dass sie seinen Absichten zu folgen und seine Gedanken und Entwürfe auszuführen vermögen. Der Literat geht noch weiter; er hat seine Feder zum Träger seines Geistes gemacht und nur in den Erzeugnissen seiner Feder wird uns sein Geist klar und offenbar. Der naturwissenschaftliche Forscher hält seinen Geist bald in dem geringsten Moleküle des Stoffes, oder den Theilen und Gliedern der Organismen, bald in den äonenweit entfernten Sternen und Nebelflecken versenkt. Nicht etwa Anatomie und Physiologie seines Gehirns, als vielmehr seine Leistungen auf wissenschaftlichen Gebieten legen Zeugniss ab von den Vorzügen seiner Geistesbeschaffenheit.

Wir haben durchaus kein Recht, das Hirn als den alleinigen Sitz des Geistes zu betrachten, wenn wir dasselbe auch als die Centralstelle der Kraft der Beseelung anerkennen wollen. Nach unserem Dafürhalten hat das Herz als Centralstelle der Kraft der Belebung im thierischen Organismus eine ebenso hohe und edle Bedeutung. Im Grunde muss eins im andern und eins mit dem andern

wirken und darf auch nicht das geringste Partikel fehlen, wenn ein Organismus, der Träger des Geistes sein kann, zu Wege kommen soll. Dieser thierische Körper ist ein einheitliches Ganzes, ein ausgebildetes, zum animalischen Organismus sich entwickelndes Atom — wer will, als einem solchen, daran und davon Theil von Theil unterscheiden und bevorzugen? Kopf und Herz sind allerdings Centralstellen, allein der Organismus ist doch nicht ihretwegen, sondern sie sind des Organismus wegen vorhanden, und dieser Organismus ist, richtig betrachtet, das Geist gewordene Atom.

Im menschlichen, wenn nicht schon im thierischen Organismus, gewinnt der bewusste und selbstbewusste Geist Freiheit und Selbstständigkeit. Mit dem Augenblicke, da die Erkenntniss sich ihrem Selbst zuwendet, zeigt sich die Beseelung als Vergeistigung. Die Beseelung ist noch an die Verkörperung geknüpft. Beide sind so sehr Eins, dass sie sich nur unterscheiden wie die Verwirklichung der Kraft von ihrer Wirksamkeit in einem zuständigen und entsprechenden Organismus. Im Geiste erscheint alles Körperliche als erstorben, um in einer ganz anderen Welt wieder aufzuleben. Auch das, was wir als ein Körperliches betrachteten, erscheint uns nunmehr als ein reines, unvergängliches Kraftwesen, und die zu Bewusstsein gekommene Kraft selbst ist eine völlig einheitliche, nicht mehr an Raum und Zeit gebundene Wesenheit.

Wie in einem Brennpunkte sammeln sich im Bewusstsein alle Strahlen der Erkenntniss; von allen Seiten in denselben einfallend, bewirken sie, geläutert und verklärt, geeinigt und gereinigt, von diesem Punkte aus nach allen Richtungen bis in die Unendlichkeit hin ihre Ausstrahlung. Dieser Lichtpunkt des Geistes ist nicht an einen bestimmten Ort und an eine bestimmte Zeit geknüpft, sondern mit dem Geiste selbst befindet er sich bald in nächster Nähe, bald in weitester Ferne. Rückwärts und vorwärts schauend, befindet sich der Geist bald auf dem Wege nach der entlegensten Vergangenheit, bald nach der entlegensten Zu-

kunft, und den Blick richtend nach allen Dimensionen hin, weilt der Geist bald an diesem, bald an jenem Punkte der Raumesunendlichkeit, und da, wo er mit seinem Forscherblicke weilt, hat er seinen augenblicklichen Sitz aufgeschlagen. Da sucht er seine Schätze, da ist sein Herz.

Die Kraft documentirt sich als Geist nur durch ihr Bewusstsein. Im Bewusstsein liegt die Selbstständigkeit des Geistes, denn dadurch unterscheidet er sich von sich selbst und wird sich selbst nicht nur Object, sondern auch objectiv. Er weilt nicht mehr bei sich selbst, sondern in der Wesenheit, mit welcher er sich beschäftigt und erfüllt dieselbe mit seiner eigenen Wesenheit; so gelangt auch die geistlose Wesenheit zu Geist und Bewusstsein. Ein anderes Bewusstsein hat die Wesenheit nicht, als das Bewusstsein des Bewusstseins, bedarf aber auch keines weiteren, selbsteigenen Bewusstseins; ist doch Alles, ob Mensch ob Thier, ob Pflanze ob Stein, ob Himmels- ob Erdkörper desselben Ursprungs aus dem Kraftwesen und Wesen der Kraft.

6. Im Bewusstsein liegt die Freiheit des Geistes. Auch Selbstständigkeit ist Freiheit, Freiheit in Form von Unabhängigkeit. Doch nicht diese, hier ist die Freiheit schlechthin gemeint, die Freiheit in Form von Wahl und Wille.

Wieviel Bewusstsein, so viel Freiheit. Das Bewusstsein ist von der Freiheit gar nicht einmal verschieden; es ist die noch in sich selbst beruhende, noch nicht activ gewordene Freiheit. Bewusstsein ohne Freiheit ist undenkbar. So wenig Freiheit vorhanden sein kann ohne Bewusstsein, eben so wenig Bewusstsein ohne Freiheit. Der Mensch ist frei geschaffen, denn er ist mit Bewusstsein geschaffen. Im Bewusstsein liegt die Wahl und der Wille. Der Mensch ist sich seiner selbst und seines Könnens und Handelns bewusst; er ist sich bewusst des Objects ausser ihm, auf welches sich sein Können und Handeln richten soll; er ist sich all der Gründe und Ursachen bewusst, welche ihn veranlassen, an's Werk zu gehen; er ist sich seines Unterscheidungsvermögens bewusst zwischen den Gründen und Gegengründen, Ursachen und Gegenursachen; er ist sich seiner Befähigung bewusst, sich für das Eine oder für das Andere zu entscheiden — das ist seine Wahlfreiheit. Indem nun eine Entscheidung getroffen und zu ihrer Vollführung geschritten wird, wird die Wahl zum Willen und die Wahlfreiheit zur Willensfreiheit.

Wenn es noch eines Beweises bedürfen sollte, dass des Menschen Geist ein freier ist, der Wahl und Wille besitzt, so muss derselbe mit dem Bewusstsein und Wissen erbracht sein, dass diese Freiheit keine absolute Freiheit ist, dass ihr im Grossen und Ganzen die Wege vorgeschrieben sind, welche sie zu wandeln hat, dass sie mit gebundener Marschroute marschirt, dass sie so gut wie der Erstand und Bestand eines jeden Dinges und einer jeden Thatsache auf dem Gesetze von Grund und Folge, von Ursache und Wirkung beruht. Dieses aber ist nicht das Gesetz der Freiheit, sondern das Gesetz der Nothwendigkeit. Wenn nun alle Entstehung und Entwicklung diesem Gesetze folgt, wenn der freie Geist als der Schlussstein aller Entstehung und Entwicklung, als Endziel und Endzweck der Schöpfung, als die Krönung des Gebäudes anzusehen sein wird: so muss nothwendigerweise der Geist, als dieses Resultat der Entwicklung, den Gesammtinhalt dieser Entwicklung in sich aufgenommen haben und denselben Gesetzen folgen, welchen auch die Entwicklung gefolgt ist.

Und wie mit dem Geiste im Allgemeinen, ganz ebenso verhält es sich mit dem Personal- und Individualgeiste. Auch dieser ist das Resultat eines unendlich langen Entwicklungsganges, sowohl durch eine unbegrenzte Anzahl von Ahnen Urahnen, als auch durch alle die Erziehungseinflüsse und Thatsachen, Erlebnisse und Begegnisse, wodurch seine Personalität und Individualität bestimmt und bedingt ist. Da sollte man nun denken, dass durch ein solches allseitiges und nothwendiges Bestimmt- und Bedingtsein auch nicht einmal der Schatten einer Geistes- und Willensfreiheit übrig bliebe.

Gerade das Gegentheil ist das Richtige. Je mehr auf diese Weise Beweise für die Unfreiheit des menschlichen Willens beigebracht werden, um so evidenter und überzeugender wird dadurch das Gegentheil erwiesen sein. Jedes zu Bewusstsein gekommene, für die Unfreiheit sprechende Moment wird eben im Bewusstsein und durch das Bewusstsein zu einem Beweismittel für die Freiheit umgestellt und umgestaltet. Schon mit dem Worte, der Wille ist unfrei, ist gerade seine Freiheit erkannt und ausgesprochen. Diese lässt sich ebenso wenig verneinen, wie sich das Bewusstsein hinwegläugnen lässt, mit welchem die Freiheit auf das Engste verknüpft und auf das Sicherste gewährleistet ist. Mein Wille ist nicht frei, heisst stets, mein Wille ist die Freiheit, denn niemals hätte der Gedanke von der Unfreiheit aufkommen können, wenn er nicht aus dem Vorhandensein der menschlichen Freiheit heraus als contradictorischer Gegenschlag hervorgegangen wäre. Lebten wir lediglich in dem Glauben, frei zu sein, ohne dass uns das Gegentheil jemals zu Bewusstsein gekommen wäre, so könnten wir uns möglicherweise täuschen und in dieser Täuschung befangen, ruheselig unser Dasein vollbringen. Wir forschen aber nach und kommen zu dem Ergebniss: Wir sind nicht frei — ja, das kann nur die Freiheit ausgesprochen haben. Sich frei zu dünken, dazu gehört keine Freiheit, allein zu wähnen, wir seien nicht frei, dazu gehört Freiheit. Die Meinung von der Unfreiheit hat die Freiheit zur Voraussetzung. Nicht in der geglaubten Freiheit, sondern in der geglaubten Unfreiheit liegt die Täuschung. So weit geht die Macht der Freiheit, dass sie sich selbst unfrei dünken kann und gerade hierin liegt der beste Beweis für das Vorhandensein der Freiheit.

Freiheit und Nothwendigkeit bilden in Bezug auf die Willensfreiheit gar keinen Widerstreit. Alle Antriebe, alle Bestimmungs-, alle Entscheidungsgründe entnimmt der Wille eben der nothwendigen Gesetzlichkeit in Natur und sittlicher Weltordnung. Mit oder gegen seinen Willen, aber

immer mit Freiheit, weil mit Bewusstsein, fügt sich der Mensch der Natur- und Sittenordnung und macht ihre Gesetze zu Gesetzen seines eigenen Willens. Hat er diese Gesetze übertreten, gleich ist Natur und Sittlichkeit bei der Hand, um ihn zur Rechenschaft zu ziehen Vergehen und Verbrechen des Einzelnen können an der sittlichen Weltordnung nichts ändern und ihren Verlauf nicht durchbrechen — der Einzelne ist nicht die Allgemeinheit; diese ist aber stets auf ihrem Posten und in fortwährender Bereitschaft, um durch Strafzwang sich zu schützen und ihren Gesetzen Geltung und Anerkennung zu schaffen. Indirect muss also selbst Vergehen und Verbrechen zur Festigung und Verherrlichung der sittlichen Weltordnung beitragen. Von der Naturordnung schon garnicht zu reden, die ist himmelweit hinausgestellt über alle Zerstörungsgelüste der gesammten Menschheit. So finden wir stets Freiheit und Nothwendigkeit in engster Verbindung, Vereinigung und Beziehung und Alles stets soweit in bester Ordnung, dass es in ruhiger und stetiger Fortentwicklung idealen Zielen zustreben kann. Dieser Entwicklungsgang bedeutet die Herrschaft des Guten in der sittlichen Weltordnung.

7. Durch ihr Bewusstsein war die Kraft Geist geworden und hatte allem Wahren, Schönen und Guten zum Dasein verholfen. Mit dem Geiste hatte sie ihren Entwicklungsgang vollendet und ihren Schöpfungen die Krone aufgesetzt. Weiter konnte die Kraft nicht gelangen; in ihrer langzeitigen und ausgebreiteten Entwicklung hatte sie ihren Rundgang vollendet und war wieder bei sich selbst angekommen. Die Kraft war Erkenntniss geworden, welche sich naturgemäss als Kraft der Erkenntniss auf sich selbst richten und zur Selbsterkenntniss — als Wissen objectivirt auch Bewusstsein und Selbstbewusstsein geheissen — führen musste. Der zu Bewusstsein erwachte Geist hatte die Augen aufgeschlagen, hatte sich in der Welt umgeschaut, hatte in seinem Bewusstsein alle Dinge der Welt zu Bewusstsein kommen lassen und war zu der merkwürdigen Entdeckung

gelangt, dass Alles Geist sei — Kraft von seiner Kraft, Leben von seinem Leben, Geist von seinem Geiste, dass die Dinge in der Welt nicht so stumm und dumm seien, wie das landläufige Bewusstsein sie anzuschauen pflege, dass die ganze Welt nur eine Kraft und einen Geist bedeute.

Eine Kraft und einen Geist. Es ist derselbe Geist, der in der Welt waltet und der im Menschen zu Bewusstsein gekommen ist. Das eine ist also der unbewusste, das andere der bewusste Geist. Was wir bis dahin betrachteten, das war das Walten und Wirken des unbewussten Geistes, alias Kraft geheissen. Da wären wir denn glücklich, denkt mancher, bei E. v. Hartmann und seiner Philosophie des Unbewussten angelangt. Ist dem wirklich so? Man kann sich schon mit den verschiedenen Einzelthatsachen in der „Phänomenologie des Unbewussten" im ersten Band der Philosophie des Unbewussten im Einvernehmen finden. Es ist in der That erstaunenswerth, mit welchem Fleisse, Scharfsinn und mit welcher Uebersichtlichkeit alle die Thatsachen, welche einen unbewussten Geist verrathen, dort zusammengestellt und übersichtlich geordnet sind. Es kann garnicht freudig und eifrig genug anerkannt und rühmend hervorgehoben werden, mit welcher Feine und Schläue die Bewusstheit allen Spuren des unbewussten Geistes nachgegangen ist, um denselben in allen seinen Verstecken aufzusuchen, auf frischer That zu ertappen und festzuhalten. Ein Vorzug, der übrigens die gesammten philosophischen Schriften Hartmann's auszeichnet und im Grunde eine Hauptinstanz gegen das ganze System bildet. Ob das Bewusstsein nun ein Segen oder ein Fluch für die Welt bedeute, ist einerlei — genug, für die wissenschaftliche Erkenntniss, besonders für die Philosophie, gar erst für die Philosophie Hartmann's, ist es sehr segensvoll geworden; denn gerade das Unbewusste hat der Bewusstheit bedurft, um in allen seinen leisesten Anzeichen und feinsten Regungen aufgestöbert und in das Licht des Bewusstseins gestellt werden zu können.

Nun wird aber die Frage sich uns aufdrängen, ist das Bedürfniss zu einer solchen Phänomenologie des Unbewussten vorhanden? Wir antworten mit dem entschiedensten Nein, welches uns zu Gebote steht. Weshalb? Weil jedes Ding und jede Thatsache, alles Bestehen und alles Geschehen, das Kleinste wie das Grösste am Himmel und auf Erden, solch ein Phänomen des unbewussten Geistes ist und weil, wenn eine solche Phänomenologie geschrieben werden muss, sie nur der Naturforscher und nicht der Philosoph zu schreiben hat und schreiben kann, weil die gesammte Naturwissenschaft eine solche Phänomenologie des unbewussten Geistes ist. Es ist ja sehr schön und hochinteressant, so allen Spuren des Geistes in der Natur selbst, wie in der gesammten Wissenschaft der Natur nachzujagen, dieselben mit scharfem, durchdringendem Geiste zu sichten, zu ordnen und in ein System zu bringen. Wir erlangen hierdurch ganz genaue Kenntniss vom Geist in der Natur. Das ist das unsterbliche Verdienst Hartmann's, mit geradezu apodictischer Gewissheit und Sicherheit den Beweis geführt zu haben, dass jener starre und trockene Materialismus, welchem die Naturwissenschaft grösstentheils zu huldigen pflegt, weil eine „geistlose", darum eine unmögliche und unwürdige Anschauungsweise sei.

Unsere Anschauungsweise unterscheidet sich ganz wesentlich von der Philosophie des Unbewussten. Das Unbewusste wird ja nur durch die Causalität, durch seine Wirksamkeit in dem dinglichen und auf das dingliche Sein erkannt — den unbewussten Geist dagegen erblicken wir in allem Sein, selbst dem ruhigsten und unbeweglichsten, starresten und leblosesten, welches auch nicht die leiseste Spur irgend einer Wirksamkeit erkennen lässt; sein Sein schon ist sein Geist. Das Unbewusste ist ein rein psychisches, der unbewusste Geist dagegen ein rein physisches Princip — die Naturkraft ist auch der Naturgeist.

8. Das Unbewusste kennt nur Wille und Vorstellung, eine Vorstellung, die zugleich Wille, einen Willen, der zugleich

Vorstellung ist — die unbewusste Kraft dagegen kennt weder Wille noch Vorstellung; sie wirkt nur vermöge der Nothwendigkeit ihrer Natur. Aber auch das ist schon zu viel gesagt; sie wirkt, weil sie Kraft ist und erst im späteren Verlaufe wird diese Wirksamkeit zur Nothwendigkeit vermöge ihrer exclusiven Natur, welche alles Gegnerische, Störende und Hemmende ausschliesst und beseitigt und nur noch dasjenige zu erwirken sucht, was existenzfähig und existenzberechtigt ist, was für den Fortbestand des Einzelnen und des Gesammten als nothwendig gefordert ist — was nothwendig ist, weil es existirt und existirt, weil es nothwendig ist.

Das Unbewusste wirkt nach Zwecken, wenigstens ist seine Wirkungsweise stets eine zweckmässige — gegen nichts aber sträubt sich der philosophische Gedanke heftiger und kräftiger als gegen die Annahme von Zwecken in der Natur. Die unbewusste Kraft weiss nicht, was sie thut, und thut, was sie nicht lassen kann, wo bleibt da die Zweckmässigkeit? Ob es überhaupt eine unbedachte und unbewusste Zweckmässigkeit giebt, muss bezweifelt werden. Das, was wir als zweckmässig an irgend einer Handlungs- und Wirkungsweise bezeichnen, ist stets eine durch irgend eine Intelligenz vorbedachte, ein bestimmtes Ziel anstrebende Ordnung und Einrichtung. Aller und jeder Zweckbegriff ist Uebertragung menschlicher Denk- und Handlungsweise auf die Naturordnung.

Die Natur ist zwecklos und wirkt zwecklos, sie will nicht, sie muss! und dieses Müssen ist kein ursprüngliches, sondern auch ein erst aus der Art ihrer Wirkungsweise sich ergebendes. Von den kleinsten, unmerklichsten, völlig indifferenten Actionen und Anfängen beginnend, in seiner Entwicklung ebenso stetig und allmählich in kaum merkbaren Uebergängen vorwärts treibend, zu zweckmässigen, das will sagen passenden und angemessenen Bildungen und Handlungen hinlenkend, das Unpassende und Unangemessene, weil nicht entwicklungsfähig, ausscheidend: in solchem Falle

muss ja immer und überall das für die menschliche Anschauungsweise Zweckmässigste zur Wirklichkeit werden, ist aber weder ein Erdachtes noch Gewolltes, sondern ein Entwickeltes, das so geworden ist, weil ein Anderes garnicht hat werden können, weil alles Andere zu entstehen oder sich zu erhalten nicht „die Kraft“ besass. Solches ist aber keine Zweckmässigkeit, sondern Ergebniss einer langen Entwicklungsreihe, der keinerlei zwecksetzende Absicht zu Grunde lag. Wenn Alles in der Welt gut und zweckmässig ist, so ist diese Zweckmässigkeit nicht das Werk einer zwecksetzenden Intelligenz, sondern einer Naturgewalt und unnachsichtlichen Entwicklungsordnung, welche alles Passende und Bestandfähige erhält, weil es sich selbst erhalten und sein Dasein behaupten kann. Alles Gute und Zweckmässige in der Welt ist das Werk seiner selbst.

9. Das Unbewusste ist Individuum, die unbewusste Kraft verneint alle Individualität. Das Unbewusste ist das einzige, alles umfassende Individuum, welches alles Seiende ist, das absolute Individuum oder das Individuum *κατ' ἐξοχήν* (Philos. d. Unbew. II 156). Das Unbewusste ist der Scheol, der Styx, in welchem ein jedes Individuum eingehen muss und der keines wieder entlässt. Sie leben darin fort, aber führen nur ein Schattendasein.

Das Unbewusste ist die Seele alles Lebens, aber nicht der Geist aller Geister. Der Hartmann'schen Philosophie fehlt der Geist; sie kennt nur die Seele, aber nicht den Geist. Das Bewusstsein, welches als die Signatur des Geistes zu betrachten ist, worin Alles zur Kenntniss der Welt gelangt, auch das Unbewusste, — wie sollte denn das Unbewusste zu unserer Kenntniss gelangen, wenn nicht durch das Bewusstsein — wird durch die Philosophie des Unbewussten zur blossen Erscheinung, zu einem blossen Symptom herabgedrückt. Wenn der Geist in der Natur zunächst auch als unbewusster Geist oder als Kraft wirkt, so kann es dabei und damit doch nicht sein Bewenden haben, denn alsdann gäbe es kein Bewusstsein, kein Wissen, keine

Wissenschaft, auch keine Philosophie des Unbewussten. Es gäbe ein blosses Sein ohne Wissen. Nun ist aber auch ein Wissen und ein Wissensindividuum vorhanden und dieses Individuum kann nicht umhin, eben wegen dieses seines Wissens und Erkennens eine gewisse Stufenfolge im Entstande und Bestande der Naturwesen festzustellen und anzuerkennen; eine Stufenfolge, welche ein Aufstieg in unzähligen Graden und Sprossen von der niedrigsten Wesenheit bis zur höchsten bedeutet. Auf der Spitze der Leiter aber steht das Bewusstseinsindividuum als das vollkommenste aller Wesenheiten vermöge seiner körperlichen und geistigen Beschaffenheiten, die nicht von einander zu trennen, da sie spekulativ betrachtet, völlig identisch sind. Ist dieses Bewusstseinsindividuum, die vollkommenste aller Wesenheiten, — was so ziemlich allgemein zugestanden wird — körperlich, so ist es dasselbe auch geistig, da eins durch's andere bestimmt und bedingt, eins vom anderen garnicht zu trennen ist. Die unbewusste Kraft hat also ihre Aufgabe, ihre Bestimmung, das Endziel ihrer Wirksamkeit darin gefunden, in einer Stufenfolge graduell aufsteigender Wesenheiten sich immer weiter zu bilden, bis die höchste und vollkommenste aller Wesenheiten, das Bewusstseinsindividuum, erreicht ist. Mit der geistigen Wesenheit, oder mit der Wesenheit, welche nicht nur Bewusstheit, sondern auch das Bewusstsein ihres Bewusstseins hat, hat das Tagewerk der Schöpfung seine Vollendung gefunden.

Einmal so weit gediehen, fragt und sagt sich der Geist: Ist das nicht Alles Fleisch von meinem Fleische, Geist von meinem Geiste? Bin ich, was ich jetzt bin, nicht von Ursprung an gewesen? Kommt nicht alles in der Welt durch mich zu Bewusstsein? Ist nicht mein Bewusstsein zugleich auch das Bewusstsein einer jeden Wesenheit am Himmel und auf Erden? Nun ja, das Gewusstsein ist auch das Bewusstsein eines jeden Dinges; ein anderes hat es nicht und ein anderes braucht es nicht. Es ist mit dem Menschen ganz ebenso. Erst das Wissen von sich und seinem Bewusstsein kann als sein wahres Bewusstsein, welches seine geistige Wesenheit ausmacht, gelten.

Dieses Wissen von sich ist gleichzeitig auch das Wissen von allem Sein ausser ihm, welches in ihm vermittels stufenweis aufsteigender Entwicklung sein Bewusstseinsindividuum gefunden hat. Sein Selbstbewusstsein ist auch das Weltbewusstsein. Indem aber auf diese Weise die ganze Welt zu Bewusstsein erwacht und der unbewusste Geist zum bewussten sich ausgebildet hat, verliert das Einzelbewusstsein seine Qualität als Bewusstseinsindividuum; es verschwimmt und verschwindet im Ganzen und Allgemeinen, das Einzelbewusstsein ist verloren an das Gesammt- und Allbewusstsein, der Individualgeist ist zum Allgeist geworden. Das Individualsein, nachdem es in seinem Augenblicksbestande das All zu Bewusstsein gebracht, hat aufgehört und das bewusste, vergeistigte Allsein tritt an seine Stelle. Die ganze Welt ist nunmehr uur noch ein einziger, bewusster, beseelter, vergeistigter Körper. Diesen einen einzigen Weltbestand ein Individuum zu nennen, dazu haben wir keine Berechtigung.

10.. Dem Unbewussten Hartmann's gegenüber ist alles Bestehen und Geschehen ein Phänomen, eine Zufälligkeit, ein Modus, ein Traum, eine Seifenblase. Alle diese Wesenheiten und Geschehenisse der Welt sind allerdings Manifestationen des Eins seienden und bleibenden Wesens in einer Vielheit von Functionen und realer Willensacte dieses Wesens. Da dieses Wesen aber als die einfachste Einheit ausserhalb alles Raumes und aller Zeit steht, so kann dasselbe mit allem räumlichen und zeitlichen Sein und Geschehen nur in momentaner Weise correspondiren und communiciren, es kann mit demselben nur Augenblicksbeziehungen eingehen und muss in demselben Momente, als es sich in allem Räumlichen und Zeitlichen manifestirt, sich wieder in sich selbst zurücknehmen. Für alles räumliche und zeitliche Sein verbleibt damit nur eine rein modale und phänomenale Existenz. Selbst in Bezug auf den Individual-

geist verhält es sich nicht anders. „Indem das von der unbewussten Centralsonne ausgehende Licht auf den Hohlspiegel der Organismen trifft, wird es reflectirt und vereinigt sich in dem Brennpunkte des selbstbewussten Geistes.“ Mit dieser communicirt das absolute Centrum des Unbewussten garnicht mehr direct, sondern nur vermittels der den Organismus (das Gehirn) treffenden Strahlen (Functionen), die von diesem zum Brennpunkte des Bewusstseins reflectirt werden. Dieser Individualgeist des Bewusstseinsindividuums ist also gar keine Primär-, sondern erst eine Secundärbildung und Manifestation des Unbewussten.“ Alle Wesenheiten, geistige und materielle, organische und anorganische, werden somit zu „aufgehobenen Momenten“ des Absoluten herabgesetzt. „Aufgehoben“ in dem echthegelianischen Sinne, Seinsbestimmungen, welche im Momente des Setzens zugleich wieder „aufgehoben“, d. h. in's Nichtsein versenkt werden.

Das Unbewusste Hartmann's ist jener Gott, der da in tiefstem Schlaf versunken liegt und träumt von allerlei Welten und ihren Gestaltungen, Wesenheiten und Verkehrschaften, und nicht weiss, dass er alles dasjenige, was er träumt, gleichzeitig auch schafft. Alle Welten sind Träume des unbewussten Gottes oder des göttlichen Unbewussten, — wechselnde Traumgestalten, sonst nichts weiter.

In Wirklichkeit verhält es sich damit aber ganz anders. Jedes Wesen, das kleinste wie das grösste, ist eine Welt für sich. Selbst das Atom, als Ausdruck der Allkraft in ihrer Allwirksamkeit (an jedem Punkte des All) enthält zwar noch keine Wirklichkeit, allein es enthält als die punktuelle Wirksamkeit der Allkraft die Möglichkeit, Alles zu werden und alle und jede Verbindung einzugehen, welche zum Werden des Alls nothwendig und ersprieslich ist. Unter den Gesichtspunkt der Ewigkeit und Unendlichkeit gestellt, ist die Welt nicht nur die Summe alles Werdens, sondern auch alles Gewordenen. Es ist Alles ein Werdendes und ein Gewordenes und alles Werdesein und alles Gewordensein, alles Entstehen, alles Bestehen und alles Vergehen,

alle Wesenheiten in allen Stadien ihres Bestandes und ihrer Entwicklung sind gleichzeitig, vielleicht in unendlicher Anzahl gleichzeitig vorhanden. Es ist das ein Gedanke, vor welchem der Gedanke selbst zurückschreckt, aber er ist doch denkbar und darum auch möglich. Bei Gott, oder was dasselbe bedeutet, bei der Ewigkeit und Unendlichkeit der Allkraft ist alles möglich, das will bedeuten, ist alles Mögliche wirklich und alles Wirkliche möglich. Das Weltall ist gleichzeitig und in jedem Augenblicke des Daseins sowohl die unendliche Möglichkeit, als auch die unendliche Wirklichkeit, sowohl das Allsein, als auch das Allwerden, beides ist gleich wahr und wirklich — die Welt ist als die Allmöglichkeit gleichzeitig auch die Allwirklichkeit und als die Allwirklichkeit gleichzeitig auch die Allmöglichkeit.

Das Hauptgebrechen des Unbewussten ist, dass es keine Entwicklung kennt und verträgt. Es ist ein Sein ohne Werden, ähnlich der Substanz Spinoza's, dem Absoluten Schelling's, wie aus der Pistole geschossen. Es ist da und allein da, es hat seine Kraft und seinen Willen; allein es kann und will beide in Wirklichkeit nicht bethätigen, weil es nicht aus sich herausgehen kann, weil es in alle Ewigkeit bei sich selbst bleiben muss. Dass es erst Wirklichkeit gewinnt in seinem Anderssein, davon hat es keine Vorstellung. Ihm fehlt alle Frische, alle Jugendlichkeit, alle Werdelust; ihm fehlt jenes Bewusstsein, dass gerade im Entstehen, im Werden und in der Entwicklung alle Schönheit, alle Lust und alle Vollkommenheit der Welt enthalten ist.

Das Unbewusste ist eine mystisch-geniale Conception, die reinste, ewig bei und in sich selbst bleibende und verharrende Monas. Gewiss, es geht auch aus sich heraus, aber nur in jenen, eine unbegrenzte Anzahl phänomenaler Weltwesenheiten vorstellenden Gestaltungen; es will der Welt zeigen, was es vermöchte — wenn es nur wollte. Dass diese, seine wirklichen und wahren Schöpfungen und Offenbarungen der Ausdruck seiner Ewigkeit in der Zeitlichkeit,

seiner Unendlichkeit in der Räumlichkeit seien, darf nicht zugestanden werden, weil das Unbewusste in seiner ewigen Ruhe und Einsamkeit nicht gestört werden will.

Was Hartmann Phänomenalität nennt, ist die Realität. Das Unbewusste ist Kraft, im Grunde genommen nur Kraft, das gesteht auch Hartmann zu. Man vergleiche nur im zweiten Bande der Philos. d. Unbew. Kap. V, „Die Materie als Wille und Vorstellung." Wie aber anders eine Kraft sich äussern, in Wirklichkeit und Wirksamkeit treten, wie anders eine Schöpfung und Offenbarung gedacht werden könne, es sei denn in Raum und Zeit, ist nicht ein- und abzusehen. Die Allkraft — und nur von dieser kann hier die Rede sein — ist die Allwirksamkeit, die an jedem Punkte des Alls mit all ihrer Kraft wirksame Kraft. In jedem Punkte des Alls ist das Gesammtvermögen der Allkraft wirksam. Diese punktuelle Kraft ist die Atomkraft oder auch die Kraft in ihrer Wirksamkeit. Die Wirksamkeit drängt zur Wirklichkeit, zur Realisirung der Kraft. Als ewige Wirksamkeit ist die Allwirksamkeit die Allwirklichkeit. Es ist keinerlei Möglichkeit denkbar, welche die Allwirksamkeit im Verlaufe der Ewigkeit nicht gezeitigt und zur Wirklichkeit gemacht haben sollte.

Alles ist Wirksamkeit und Alles ist Wirklichkeit; es ist Wirksamkeit als das ewig Werdende, es ist Wirklichkeit als das ewig Seiende. Als das ewig Werdende ist Alles die reine Phänomenalität — freilich nicht im Sinne Hartmann's, bei ihm ist es nur Phänomen, nur Schein — Alles ist aber Schein mit ebensoviel Hindeutung auf das Sein. Als das ewig Seiende ist es die reine Realität; es ist beides gleich richtig und gleich wichtig. Die Phänomenalität ist die Welt in ihrem augenblicklichen Sein, die Realität ist die Welt in ihrem ewigen Sein. Unter den Gesichtspunkt der Ewigkeit und Unendlichkeit gestellt, ist ja eine jede Wesenheit in allen Stadien der Entwicklung vorhanden — wie die Welt augenblicklich ist, so ist sie auch ewig, wie sie ewig ist, so ist sie auch augenblicklich.

11. Nach Hartmann ist auch das Bewusstsein so ein blosses Phänomen, eine blosse Erscheinungsweise des Unbewussten. Wille und Vorstellung lebten beide in gemüthlicher, seliger Vereinigung im Unbewussten, da fällt es der Vorstellung ein, sich von dem tyrannischen, alles beherrschenden Willen zu emanzipiren. Der Wille lässt das nicht so leicht hingehen und opponirt heftig gegen diese Emancipation seines Untergebenen und sofort ist das Bewusstsein fertig. Das Bewusstsein ist ein blosses Nennwort der Missstimmung, welches der Wille seiner Vorstellung wegen ihrer Abtrünnigkeit ertheilt. Der Wille erstaunt, verdutzt, bestürzt über diese Rebellion der Vorstellung, kennt keine schlimmere Bezeichnung der widerspenstigen Vorstellung als — „Bewusstsein." Sie hatten bisher in so inniger Vereinigung gelebt, die Vorstellung kannte keinen anderen Inhalt und keinen anderen Willen als den Willen des Willens. Da überfällt plötzlich die Vorstellung die hereinscheinende Sinnen- und Weltlust, sie stürzt sich in den Strudel des Seins und Geschehens und um dieses friedliche und gemüthliche Zusammensein und Zusammenleben von Wille und Vorstellung war es geschehen. „Die grosse Revolution ist geschehen, die Vorstellung ist vom Willen losgerissen, um ihm in Zukunft als selbstständige Macht gegenüber zu treten, um ihn sich zu unterwerfen, dessen Sklave sie bisher war. Dieses Stutzen des Willens über die Auflehnung gegen seine bisher anerkannte Herrschaft, dieses Aufsehen, den der Eindringling von Vorstellung im Unbewussten macht, dies ist das Bewusstsein."

Nach einer solchen Darstellung von seiner Entstehung, steht es um das Bewusstsein noch weit schlechter als um alles übrige Dasein. Allem Andern eignet zum Wenigsten ein Schein von Realität, das Bewusstsein hat nicht einmal hierauf Anspruch zu erheben, denn es ist lediglich ein seelischer Zustand. Dem Bewusstsein ist freilich im Weltprozesse eine grosse Mission vorbehalten — es ist die Macht der Erlösung. Die höchstmögliche Steigerung in der Aus-

bildung und Entwicklung des Bewusstseins führt zur Erlösung von der Unseligkeit des Daseins. Da Alles nur ein Scheindasein führt, da überhaupt der Mensch nur in Illusionen lebt, da das Wollen seiner Natur nach, wie uns Hartmann haarklein beweist, nur einen Ueberschuss von Unlust zur Folge hat, da also der Wille, welcher das „Dass" der Welt setzt, die Welt, wie sie auch beschaffen sein möge, zur ewigen Qual verdammt: so kann eine Erlösung von dieser Unseligkeit des Willens nur dadurch herbeigeführt werden, dass die Bande der Vorstellung, welche sie an den Willen ketten, gelöst, die Vorstellung nämlich zu Bewusstsein gebracht und dadurch vom Willen emancipirt wird. Am Ziele seiner Entwicklung angelangt, genügt das Bewusstsein — da Alles doch nur ein Scheindasein hat und ein Scheinleben führt, da Alles doch nur Wille und Vorstellung ist, — um das gesammte actuelle Wollen in das Nichts zurückzuschleudern, womit der Prozess und die Welt aufhört, und zwar ohne irgend welchen Rest aufhört, an welchem sich ein Prozess weiterspinnen könnte. Das Logische macht also, dass die Welt eine bestmögliche wird, nämlich eine solche, die zur Erlösung kommt, nicht eine solche, deren Qual in unendliche Dauer perpetuirt wird.

Das Alles sind nun die dem Systeme eigenthümlichen, folgerichtig sich ergebenden Lehrmeinungen. Sie zu widerlegen, wäre vergebliche Arbeit, ein System kann garnicht widerlegt werden. Es bedeutet ein vollendetes und vollkommenes Lehrgebäude und bildet als solches wieder ein Glied in der Kette der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie, und mit allen anderen grossen Systemen zusammengenommen ein Ganzes, von welchem ein jeder Theil, nämlich jedes Einzelsystem, in seiner eigenthümlichen Weise die Weltwahrheit und Weltweisheit entdeckt und erkannt und das Welträthsel gelöst zu haben glaubt. Eine jede Philosophie hat wie ein jedes Menschenwerk — etwas anderes ist das philosophische System, so hoch es auch seinen Flug nehmen möge, auch nicht — seine Mängel und Unvollkommenheiten. Die Mängel und Unvollkommenheiten sind als Consequenzen des ganzen Systems auch noch nicht widerlegt, indem man sie aufzeigt und die aus individuellen Anschauungen geflossenen Gegengründe zur Geltung bringt. Ein System wird nur widerlegt durch ein anderes, besseres und haltbareres; ob aber das neuere System gerade das bessere und haltbarere sei, das kann auch erst die Zukunft lehren, d. h. der Entwicklungsgang philosophischer Wahrheit, die Geschichte der Philosophie.

Nach unserem Dafürhalten steht es nun aber um Wesen und Werth des Bewusstseins ganz anders. Schon der Umstand, dass Alles erst bewusst werden muss, um gewusst zu werden, müsste auf die richtige Schätzung des Bewusstseins hinführen. Selbst das Unbewusste muss erst zu Bewusstsein kommen, bevor davon überhaupt nur die Rede sein kann. Dass überhaupt etwas existirt, wissen wir nur durch das Bewusstsein. Darum wäre der Satz weit gerechtfertigter, welcher behauptet: Alle Realität kommt nur dem Bewusstsein zu — als der Satz Hartmann's: Alle Realität eignet nur dem Unbewussten.

Die Scheinexistenz, welche Hartmann der Welt zubilligt, kann man doch keine Realität nennen. Das Unbewusste ist das Wesen; das, was wir als Welt wahrnehmen, sind blosse Erscheinungsweisen desselben. Eine Vielheit der Wesen ist in und neben dem Unbewussten unmöglich und undenkbar. „Das Unbewusste ist das eine absolute Individuum, das Einzelwesen, das Alles ist, während die Welt mit ihrer Herrlichkeit zur blossen Erscheinung herabgesetzt wird." „Die Welt ist nur eine stetige Reihe von Summen eigenthümlicher Willensacte des Unbewussten, denn sie ist nur, so lange sie stetig gesetzt wird; das Unbewusste höre auf, die Welt zu wollen und dieses Spiel sich kreuzender Thätigkeiten des Unbewussten hört auf zu sein." — Wir haben weder an der Welt noch an dem Ich etwas unmittelbar Reales. Das Alles wird offenbar doch nur bewusst und gewusst durch das Bewusstsein. Wenn nun alles blosse

Erscheinung sein soll, ohne irgend welche reale Wesenswirklichkeit, so wäre es doch viel wahrscheinlicher und consequenter zu behaupten: das Bewusstsein ist das all-einige, alle Vielheit setzende, alle Realität enthaltende absolute Individuum und nicht das Unbewusste. Dieses reine und eine Unbewusste der Hartmann'schen Lehre existirt überhaupt nur vermöge und vermittels des Bewusstseins. Das Bewusstsein höre auf, sich thätig zu erweisen und das Unbewusste hört auf zu sein.

12. Nach unserer wirklichen Meinung und Ueberzeugung ist weder das Unbewusste noch das Bewusste die all-einige und absolute Wesenheit. Wir kennen und anerkennen den unbewussten Geist in jener Kraft, deren Wirkungsweise und Entwicklungsgang wir bis hierher gefolgt sind; ihr Werk ist die Welt mit Allem, was sie füllet. Allein als die schönste Blüthe und reifste Frucht auf dem Gipfel und Wipfel aller von Ewigkeit zu Ewigkeit gehenden Entwicklung erkannten wir das Bewusstsein. In dem Bewusstsein endet der Kreislauf des Entwicklungsganges; die Kraft ist wieder bei sich selbst angelangt, zu sich selbst gekommen, sich ihrer selbst mit allem, was sie geleistet hat und zu leisten vermag, bewusst geworden.

Es war ein langer Weg der Entwicklung von jenem Uratome an bis zu jenen Organismen mit Augen und Ohren, welche um sich, über sich und unter sich, vor Allem aber auch in sich zu sehen und zu hören veranlagt und befähigt waren — Sinnenwesen, deren Merksamkeit bei der Beschaffenheit ihrer Organe und Glieder sich schliesslich auf sich selbst richten mussten, derart, dass sie ihr Sehen sahen, ihr Hören hörten, ihr Wahrnehmen wahrnahmen und nunmehr sich fragten, was habe ich gesehen, gehört, wahrgenommen und was thue ich, indem ich sehe, höre, wahrnehme?

Dass der Mensch in dieser Weise sieht, hört und wahrnimmt, — dass er nicht nur siehet, sondern auch „betrachtet", das verdankt er vorzugsweise seiner Hand. Dass der

Mensch dasjenige, was seine eigenthümliche und unterscheidende Wesenheit ausmacht, vorzugsweise, vielleicht einzig und allein seinen beiden Händen verdankt, dass er darum gewissermaassen das Werk seiner eigenen Hände ist, hat noch lange nicht die genügende und allseitige Anerkennung und Würdigung gefunden.

Das also gefasste und gedachte Bewusstsein ist nicht bloss Einzelbewusstsein, nein, es ist eben so gut auch das Allbewusstsein. Derselbe Geist, oder, wie wir auf dieser Stufe noch sagen müssen, dieselbe Kraft, welche am Anfang ihrer Entwicklung Atom gewesen, ist am Ende derselben Bewusstsein geworden. Es ist also die Bewusstsein gewordene Allkraft, oder, da wir diese bewusste Kraft und Kraft des Bewusstseins Geist nennen müssen: es ist die Allkraft als Allgeist. Ist's auch Einzelbewusstsein, Erscheinungsbewusstsein, atomistisches und individuelles Bewusstsein, so gelangt doch in diesem Einzelbewusstsein auch das Allganze, die ganze Welt, mit allem, was darin und darauf besteht und geschieht, zu Bewusstsein, wird Wissen und Wissenschaft, und dieses gewusste Weltganze ist auch das bewusste Weltganze; es ist das zu Bewusstsein gekommene Allganze — es ist der all-einige „Weltkörper", dessen Herz und Hirn im Menschen anzuschauen ist.

13. Alle die bisher angegebenen Unterschiede zwischen dem Unbewussten Hartmann's und der unbewussten Kraft nach unserer Anschauung sind zwar schon hinlänglich hervortretend gezeichnet, um zu unterscheiden und zu scheiden. Die fernere Unterscheidung statuirt aber nicht bloss einen Unterschied, sondern auch einen Gegensatz und Widerspruch. Das Unbewusste Hartmann's hat Wille und Vorstellung; es bedarf dessen, um functioniren und sich manifestiren zu können. Die unbewusste Kraft oder die Kraft nach unserer Auffassung hat weder Wille noch Vorstellung; sie bedarf dessen nicht, weil sie nur ihrer inneren Natur gemäss wirkt und wirken kann, weil ihre Wirkungsweise einen

rein mechanischen und organischeu Process, einen nothwendigen Naturvorgang bezeichnet. — Wille und Vorstellung bezeichnen im Unbewussten Hartmann's den Anfang alles irdischen, weltbedeutenden Seins und Geschehens; — nach unserer Auffassung aber können diese erst am Ende des Werdeganges der Weltentwicklung, wenn die Kraft erst Bewusstsein geworden ist, hervortreten. — Das, was wir Kraft nennen, ist nach Hartmann Wille und Vorstellung; welche im Unbewussten noch in untrennbarer Einheit verbunden sind; es kann aber nichts gewollt werden, was nicht vorgestellt wird und nichts vorgestellt werden, was nicht gewollt wird.

Die Kraft ist nämlich nach Hartmann, jenem alten und veralteten, völlig unbegründeten und ungerechtfertigten Schema gemäss eine anziehende und eine abstossende. Die Kraft ist weder anziehend, noch abstossend, sie ist bloss wirksam, und die erste, die Urwirksamkeit, schon im Begriffe der Wirksamkeit liegende Kraft ist die all-einige Kraft oder die Kraft der Vereinigung. Diese erklärt Alles.

Hartmann denkt sich die Sache nun folgendermaassen: „Die anziehende Atomkraft strebt, jedes andere Atom sich näher zu bringen; das Resultat dieses Strebens ist die Ausführung oder Verwirklichung der Annäherung. Wir haben also in der Kraft zu unterscheiden, das Streben selbst als reinen Actus und das, was erstrebt wird, als Ziel Inhalt oder Object des Strebens," — beides noch als völlig getrennte Thatsachen und derart geschieden, dass das Streben der Anziehungskraft bereits „die gesammte veränderliche Bestimmtheit ihrer Wirkungsweise in sich enthält und dennoch nicht als Realität in sich enthält." „Da das Streben oder die Kraft des Atoms constituirendes Urelement der Materie und als solches in sich einfach und immateriell ist, hier also von materiellen Prädispositionen nicht mehr die Rede sein kann, so müssen obige Anforderungen auf immaterielle Weise vereinigt werden. Dies ist nur möglich, wenn das Streben die gesammte, gesetzmässig veränderliche Bestimmtheit seiner Aeusserungsweise als einen der Realität gleichen Schein, gleichsam als Bild besitzt, d. h. aber, wenn es dasselbe ideell oder als Vorstellung besitzt." Was ist denn nun aber das Streben der Kraft anders als Wille und der Inhalt dieses Willens anders als Vorstellung, unbewusster Wille und unbewusste Vorstellung in ungetrennter und ungetrübter Einheit. „Die Aeusserungen der Atomkräfte sind also individuelle Willensacte, deren Inhalt in unbewusster Vorstellung des zu Leistenden besteht. So ist die Materie in der That in Wille und Vorstellung aufgelöst und der Unterschied zwischen Geist und Materie ist aufgehoben."

Hartmann hat ganz recht, wenn er weiterhin sagt: „Die Identität von Geist und Materie hat hiermit aufgehört, ein unbegriffenes und unbewiesenes Postulat oder ein Product mystischer Conception zu sein, indem sie zur wissenschaftlichen Erkenntniss erhoben ist und zwar nicht durch Tödtung des Geistes, sondern durch Lebendigmachung der Materie." Freilich, jene von Hartmann gerügte „mystische Conception" in der Darstellung dieser Identität ist geblieben. In der Materie nur Wille und Vorstellung zu sehen, ist eben nur vermöge einer mystischen Versenkung und Ineinsfassung von Geistigem und Materiellem möglich.

Die Kraft hat kein Streben, sondern nur Macht und Möglichkeit, etwas zu leisten und zu werden. Als die reine Macht und Möglichkeit hat sie auch noch gar keinen Inhalt; sie ist noch nichts, sie kann nur Alles werden. Diese Macht und Möglichkeit der Kraft als Wille und Vorstellung zu bezeichnen, ist nur möglich durch antropomorphische Uebertragung, derart, dass man idividuell und personell menschliche Geisteseigenheit und Geistesthätigkeit auf die Naturwirksamkeit anwendet. Und mag das überaus klare und rege philosophische Bewusstsein Hartmann's sich gegen solche Unterstellung auf das Strengste verwahren, und mag er auch zu seinen Gunsten die bedeutendsten philosophischen Gewährsmänner aufrufen, so wird ihm doch

weder der logische Verstand, noch die exacte Forschung und Wissenschaft recht geben können, dass im Vermögensinhalte und atomistischen Wirkungsumfange der Kraft bereits Wille und Vorstellung sich bethätigen. Wenn die Kraft wirkt, weil sie nicht anders kann und verwirklicht, was sie von Urbeginn in sich trägt, und das Alles in stetiger, allmählicher, stufenweiser Entwicklung — wer vermag hierin, wer vermag im Entstehungs- und Bildungsgange alles Daseins Wille und Vorstellung zu erkennen?

14. Giebt es überhaupt, so müssen wir weiter fragen, Wille und Vorstellung ohne vorausgegangenes Bewusstsein? Und wenn uns Hartmann und Schopenhauer, im Bunde mit den grössten philosophischen Autoritäten, versichern wollten, dass es Wille und Vorstellung im Bewusstlosen oder, was ganz dasselbe ist, im Unbewussten, oder, wenn man lieber will, dass es einen unbewussten Willen und eine unbewusste Vorstellung gebe, so müssten wir dagegen den entschiedensten Widerspruch erheben. Es giebt absolut keinen Willen und keine Vorstellung ohne vorgängiges Bewusstsein. Was zunächst die Vorstellung betrifft, so fällt dieselbe in ihrem ersten Stadium mit dem Bewusstsein in Eins zusammen. Die Vorstellung ist zunächst weiter garnichts, als das Bewusstwerden dessen, was wir mit unseren Sinnen wahrgenommen haben; es ist die nach innen gekehrte Wahrnehmung, die Wahrnehmung der Wahrnehmung oder die bewusst gewordene Wahrnehmung. Insoweit nimmt ein jedes wahrnehmende und vorstellende Wesen am Bewusstsein theil; Empfindung und Vorstellung ist nur die innerlich differenzirte, meist mit Lust oder Unlust gepaarte Wahrnehmung.

Einen weit höheren Grad der Bedeutung und Klarheit erlangt das Bewusstsein in der Erkenntniss. Zur Erkenntniss gehört selbstverständlich auch Wahrnehmung und Vorstellung; allein der wahrgenommene und vorgestellte Begriff ist noch keine Erkenntniss. Erst das Bewusstwerden des Allgemeinen im Besonderen und umgekehrt ist Erkenntniss. Die begriffliche Vorstellung ist die Sache in ihrem Ansichsein, die Erkenntniss dagegen in ihrem Fürsichsein. Die begriffliche Vorstellung bezeichnet das Wiesein, die Erkenntniss dagegen das Wassein oder Wesen der Dinge. Wir sehen vor uns ein Gewächs, das diese und jene Eigenschaften und Merkmale hat und mittels dieser Wahrnehmungen gewinnen wir eine Vorstellung von demselben, und es gestaltet sich in uns der Begriff desselben oder das Wie- und Ansichsein in seiner Einzelheit. Die volle Erkenntniss desselben haben wir damit noch nicht erlangt, diese wird erst gewonnen, wenn der Einzelbegriff in allen seinen Besonderheiten und Eigenheiten verallgemeinert wird. Was ist sein allgemeines Fürsichsein und seine im Allgemeinen begründete Wesenheit? Wir haben das Gewächs erkannt, es ist ein Baum, ein ganz Allgemeines, ein Baum wie alle Bäume; seine Besonderheiten haben uns diese Erkenntniss erschlossen. Nunmehr ist das Ding in seiner vollen Wesenheit erkannt.

Zu dieser Erkenntniss gehört nun aber auch der Mensch in seiner allgemeinen Besonderheit als erkennendes und denkendes Wesen. Das Denken ist weiter nichts als die Operation des Erkennens, die Vergegenwärtigung aller Besonderheiten, um daraus das Allgemeine abzuleiten Es kann nicht fehlen, dass schon auf dieser Stufe die Operation des Erkennens mit allem anderen Erkennen in Verbindung gebracht wird. Ich erkenne oder ich denke, dass dieses ein Baum, ein Haus, ein Fisch, ein Vogel ist; vor Allem aber erkenne und denke ich, dass ich das erkennende und denkende Wesen bin. Das ist das „Ich denke", womit wir alle unsere Vorstellungen, oder sagen wir besser unsere Erkenntnisse, begleiten können, denn schliesslich ist es das „Ich denke", was alle Vorstellung zur Erkenntniss macht. Am Einzelnen und Besonderen vermag das Erkennen und Denken nichts hinzuzuthun, dieses ist wie es ist; das Besondere zu verallgemeinern, das ist seine Sache. Das Bewusstsein hat durch das Selbstbewusstsein, welches nichts weiter als die Selbsterkenntniss ist, — das Object durch das

Subject des Erkennens eine bedeutende Erweiterung, Steigerung und Klärung erfahren.

Hier ist die Station, wo Ich und Welt zusammentreffen, Ich und Welt in Berührung und Beziehung treten, Ich die Welt zu Bewusstsein kommen lässt, — zu begreifen, zu erkennen, zu verstehen beginnt. Blosse Wahrnehmung und Vorstellung kennt noch kein Ich als wahrnehmendes und vorstellendes Individuum; obschon hierdurch alle Begriffe geschaffen werden, bleibt doch die Welt für Wahrnehmung und Vorstellung noch unbegriffen. Das Ich hat noch zu viel mit der Aussenwelt zu thun, als dass es den Blick auch auf sich selbst richten könnte. Das Ich sieht vor lauter Bäumen den Wald nicht, das ist buchstäblich zu nehmen. Es sieht nur Bäume und immer wieder Bäume, allein die Sache zu verallgemeinern und zu sagen, viele Bäume bedeuten einen Wald, das ist Sache der Erkenntniss. Auch beim Vorstellen muss das Ich mit dabei sein, auch hierbei ist das Ich mit einbegriffen, kommt aber als solches noch nicht mit zu Bewusstsein. Erst in der Erkenntniss steht das Bewusstsein als Ich beobachtend ausserhalb; ich bin es, der da wahrnimmt, begreift, erkennt, dass dieses ein Baum ist, dass viele Bäume einen Wald bedeuten. Erst das vorausgesetzte, für sich seiende Ich erkennt und benennt; es benennt, weil es erkennt und es erkennt, weil es benennt.

Vor aller Welterkenntniss steht die Selbsterkenntniss. Die Erkenntniss forscht und fragt, d. h. sie ruft das Bewusstsein wach, um sich so recht in das Innere des Gegenstandes zu versetzen und zu versenken. Bald fragt sie, indem sie den Gegenstand dem Bewusstsein nahe bringt, um in das „Was“ und „Warum“ der Sache einzudringen; bald forscht sie, indem sie mit dem Lichte des Bewusstseins den Gegenstand von allen Seiten und in allen Theilen beleuchtet, damit auch nicht das Kleinste und Geringste der Erkenntniss sich entziehe. Die Erkenntniss denkt und redet und auch das nur in steter Rücksicht auf das Bewusstsein. Das Denken bedeutet ja überhaupt nur die Operation des

Fragens und Forschens zum Zwecke der Erkenntniss, und das Reden ist die mit steter Rücksicht auf das Bewusstsein und Selbstbewusstsein verlautbarte Erkenntniss. Im Worte hat die Beziehung von Ich und Welt sichtbaren und hörbaren Ausdruck gewonnen und gefunden.

Nirgends tritt diese Beziehung von Ich und Welt so klar und bestimmt zu Tage, als in der Sprache. Ob man nun wie der Morgenländer die dritte, oder wie der Abendländer die erste als die Hauptperson betrachtet, immer ist es das Ich, das Selbst- und Weltbewusstsein, an welches jeder Gedankenausdruck sich anlehnt. Der Morgenländer fragt mehr, als er forscht, der Abendländer forscht mehr als er fragt; bei dem Morgenländer ist das Weltbewusstsein, beim Abendländer das Selbstbewusstsein vorherrschend; dem Morgenländer steht die Sache näher als die Person, dem Abendländer steht die Person näher als die Sache; beim Morgenländer ist alles Subject im Object, beim Abendländer ist alles Object im Subject; der Morgenländer geht von der Welt aus, um zum Ich zu gelangen, der Abendländer geht vom Ich aus, um damit die Welt zu durchdringen: daher der Unterschied im Sprachgeist und grammatikalischen Bau der Sprache.

Die mächtig vorwaltende Ichheit im Geiste des Abendländers hat neben einer grossen Anzahl von Unzuträglichkeiten doch auch sehr viel Gutes gehabt, besonders in Bezug auf die Erkenntniss, ganz vorzugsweise im Willen. Der Abendländer ist weit willenskräftiger als der Morgenländer. Wille ist nur da, wo scharf ausgeprägtes Bewusstsein, Welt- und Selbstbewusstsein, besonders aber letzteres den Geist beherrscht. — Auf der ersten Stufe war das Bewusstsein als die Wahrnehmung des Wahrgenommenen nur Vorstellung; erst auf dieser zweiten Stufe der Erkenntniss, welche ebenso gut Selbst- als Welterkenntniss ist, kann das Bewusstsein Wille oder praktisches Bewusstsein werden.

Wille ist Streben, darin hat Hartmann Recht, aber bewusstes Streben. Man wird doch das Streben der auf der

Oberfläche befindlichen Gegenstände nach dem Mittelpunkte der Erde nicht Wille nennen können. Ja, selbst die Benennung „Streben“ für jenen Zug der in ihren Aeusserungen gehemmten Kraft ist eine blosse Uebertragung aus dem Kreise der bewussten Thätigkeit auf einen Naturvorgang. Kein Wille ohne Bewusstsein; zu dieser Erkenntniss bedürfen wir nicht erst der Entscheidung des Strafrichters — ein jeder bestätigt uns auf Verlangen, dass das Bewusstlose auch das Willenlose sei. Darum auch, wieviel Bewusstsein, so viel Willen, keinen Gran mehr und keinen weniger. Das gilt sowohl für den sinnlich-natürlichen, nur den Trieben und Begierden folgenden, als auch für den geistig-sittlichen, — theoretischen, ästhetischen und ethischen Gesetzen folgenden Willen. Näher darauf einzugehen ist hier nicht der Ort; so viel jedoch kann als feststehende Thatsache betrachtet werden, nur da, wo Bewusstsein und Selbstbewusstsein ist, da ist auch Wille, und soll die Welt aus Wille und Vorstellung erklärt werden, so muss auch Bewusstsein und Selbstbewusstsein hinzugenommen werden.

Wie verhält es sich nun hiermit in Wirklichkeit und Wahrheit? Folgendes ist die Entstehungsgeschichte von Wille und Vorstellung: Die Welt ist die Verwirklichung einer Kraft, die Kraft aber ist noch ohne Bewusstsein und darum auch ohne Wille und Vorstellung. Allein sie geht aus auf Bewusstsein und kommt schliesslich am Ziele ihrer Entfaltung und Entwicklung zu Bewusstsein und gewinnt damit auch Wille und Vorstellung. Jede Wahrnehmung ist auch schon Vorstellung; die Wahrnehmung ist ja bewusst gewordene Vorstellung, der Wille jedoch erwacht erst mit der Erkenntniss. Die Erkenntniss wird Selbsterkenntniss; zu dieser Selbsterkenntniss gehört auch die Erkenntniss seines Begehrens und Sollens. Alles Begehren und Sollen kann das Streben sich aneignen, das Begehrte zu erlangen und Gesollte zu thun oder zu lassen. Dieses zielbewusste Streben ist der Wille. Obschon nun jeder Wille bewusster Wille, so ist vom ersten Bewusstsein bis zum Willen doch

noch ein weiter Weg. Die Wahrnehmung wird sich ihrer bewusst oder sie wird Vorstellung, die Vorstellung wird Erkenntniss, indem sie das Einzelne der Wahrnehmung als Besonderes im Allgemeinen anschaut. Diese Erkenntniss richtet sich auf sich selbst und wird Selbsterkenntniss mit ihrem Subject-Object oder Ich. Dieses Ich gewinnt dann auch Erkenntniss seines Begehrens und Sollens oder, wie man sonst zu sagen pflegt, seiner Begierden und Pflichten. Alles Begehren und Sollen hat ein Ziel, welches gewollt und erstrebt werden kann. Erst dieses Streben nach dem zur Erkenntniss und Einsicht gelangten Ziele nennen wir den Willen.

15. So ist die Kraft in ihrem Entwicklungsgange zu Bewusstsein gekommen, ist im Ich Wille und Vorstellung geworden und hat sich auf diese Weise zur Würde des bewussten und selbstbewussten Geistes aufgeschwungen. Zunächst ist der Geist Individualgeist, denn das Ich ist nicht das eine einzige, absolute Individuum, sondern es ist, wie jedes andere Ding, welches eine Besonderheit in der Allgemeinheit bildet, ein Individuum. Der Mensch ist aber nicht ein Individuum, sondern das Individuum; alle anderen Einzelwesen sind bloss Exemplare. Seine Individualität ist so stark ausgeprägt, dass sie sein gesammtes qualitatives Sein durchdringt, derart, dass unter den Culturmenschen der eine vom andern sich Zug um Zug unterscheidet. Jeder Mensch ist nach dieser Rücksicht ein Original, leiblich sowohl wie geistig, physisch wie psychisch. Diese individuelle Eigenthümlichkeit seiner Psyche bildet seinen Charakter.

Das Individualsein in seinem Ichsein ist Person, ist das Wesen, welches von der dinglichen Erkenntniss zur Selbsterkenntniss, vom gegenständlichen Bewusstsein zum Selbstbewusstsein fortgeschritten ist und als Selbstbewusstsein auch Selbstbestimmung, Freiheit und Zurechnungsfähigkeit erlangt hat. Die Person ist das logische Subject, auf welches alles Denken und jeder Gedankenausdruck zurückbezogen

wird, ist Grund und Ursprung aller Subjectivitätsbestimmungen. Alle Berechtigung und alle Bedeutung irgend eines als Subject gesetzten Gegenstandes ist von der Person übertragen; die Sprache liefert hierfür den klarsten Beweis, indem sie jedem Dinge sogar ein Geschlecht beilegt.

Die Person ist das psychologische Subject, welches in seinem Ich alle Individualzustände und Charaktereigenschaften zu Bewusstsein bringt und diese Physis als Psyche erscheinen lässt. — Die Person ist das moralische Subject, welches als Selbstbewusstsein auch Selbstbestimmung gewonnen hat und vermöge seines Weltbewusstseins unabhängig von der Naturnothwendigkeit sich frei gewählte Zwecke zu setzen vermag. — Die Person ist das Rechtssubject. Vermöge ihrer Bewusstheit ist sie zunächst zurechnungsfähig. Aus dem Bewusstsein der Selbstheit entspringt sodann das Bewusstsein des Eigenthums oder der Besitzes- und Erwerbsfähigkeit. Das Bewusstsein persönlicher Gleichheit führt endlich zu dem Urrechte der Person auf ihre Persönlichkeit, welches unverlierbar an ihr haftet und niemals veräussert werden kann. Dieses Urrecht ist der Quell, aus welchem alle die allgemeinen Menschenrechte und Menschenpflichten geschöpft werden.

Die Person ist endlich das intelligible Subject, oder das Subject, welches als das logische zugleich das Object ist, das Subject-Object, welches nicht nur im eigenen, sondern in allem Sein sein eigenes Sein und Erkennen wahrzunehmen und zu erkennen glaubt, das in der eigenen Bewusstheit auch alles Unbewusste zu Bewusstsein bringt, das Erkannte gleichzeitig zum Erkennenden, das Gedachte gleichzeitig zum Denkenden macht. Es ist das Subject, welches vermöge aller dieser Thatsachen des Bewusstseins, Bewusstes und Unbewusstes, Ich und Welt, Denkendes und Seiendes, Subjectives und Objectives, Ideales und Reales als eine einzige Identität erscheinen lässt.

Es ist als Subject gleichzeitig Substanz, welche in sich ist und durch sich begriffen wird, oder dasjenige, dessen

Erkenntniss nicht der Erkenntniss eines andern Dinges bedarf, von welcher sie gebildet werden müsste. Aber freilich keine Substanz mit widersprechlichen Attributen; es ist denkende Substanz, von welcher alle Ausdehnung, wie überhaupt alles Räumliche und Zeitliche ausgeschlossen ist. In dem intelligiblen Subjecte ist alles Zeitliche und Räumliche, wie es im Werdegange alles Seins Entstand und Bestand gewonnen, auch wieder aufgehoben. Wir haben nur noch ein Bewusstsein, ein Erkennen und Wissen, eine Kraft und einen Geist.

16. Die Kraft ist Geist, der Individualgeist Universalgeist geworden. Dass er dasjenige, was er geworden, nicht schon von Ewigkeit her gewesen, wer will's und kann's leugnen. Nur in der Einzelbetrachtung und bei der Betrachtung alles Einzelnen ist Entwicklung, ist Entstehen, Bestehen und Vergehen wahrnehmbar. Betrachten wir aber die Welt im Grossen und Ganzen, stellen wir Alles unter den Gesichtspunkt der Ewigkeit und Unendlicheit, alsdann müssen eben wegen der Ewigkeitsdauer der Entwicklung alle Dinge in einem jeden Zustande möglicher Entwicklungsformen und -Stadien gleichzeitig vorhanden sein. Vor der Ewigkeit ist alles Mögliche wirklich und dasjenige, was den Urgrund und die Ursache aller Weltwirklichkeit ausmacht, die Urkraft als Geisteskraft, sollte nicht wirklich sein? Das wäre ja der Widerspruch aller Widersprüche.

Freilich lässt sich hierauf entgegnen, die Urkraft als Geisteskraft ist garnicht Urgrund und Urkraft alles Seins, sondern einfach die Urkraft, welche selbst unbewusst in unbewusster Wirksamkeit allem Daseienden zur Wirklichkeit verhilft. Man kann nicht einmal sagen, nach bestimmter Gesetzlichkeit; denn alle Gesetzlichkeit des Daseins entsteht auch erst mit allem Dasein selbst. Die Kraft kommt im Individualgeist allerdings auch zu Bewusstsein. Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass es Individualgeister von Ewigkeit her gegeben hat, allein dieser Individualgeist ist doch nicht der Universalgeist oder Allgeist!

Nein, der Individualgeist ist nicht der Allgeist; allein er giebt uns die unwidersprechliche Gewissheit, dass alle Wirklichkeit auch Kraft, dass alle Kraft auch Geist ist, dass das Allsein auch die Allkraft und die Allkraft auch der Allgeist oder der Universalgeist sei. Wir treffen die Kraft am Ziele aller Entwicklung, indem sie zu sich selbst gekommen und Bewusstsein geworden ist. Dieses Selbstbewusstsein ist auch das Weltbewusstsein, denn in diesem Selbstbewusstsein der Kraft oder in dieser Kraft des Selbstbewusstseins liegt auch das Bewusstsein alles dessen, was die Kraft geleistet, geworden, verwirklicht, und zu leisten, zu werden, zu verwirklichen im Stande war. Das Alles vollzieht sich noch im Individualgeist; indem aber diese geistige Kraft und Kraft des Geistes sich selbst als das Ziel, als der Gipfel, als die Vollendung und höchste Vollkommenheit alles Gewordenen erkannt und anerkannt hat, verschwinden ihr alle Mittelglieder und Mittelstufen und sie sieht sich plötzlich vom Ende an den Anfang aller Entwicklung versetzt, als Urkraft, Urgrund, Ursache oder, was ganz dasselbe bedeutet: Allkraft, Allgrund, Allsache. Was da geworden, das ist von Uranfang an schon gewesen — die Allkraft, der Allgrund, die Allsache oder Allwirklichkeit als der selbstbewusste Allgeist, der nicht mehr Individualgeist, sondern Universalgeist ist.

17. Der Individualgeist ist das Ebenbild des Universalgeistes. Als Person ist er, wie alles Einzelwesen, von unbegrenzter Bildungs- und Entwicklungsfähigkeit, als Intellect dagegen ist er, was er ist, der Höhepunkt der Entwicklung alles Seins. Alle Vergangenheit hat er in sich aufgenommen und alle Zukunft vorausgenommen, und kehrt, mit dem Bewusstsein alles Bestehens und Geschehens bereichert, zum Uranfang zurück. Im Intellectualsein ist also alles Ende gleichzeitig auch Anfang und Fortgang und Alles ist Eins. Ist aber dieses uranfängliche Eins-All und All-Eins nicht etwa das Niedrigste, sondern das Höchste, dann ist selbstverständlich das Ende der eigentliche Anfang.

Im Anfang war also nicht das Atom, sondern der Intellect, nicht die unendliche Punktualität, sondern die unendliche Einheit, nicht die Kraft, sondern der Geist; der Geist mit Bewusstsein, mit Wille und Vorstellung, mit Erkennen und Denken.

Im Anfang war der Geist, allein dieser Geist des Anfangs — ist er auch der Anfang des Geistes? Wohl ist er Bewusstsein, aber ohne Bewusstes, wohl ist er Wille und Vorstellung, aber ohne Vorgestelltes und Gewolltes, wohl ist er Erkennen und Denken, aber ohne Erkanntes und Gedachtes; er ist noch nicht der Geist als Geist, sondern erst der Geist als Kraft.

Im Anfang war der Geist, allein sein Beginn war die Kraft. Der Geist als Kraft ist es, dem alles seine Entstehung verdankt. Dieser Geist als Kraft ist aber doch auch gleichzeitig die Kraft als Geist. Wir werden niemals den Geist von der Kraft und die Kraft vom Geiste trennen können; beide sind identisch. Was die Kraft schafft, das weiss und will und denkt der Geist; alles Wirken und Schaffen der Kraft ist gleichzeitig auch Denken und Wollen des Geistes.

18. Die Welt ist Kraft, die Welt ist Geist, die Welt ist Bewusstsein, die Welt ist Wille und Vorstellung, das ist alles Eins und ist ebenso richtig, wie wenn wir sagen: die Welt ist das Naturganze, wie es aus der Entwicklung der Atomkraft hervorgegangen ist; die Welt ist die Einheit unzähliger Naturkörper, kosmischer und irdischer, lebloser und lebendiger, unorganischer und organischer, geistiger und geistloser Wesen. Das sind alles nur Theile des Weltganzen, welches am besten als ein einziger organischer Körper betrachtet wird, dessen Kopf und Herz die Menschheit ausmacht, und zwar die Menschheit nicht nur unseres, sondern eines jeden Planeten, welcher die Befähigung erlangt hat, eine Stufenfolge organischer Wesenheiten, deren höchste der Mensch ist, hervorzubringen.

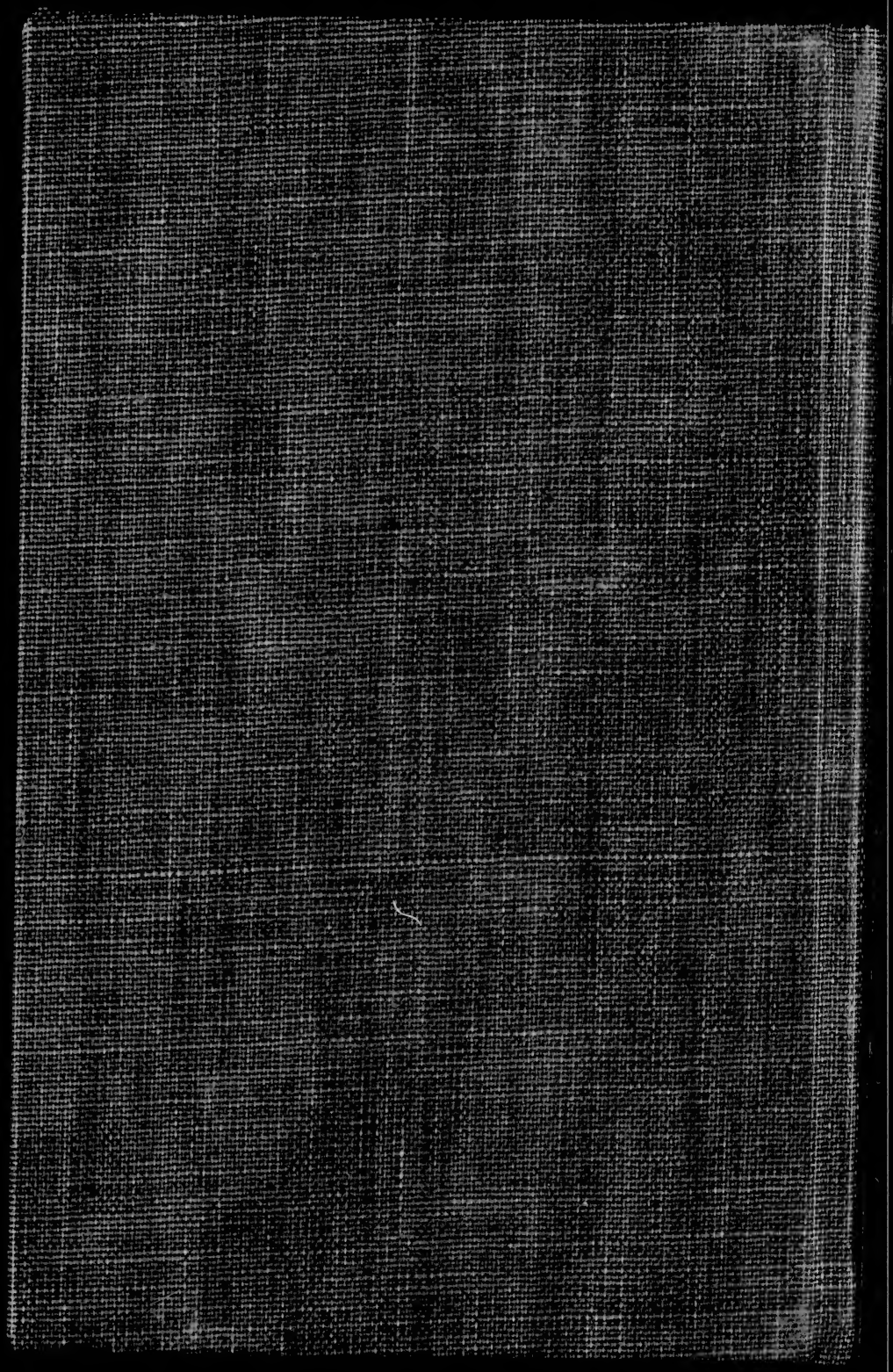
Nur dieses Natur- und Weltganze, wie es aus der Wirksamkeit der Kraft hervorgegangen ist, haben wir bisher in Betracht gezogen. Dabei hat sich uns — wenigstens uns — mit absoluter Gewissheit und Sicherheit ergeben, dass die Welt nicht sowohl durch Kraft als vielmehr aus Kraft sich gebildet und gestaltet hat. Die Kraft ist ihr Stoff und ihre Form, ihr Leben und ihre Thätigkeit, ihre Ordnung und ihr Gesetz, ihr Körper und ihr Geist. Alles ist aus Kraft gewoben und gewirkt und die verwirklichte Kraft ist durchaus dieselbe wie die wirksame; den Unterschied zwischen der wirksamen und verwirklichten Kraft macht nur das Denken. Die Allkraft ist nur die Allwirksamkeit, die Allwirksamkeit ist die Allwirklichkeit, die Allwirklichkeit ist das Allsein, das Allsein ist auch das Allbewusstsein, das Allbewusstsein ist der Allgedanke, der Allgedanke ist der Allgeist. Bedeutet nun diese Allwirklichkeit die Krafteinheit, so bedeutet sie auch die Geisteseinheit.

Am Ende dieser Wissenschaft der Krafteinheit sind wir damit zur Geisteseinheit gelangt, welche wieder eine Wissenschaft für sich allein ausmacht und besonderer Behandlung bedarf.

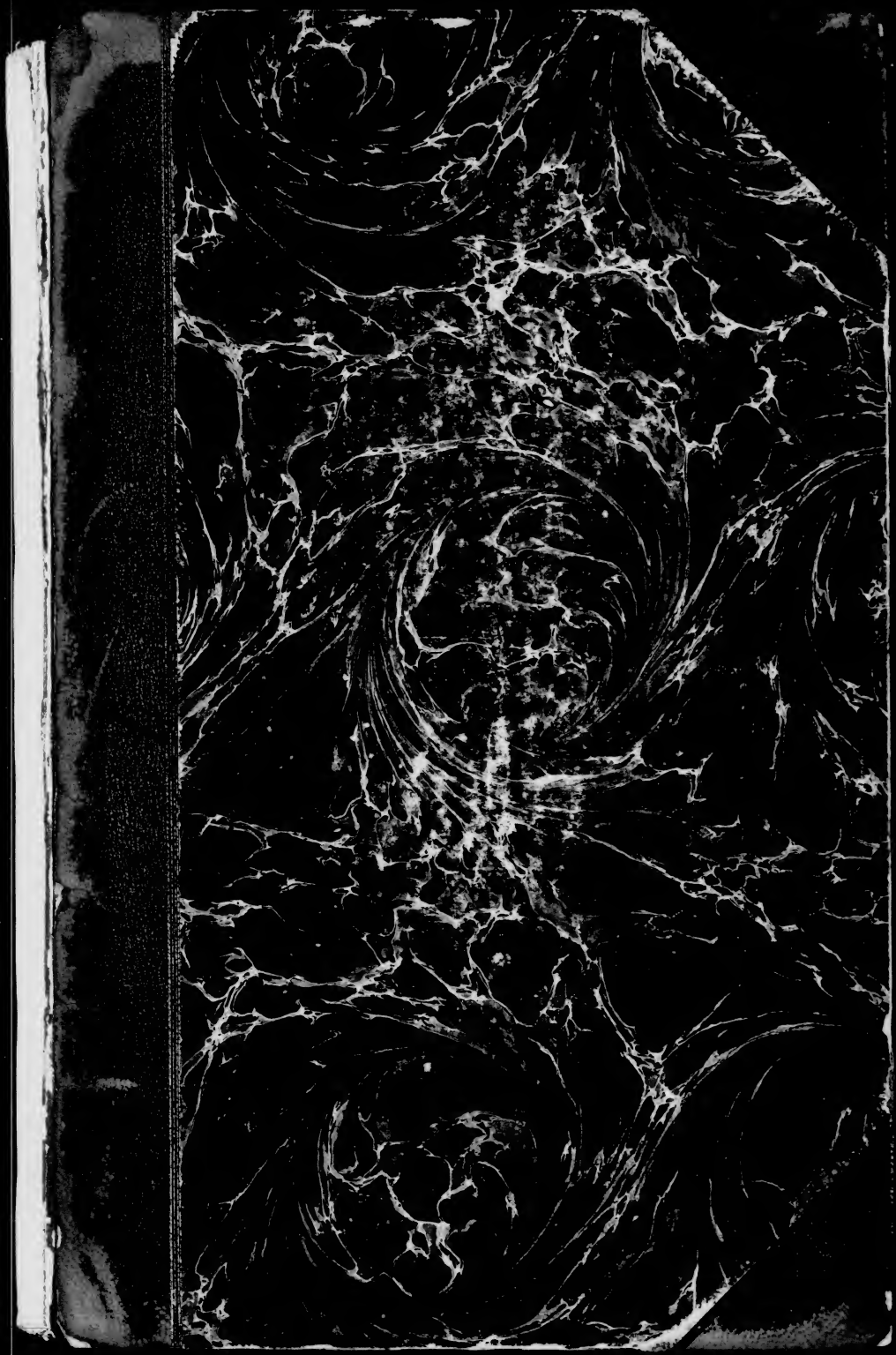
COLUMBIA UNIVERSITY
0025987208

BRITTLE DO NOT
PHOTOCOPY

DEMCO



VOLUME 4



110 R86
4

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund
1898
Given anonymously

Metaphysik.

Vierter Band.

Wissenschaft

des

Einheits-Gedankens.

System einer neuen Metaphysik

von

Dr. J. Rülf.

Zweite Abtheilung. — Zweites Buch:

Wissenschaft der Geisteseinheit.

LEIPZIG, 1898.
HERMANN HAACKE,
VERLAGSBUCHHANDLUNG.

Wissenschaft

der

Geisteseinheit

(Pneumato-Monismus).

Dargestellt

Von

Dr. J. Rülf.

Vierter Theil
des Systems einer neuen Metaphysik.

LEIPZIG, 1898.
HERMANN HAACKE,
VERLAGSBUCHHANDLUNG.

Vorrede.

Hiermit übergebe ich der Welt denkender und lesender Menschen den vierten Band meiner neuen Metaphysik mit dem Wunsche, dass das Buch recht viele verständnissvolle Leser finden und im Verein mit den vorhergehenden Theilen des ganzen Systems zur Regeneration der Philosophie und philosophischen Weltanschauung den Anstoss geben möge.

Soll ich mich beklagen, dass das Werk einen solchen Erfolg bisher nicht aufzuweisen hatte? Dazu habe ich gar keine Veranlassung; denn erstlich kann ich gar nicht wissen, — Niemand kann's wissen — wie tief es in das Innenleben seiner Leser eingedrungen und auf ihre Ueberzeugung eingewirkt hat. Und dann ist es ja eine bekannte Sache, dass eine Umwandlung der Ueberzeugung und Weltanschauung selbst beim Einzelmenschen, um wie viel mehr erst in der gesammten gebildeten Welt, an welche das Werk sich wendet, nur ganz unmerklich und allmählich sich vollzieht. Was so im Sturm erobert worden ist, das verwehet und vergehet nur allzuleicht und allzubald wieder im Sturm der Zeiten.

Und dieses Buch ist wie das ganze System garnicht dazu angethan, im Sturm zu erobern; darin findet

265653

man durchaus nichts Paradoxes, Aussergewöhnliches, Phantastisches, Aufregendes. Es schmeichelt nicht dem Intellect, bietet der Einbildung eines in dämonenhaften Phantasmen und Phantasmagorien sich gefallenden Geistesdünkels nicht die geringste Nahrung. Es findet sich darin nichts Uebermenschliches, Vierdimensionales, Klopfgeisterhaftes, aus jenseitigen Regionen Eingeschmuggeltes. Es ist auch nicht zugeschnitten auf geistreiche, aphoristisch gehaltene, aus den Grundtiefen der Psyche auftauchende, wie eine Offenbarung des entfesselten Geistes ausklingende, aber völlig systemlose, sprungweise hingeworfene Phrasen. — Es zeigt und zeichnet lediglich die Dinge wie sie sind und wie sie von aller Welt, selbst von dem unvernünftigen Thiere angeschaut werden. Es zeigt, wie der Philosoph nicht klüger ist und nicht klüger zu sein braucht, wie jeder andere Mensch auch; er muss nur seinen Stoff erfassen und überschauen, ihn auch in der richtigen Form und Ordnung sprachlich und systematisch darstellen können.

Die Welt, Freunde, ist keine vergängliche, geringe, verführerisch täuschende, sie ist kein Wirrsal von Wahn und Begierde, wie Friedrich Nietzsche meint. Wir haben eben nur diese eine, einzige Welt, darin der Mensch mit Wahn und Begierde doch nur eine gar zu unbedeutende Rolle spielt. Und was will man denn von Wahn und Begierde! — Im Wahn erblicken wir die Durchgangsstation zur Wahrheit und in der Begierde den Sporn zu aller Thätigkeit. Auch alle Leiden und Lasten der Menschen sind, richtig betrachtet, solche Hülfs- und Heilsmittel zur Mehrung, Ausgestaltung und Vervollkommnung des Menschenwesens. Allein selbst Wahn und Begierde, Leiden und Lasten an und für sich betrachtet und in starrester Absolutheit hingestellt, sind nicht im Stande auch nur das kleinste Wässerlein zu trüben.

Das Menschenwesen kann am Weltbestande nichts ändern und alteriren. Der Mensch gehört aber zum Weltbestande und muss sich ihm ein- und unterordnen als ein, wie alles Einzelne, gegen die Unendlichkeit verschwindender Punkt. Stelle dich oder jeden anderen Menschen, welcher es auch sein möge, auf Stelzen, auf den höchsten Kothurn, statte das Menschenwesen aus mit aller Grösse und Titanenhaftigkeit — es wird darum um keinen Zoll wachsen; drücke auf die Wage, worauf du gewogen wirst, soviel du willst, du wirst darum um kein Loth mehr wiegen. Das Märchen von den Riesen und Zwergen, welches die Kleinen so sehr ergötzt, übt seine Wirkung bis in das späteste Alter.

Wir haben nur eine Welt, eine Menschenrasse und Gattung. Alles unser Denken, welches nicht welt- und menschengemäss ist, ist gewissermassen ein Fabuliren, besonders wenn es sich in das Ueber- und Aussermenschliche verliert. Der in und mit reinen Gedankenconstructionen arbeitende Philosoph ist vollkommen in seinem Rechte; denn das ist nun einmal das Metier des Philosophen, mit dem Stoffe, welchen der reine Gedanke bietet, zu arbeiten und reine Gedankengebilde auszudenken. — Die Welt in ihrer Darbietung, der Mensch in seiner Veranlagung bleibt jedoch die gutbegründete, unverrückbare Voraussetzung. Jene Philosophen des „gefährlichen Vielleicht," — vielleicht sind alle die volksthümlichen Anschauungen und Werthschätzungen dessen, was wahr, gut und schön ist, von falschem Standpunkte und ungeeigneten Ansichtsgipfeln ausgegangen? Vielleicht sind alle die als feststehend angenommenen Gegensätze und Unterscheidungen garnicht einmal vorhanden? Vielleicht ist alles das, was als widersprechlich betrachtet wird, völlig wesensgleich? Vielleicht! — — „Philosophen des gefährlichen Vielleicht in jedem Verstande" werden durch ihr Vielleicht am empfindlichsten

getroffen. Das Vielleicht wendet sich am allerentschiedensten gegen die Meinungen solcher Philosophen selbst; und da alle Welt, Mensch und Thier gegen sie zeugt, so wird dieses Vielleicht an ihnen zur Gewissheit. Nicht vielleicht — nein, gewiss haben sie Unrecht!

Haben wir ein Recht zu dem „de omnibus dubitandum?“ — Weisst du vielleicht etwas Besseres, Einleuchtenderes, Zuverlässigeres an die Stelle zu setzen jener unmittelbar sich darbietenden Welt? Bis jetzt wenigstens hat noch kein philosophisches System und keine wissenschaftliche Analyse sich Eingang bei den Menschen und Einfluss auf ihre Weltbetrachtung zu verschaffen gewusst, derart, dass sie ihren bisherigen Weltgedanken und ihre Gedankenwelt verlassen und sich allesammt den Anschauungen dieses Philosophen und Naturforschers zugewandt hätten. Zweifelt nur soviel ihr wollt — ihr werdet immer wieder zu der alten, durch Aug' und Ohr vermittelten Anschauungsweise zurückkehren müssen; jene sind ja nicht bloss deine, es sind auch nicht lediglich menschliche oder thierische, es sind vielmehr die allgemeinen Organe, das Aug' und Ohr der ganzen Welt.

„Der Mensch ist das Maass aller Dinge, des Seienden, wie es ist, des Nichtseienden, wie es nicht ist.“ Ganz richtig! Ein anderes dergleichen erkennendes, empfindendes, willensfähiges Wesen ist uns nicht bekannt, auch keine andere Erkenntniss, Empfindung und Willensfähigkeit als die menschliche; daraus folgt nicht etwa: Es giebt keine objektive Wahrheit, sondern nur subjektiven Schein der Wahrheit, kein allgemeingültiges Wissen, sondern nur ein Meinen; auch hat man mit diesem Lehrsatze nicht das rein subjektive Begehren und Verlangen, die menschliche Willkür, auf den Thron gesetzt — Erkenntniss bleibt Erkenntniss,

Wahrheit bleibt Wahrheit, Recht bleibt Recht und Sittlichkeit bleibt Sittlichkeit, und zwar nach diesem allgemeinen Menschenmaasse in weit höherem Grade als nach Maassgabe weltabgezogener, abstruser, in allerlei Eigenthümlichkeiten, absonderlichen Meinungen und Werthschätzungen sich gefallender Philosophenköpfe. Der Mensch, oder, wenn ihr lieber wollt — es ist übrigens Eins und dasselbe — die Menschheit ist das Maass aller Dinge. Ihre Wahrheit ist die rechte Wahrheit und ihre Sittlichkeit die rechte Sittlichkeit.

Wir haben nichts und haben auch nicht nöthig „umzulernen“. Alle die bisher erlangten Wissensbestände und eingelebten Sittlichkeitsforderungen bleiben bestehen; wir müssen uns nur bestreben, auf ihrem guten und festen Grunde weiter zu bauen — immer weiter und weiter, nicht bis zur Vollendung, so etwas giebts nicht — dieser Entwickelungsgang ist seiner ganzen Natur nach endlos: — sondern bis zu jenem Grade der Vervollkommnung, welcher zeitweilig zu erreichen war und in Zukunft zu erreichen sein wird; eine Vervollkommnung des bestehenden, — Erlebten und Erlangten, — kein Nirwana, auch keine Weltvernichtung.

Auch die Philosophie hat ganz denselben Entwickelungsprozess zu durchlaufen wie das gesammte Menschendasein. Sie hat nicht nur die Errungenschaften aller Zeiten auf dem eigenen Gebiete, sondern auch alle Wissensbestände und Culturfortschritte ihrer Zeit zur Voraussetzung. Daneben kann man sehr gut dem Herrn Fr. Nietzsche zustimmen, welcher den Philosophen sehr lange und sehr genau auf die Finger und zwischen die Zeilen gesehen haben will, um sagen zu können: „Man muss noch den grössten Theil des bewussten Denkens unter die Instinctthtätigkeiten rechnen und sogar im Falle des philosophischen Denkens.“ Was

ist denn dieser Instinct? Nichts anderes als die mechanisirte Natur und Vernunft in allen ihren Entwickelungsphasen und -Stadien. Sperret den Philosophen von aller Welt entfernt ins tiefste Gelass, entziehet ihm die geistige Nahrung und weltliche Erfahrung — und er wird doch im Sinne und Geiste seiner Zeit philosophiren. Das ist ein gar merkwürdiger Zug der Vererbung und des Angeborenen, dass der Mensch gleichsam mit der Luft, die er einathmet, die Anschauungen seiner Zeit übernimmt, und, so er dazu veranlagt ist, auch philosophisch zum Ausdrucke bringt.

Dass es unter den Philosophen nicht redlich genug zugehe, habe ich nicht finden können; sie sind sogar die Sklaven ihrer Konsequenzen, ihrer Principientreue, — und diese Principien selbst sind, soweit die bewusste Überlegung bei ihrer Findung und Gewinnung mitwirksam war, zumeist die Gegenschläge herrschender zeitgenössischer, unmittelbar voraufgegangener Systeme; sie sind also nicht ein willkürlich vorweg genommener Satz, ein Einfall, zumeist ein abstract gemachter und durchgesiebter Herzenswunsch, von ihnen mit hinterher gesuchten Gründen vertheidigt: so sind denn auch diese Philosophen nicht verschmitzte Fürsprecher ihrer Vorurtheile, die sie „Wahrheiten“ taufen. Vor allem möchten wir den alten Kant gegen den Vorwurf der „steifen und sittsamen Tartüfferie“ in Schutz nehmen. Er hat es mit allen seinen Lehren, vor allem aber mit diesem vielgeschmähten „kategorischen Imperativ“ sehr ernst genommen, und seine Philosophie ist um so mehr zu beachten, als sie nicht etwa nur den Gegenschlag gegen eine einzelne Lehrmeinung, sondern gegen die gesammte philosophische Denkweise aller Zeiten bezeichnet.

Freilich so ganz redlich — gemeint ist, so ganz

ohne Selbsttäuschung — geht es nicht immer zu. Es kommt vor, dass die Folgerichtigkeit der Principientreue auch zu weit gegangen ist und sich schliesslich verrannt und derart verstiegen hat, dass sie plötzlich weder vor- noch rückwärts kann. Dahin kommt es, musste es jederzeit kommen, wenn die philosophische Lehrmeinung sich mit aller Erfahrung und exact wissenschaftlichen Forschung in Widerspruch gesetzt hatte. Das ist aber bisher noch fast einem jeden Philosophen begegnet. Konsequenz, Folgerichtigkeit ist noch lange nicht Wahrheit; sie hat von der Wahrheit nnr das Gewand geborgt — schaut man ihr aber ins Angesicht, so tritt uns plötzlich eine völlig fremdartige und unbekannte Gestalt entgegen. So geht es uns mit fast allen Philosophen. —

Es kann nun sein, dass die erfahrungsmässige und exact-wissenschaftliche Wahrheit zu starken Widerspruch erhebt, dem der Philosoph nicht zu widerstehen vermag; es kann sein, dass der Philosoph durch eine kühne und glückliche Wendung die Wirklichkeit, die er bis dahin verneint hat, wieder zu ihrem Rechte kommen lässt; es kann auch sein, dass er thatsächlich gegen alle Consequenz seines Systems, in Wissenschaft und Leben anerkannte Wahrheiten, imgleichen auch seiner Charaktereigenthümlichkeit entsprechende practische Lehren und Grundsätze zur Geltung bringen will, die er alsdann durch geschickte Begründung sich selbst und der Welt mundgerecht zu machen suchen muss. Es hat sogar Philosophen gegeben, die ihr System drei-viermal wechselten, die am Ende ihres Lebens das Gegentheil lehrten von dem, was sie früher als absolute Wahrheit hingestellt hatten und dabei sich selbst und der Welt einreden wollten, sie hielten noch ganz denselben Standpunkt von ehemals inne. Ja, das sind solche kleine, ungewollte und unbewusste Tartüfferien und Vor-

spiegelungen von Thatsachen, die zum wenigsten in Anbetracht dessen, was die Folgerichtigkeit des Systems postulirt, falsch sind — selbst dann, wenn sie ewige Wahrheiten enthalten sollten.

Wir haben uns bestrebt vor allem wahr zu sein, uns selbst auf die Finger und zwischen die Zeilen zu sehen, und uns von keiner Selbsttäuschung übermannen zu lassen. Wir haben uns bestrebt eine Weltanschauung zu geben, die vollkommen befriedigt, weil sie sich mit den Anschauungen der Laien- und Gelehrtenwelt, der Erfahrung und Wissenschaft an keinem Punkte in Widerspruch setzen will; wir haben uns bestrebt — wenigstens bestrebt — alle Schwierigkeiten zu überwinden, alle Räthsel zu lösen, alle Widersprüche auszugleichen und ein Gebäude zu errichten, darin die philosophischen Wissensbestände, Lehrmeinungen, Weltanschauungen aller Zeiten Aufnahme und Unterkommen finden und mit Glauben und Wissen, Religionslehre und Naturforschung in Frieden leben und verkehren können.

Ein jedes Buch von den fünf Büchern umfasst die ganze Welt und zeigt sie uns jedesmal von einer andern Seite, derart, dass sie uns immer mehr und mehr ihr edles, vergeistigtes Angesicht enthüllet. Zuerst und zunächst suchten wir uns die Welt der Dinge und dann die Welt der Begriffe, aber selbstverständlich nur im Gedankenbilde nahe zu bringen. Das Ergebniss war die beiden ersten Bücher: „Wissenschaft des Weltgedankens“ und „Wissenschaft der Gedankenwelt.“ Die Welt in ein System von Gedanken aufgelöst und ein Gedankensystem, das die Welt vorstellen soll, waren zwei verschiedene Bestände, die wohl sehr viel Aehnlichkeit aber wenig Gleichheit bekundeten. Auf der einen Seite der Gedanke der Welt, auf der andern Seite die Welt der Gedanken

und ganz ausserhalb stehend wir selbst, die wir diesen Unterschied machen. Alles das zur Einheit zu bringen, das war die nächste Aufgabe.

Das Princip oder die Substanz oder der Urgrund, aus dem Alles mit Nothwendigkeit hervorgegangen war und abgeleitet werden konnte, war bald gefunden. Das Princip, welches Alles hervorzubringen die Kraft besass, war kein anderes, konnte kein anderes sein als die Kraft selbst. Die Kraft war es, welche in ihrer nothwendigen Wirkungsweise eine Wirksamkeit bekundete, die alle Wirklichkeit zur Folge hatte. Alles ist Kraft, und die Kraft ist das All. Ihre stufenweise Entwickelung und Ausreifung zum Allsein verfolgend und darstellend, gewannen wir die „Wissenschaft der Krafteinheit,“ das dritte Buch dieser „neuen Metaphysik.“

Die Krönung des Gebäudes bildete die mit dem Bewusstsein aller ihrer Leistungen wieder zu sich selbst zurückgekehrte Kraft — die sich selbst erkennende, die Kraft der Selbsterkenntniss oder der Geist. War Alles Kraft, dann war auch Alles Geist. Die Aufzeigung und Aufzeichnung, dass alle Kraftgebilde auch Geisteskundgebungen gewesen seien, bildete den Inhalt des vierten Buches, — desselben, welches uns hier vorliegt und durch vorstehende Bemerkungen bevor- und befürwortet werden soll.

Das Kraftwesen zeigte sich als Geisteswesen, das Geisteswesen aber hatte sich schliesslich als Gotteswesen enthüllt; — unsere Aufgabe wird nunmehr darin bestehen, ganz auf demselben Wege und ganz in derselben Weise zur wissenschaftlichen Erkenntnis zu bringen, dass Allkraft und Allgeist nichts anderes seien als das Gotteswesen, die Fülle aller Kraft und alles Geistes, der Urgrund alles Seins und Werdens, das All-Eins und Eins-All, darin aller Weltgedanke und alle

Gedankenwelt und schliesslich wir selbst aufgehoben, das bedeutet, verloren und versunken — aufgehoben, das bedeutet aber auch, für alle Ewigkeit aufbewahrt sind. Alles muss sich schliesslich in Gott verlieren, um sich für alle Ewigkeit wiederzugewinnen. Jede Creatur, an sich selbst nichtig und hinfällig, gewinnt in Gott Bestand für die Ewigkeit. Und ebenso ist Alles erst in Einheit und Wahrheit erfasst und begriffen, wenn es in der Ewigkeit erfasst und begriffen, wenn es in Gott erfasst und begriffen ist. Die Philosophie ist die Wissenschaft des Einen und des Wahren; darum ist ihr Höchstes und Letztes: „Wissenschaft der Gotteseinheit."

Inhaltsangabe.

Zweites Buch.

Wissenschaft der Geisteseinheit.

Erster Abschnitt.

Einheit von Körper und Seele.

Seite.

Einleitung und Eintheilung 1

Erstes Kapitel.

Die Hyle 10

1. Hylozoiker. —. 2. Vergeistigung der altklassischen Philosophie. — 3. Die Materie als Princip des Bösen. — 4. Römische Hylozoiker. — 5. Christliche Weltflucht. — 6. Früherer und späterer Materialismus. — 7. Materie als Wille und Vorstellung. — 8. Der Stoffbegriff bei Fechner und Lotze. — 9. Die Materie in der Naturwissenschaft. — 10. Die Stoffesseele. — 11. Die Seele im Atom.

Zweites Kapitel.

Die Physis 32

1. Gegenstand der Hyle und Physis. — 2. Unterschied von Hyle und Physis. — 3. Einheit von Hyle und Physis. — 4. Geist der Hyle und Physis. — 5. Entelechie des Aristoteles. — 6. Physischer und psychischer Entstand. — 7. Unterscheidung. — 8. Unterscheidende Beseelung. — 9. Formseele. — 10. Dingliche

Seite.

Seele. — 11. Weltseele. — 12. Lebenskraft. — 13. Zellulargebilde. — 14. Individuation und Organisation. — 15. Mechanisches und Typisches. — 16. Das Gesetz der Entstehung.

Drittes Kapitel.

Die Psyche.

A. Erkenntnissvermögen 75

1. Gegenstand der Physis und Psyche. — 2. Unterschied und Einheit von Körper und Seele. — 3. Seelenkraft und -Wissenschaft. — 4. Kraft und Empfindung. — 5. Wille und Vorstellung. — 6. Das Wundt'sche Bildungsprincip. — 7. Ursprung des empfindenden Organismus. — 8. Ursprung des Seelenlebens. — 9. Aeusseres und Inneres. — 10. Thatsachen des Bewusstseins. — 11. Dinge und Vorstellungen. — 12. Die Gedankenwelt. — 13. Die Sinnenwelt. — 14. Die Begriffswelt.

B. Gefühlsvermögen 113

1. Reizempfindung und Vorstellung. — 2. Innere Gefühlsstimmung. — 3. Menschen- und Thierinneres. — 4. Ursprung der Gefühlsunterscheidungen. — 5. Gefühl und Trieb. — 6. Der Instinct. — 7. Intellect und Capacität. — 8. Das Wahre, Schöne und Gute. — 9. Das Gemein- und Allgemeingefühl. — 10. Das religiöse Universalgefühl.

C. Willensvermögen 140

1. Wesen des Willens. — 2. Der sittliche Wille. — 3. Die Geschlechtsmoral — 4. Das Ethos der Liebe. — 5. Das Ethos der Gerechtigkeit. — 6. Staat und Gesellschaft. — 7. Rückblick.

Zweiter Abschnitt.

Einheit von Sein und Bewusstsein.

Eintheilung 154

Seite.

Erstes Kapitel.

Die Substanz.

A. Logos und Pathos 159

1. Die geistige Weltsubstanz. — 2. Die Vorstellung als Weltsubstanz. — 3. Die Vorstellung nach Herbart. — 4. Die Welt als Wille und Vorstellung. — 5. Die Geisteskraft. — 6. Geistige Weltsubstanzen. — 7. Die Gefühlswelt. — 8. Die Welt des Schönen. — 9. Das Kunstschöne.

B. Ethos und Teleologie 194

1. Natur-Zweckmässigkeit. — 2. Geisteszweckmässigkeit. — 3. Aeussere Zweckmässigkeit. — 4. Innere Zweckmässigkeit. — 5. Der freigewordene Zweck. — 6. Der sittliche Zweck. — 7. Vollendung der geistigen Weltsubstanz.

Zweites Kapitel.

Das Subject.

A. Wesen des Subjects 207

1. Die freigewordene Substanz. — 2. Abstufungen der Freiheit. — 3. Freiheitsgrenze. — 4. Willensfreiheit und Menschlichkeit. — 5. Werth und Würde der Freiheit. — 6. Freiheit und Nothwendigkeit. — 7. Actuelle menschliche Freiheit. — 8. Subjectiver und objectiver Geist. — 9. Einheit des Subjectiven und Objectiven.

B. Beruf des Subjects 221

1. Das Subject als Ich. — 2. Das Subject als sittliche Weltordnung. — 3. Rechtssubject und Rechtsnorm. — 4. Das Subject der Liebe und Gerechtigkeit. — 5. Das Subject der Religiosität.

Drittes Kapitel.

Der Intellect 241

1. Der Intellect als Substanz und Subject. — 2. Das Wesen des Intellects. — 3. Der Intellect als Erkenntniss. — 4. Der Intellect als Verstand. — 5. Der

Seite.

Intellect als Vernunft. — 6. Die Weltvernunft. — 7. Synthesis und System. — 8. Realismus und Idealismus. — 9. Der Monismus.

Dritter Abschnitt.

Einheit von Natur und Geist.

Eintheilung 263

Erstes Kapitel.

Der Individualgeist.

A. Individuation der Materie 271

1. Das principium individui der mittelalterl. Philosophie. — 2. Das Individualprincip bei Spinoza und Leibniz. — 3. Schopenhauers Individualprincip. — 4. Das Atom als erstes Individuum. — 5. Der Geist als Individualprincip. — 6. Verlauf der Individuation. — 7. Princip der stofflichen Individuation.

B. Individuation des Organismus 296

1. Vorbereitung der organischen Individuation. — 2. Anfänge der Individuation. — 3. Ursprung der Individualtypen. — 4. Die Individuationskraft der Fortpflanzung. — 5. Uebergang zum Personalgeist.

Zweites Kapitel.

Der Personalgeist.

A. Der Personalgeist als erkennendes Wesen 306

1. Individualgeist und Personalgeist. — 2. Der Personalgeist als Ich und Subject. — 3. Die reine Subjectivitätsphilosophie. — 4. Die Philosophie der pessimistischen Subjectivität. — 5. Das Werden des Personalgeistes. — 6. Physische und geistige Persönlichkeit. — 7. Ausdrucksweise des Personalgeistes.

B. Der Personalgeist als empfindendes Wesen.

a. der ästhetische Geist 325

1. Der Kunstgeist. — 2. Momente des Kunstgeistes. — 3. Kunstübung. — 4. Das Schöne in subjectiver Betrachtung. — 5. Idealisirung. — 6. Das Wesen des Schönen. — 7. Die Welt des Schönen und des Wahren. — 8. Mikrokosmos und Makrokosmos. — 9. Die Philosophie als Mikrokosmos.

Seite.

b. der ethische Geist 341

1. Sitte und Sittlichkeit. — 2. Formen der Sitte. — 3. Gesittung. — 4. Recht und Sitte. — 5. Recht und Gerechtigkeit. — 6. Das Recht der freien Persönlichkeit. — 7. Recht und Liebe. — 8. Macht der Liebe. — 9. Die Pflicht. — 10. Ethisirung der Menschengemeinschaft. — 11. Die sittliche Weltordnung.

Drittes Kapitel.

Der Universalgeist.

c. der religiöse Geist 368

1. Sittliche Weltordnung und Allgeist. — 2. Gott und sittliche Weltordnung. — 3. Der sittliche Geist als religiöser Geist. — 4. Der Menschengeist im Gottesgeist. — 5. Die Gottespersönlichkeit. — 6. Der Personalgeist als Universalgeist. — 7. Der wissende Geist. — 8. Die Weltvernunft. — 9. Geisteseinheit.

Zweites Buch.

Wissenschaft der Geisteseinheit.

Erster Abschnitt.

Einheit von Körper und Seele.

Einleitung und Eintheilung.

Die zu Bewusstsein gekommene und selbstbewusst gewordene Kraft ist der Geist. Die Kraft ist Stoff geworden. Wie das geschehen konnte? Nichts leichter und einfacher auf der Welt! Die Menschen sind nur in der Vermeinung, dass Stoff und Kraft unvereinbare Gegensätze sein müssten, so verrannt und verdummt, dass es selbst den Klügsten, Gebildetsten und nun erst gar den Gelehrtesten ungemein schwer fällt, die Einheit von Stoff und Kraft begreiflich zu finden.

Rührt das nun daher, weil wir zu viel oder weil wir zu wenig Philosophen sind? Fast möchten wir sagen, weil wir zu viel Philosophen sind. Der Philosoph soll bei seinem reinen Denkverfahren gar nichts voraussetzen dürfen; er soll eine Welt reiner Gedanken aus der tabula rasa eines völlig ausgeleerten Denkvermögens heraus entstehen lassen; er soll die Schöpfung aus Nichts zur Wahrheit machen: — eine solche Anschauungsweise hat zunächst weder für den Stoff, noch

für die Kraft im physikalischen Sinne ein Unterkommen. Ihm bleibt zunächst weiter nichts, als das Hegel'sche Sein gleich dem Nichts; woraus nur eine Capacität, gleich Hegel, eine Welt reiner Gedanken hervorzuzaubern vermochte — eine Welt, welche mit der Wirklichkeit ausser Berührung und Beziehung steht.

Nun steht aber Hegel nicht isolirt da — die gesammte neuere Philosophie, ja, richtig gefasst können wir sagen, die Philosophie aller Zeiten läuft auf Hegel hinaus. Allen Philosophen war die Philosophie, und nicht ganz mit Unrecht, Wissenschaft des reinen Gedankens; mit dem Stoffe wussten sie allesammt nichts rechtes anzufangen, mit der Kraft schon eher, denn schliesslich ist die Denkkraft doch auch Kraft.

Das wäre nun auch Alles recht gut von Statten gegangen, wenn nicht schliesslich der reine Gedanke, trotz aller Voraussetzungslosigkeit, sich doch wieder mit der äusseren Welt hätte auseinandersetzen müssen. Da ist denn auch zeitweilig der Stoff wieder zu Ehren gekommen, indem man ihm die Priorität überliess und Alles, selbst den reinen Gedanken aus Mischung und Entmischung der Stoffe zu erklären versuchte. Offenbar kommt diese Ansicht der Wahrheit weit näher als die Meinung, der Stoff oder die Materie sei eine blosse Fiction, sei das nothwendige Ergebniss einer unvollkommenen Vorstellungsweise, bzw. auch der an gewisse Schranken geknüpften Denkgesetze.

Ist nun die Philosophie Wissenschaft des reinen Gedankens? Wir sagen nicht ja und nicht nein, denn gewissermassen definiren wir dieselbe ganz ebenso. Wir sagen nur nicht, die Philosophie ist die Wissenschaft des reinen Gedankens, sondern sagen dagegen: Die Philosophie ist die Wissenschaft des reinen Denkens. Allein durch diesen anscheinend geringfügigen Unterschied in der Auffassung der Sache, gewinnt die Aufgabe der Philosophie eine ganz andere Gestalt und ihr Weg eine ganz andere Richtung. Das ist sie von Uranfang an gewesen und hat sie jederzeit auch sein wollen, indem sie ihrer Aufgabe als Weltweisheit nachzukommen gesucht hat.

Ueber den Unterschied beider Auffassungen muss man sich klar werden. Die Wissenschaft des reinen, voraussetzungslosen Gedankens zeigt das Bestreben, völlig abgetrennt von der wirklichen Welt eine ganz eigne Welt aus sich selbst heraus zu spinnen und zu gewinnen. Die Wissenschaft des reinen Denkens will aber mit der bestehenden Welt in steter Fühlung und Berührung bleiben; sie will nur durch Eindringlichkeit und Folgerichtigkeit des Denkens, die allgemeine, widerspruchslose und einheitliche Weltanschauung erlangen, welche die exacte Wissenschaft mittels Zerlegung und Untersuchung der Dinge und Thatsachen alles Seins und Geschehens gewinnen will.

Die Wissenschaft des reinen Denkens unterscheidet sich von der Wissenschaft des reinen Gedankens in Folgendem:

1. Beschäftigt sie sich nicht mit der eignen selbstgeschaffenen Welt reiner Gedanken, sondern hat als die Wissenschaft des reinen Denkens mit der Wissenschaft der reinen Thatsachen Gegenstand, Ziel und Zweck gemein.

2. Verfährt sie auch nicht so voraussetzungslos wie im allgemeinen angenommen wird. Sie hat vielmehr nicht nur sich selbst und ihren geschichtlichen Bestand, sondern auch alles Bestehen und Geschehen, alles Sein und Wissen zur Voraussetzung. Ein jeder Philosoph muss so eine Art Polymath und Polyhistor sein. Freilich nicht in der Weise eines Aristoteles oder Leibnitz,

welche Wissen und Wissenschaft ihrer Zeit im weitesten Umfange beherrschten. So etwas ist heut zu Tage gar nicht mehr möglich. Es genügt eine universelle Vorbildung, wie sie unsere Gymnasien gewähren, das heisst, gewähren sollten, welche Vorbildung ja von den Philosophen selbst nach allen Richtungen hin, je nach Bedarf und Verlangen, ergänzt werden kann.

Unter diesen Voraussetzungen haben wir zunächst in der Wissenschaft des Weltgedankens und Wissenschaft der Gedankenwelt alle Gedankenbestände der inneren und äusseren Welt zu realisiren versucht.

Bei einer solchen Weltbetrachtung des reinen Denkens bleiben die disparaten Elemente, ein jedes für sich, einander gegenüber bestehen. Auf der einen Seite das Denken in seinem Für-sich-sein, auf der anderen Seite die Welt in ihrem Für-sich-sein, und als die Denkergebnisse beider, Weltgedanke und Gedankenwelt in ihrem Für-sich-sein, — lauter für sich seiende Weltbestände in der einen einzigen Welt.

Das wollte nun dem stets auf Einheit ausgehenden Denken nicht zu Sinne. Was bedeutet schliesslich dieses Denken anders, als das Nachforschen und Ueberlegen, wie ein jedes Ding, und schliesslich die ganze Welt in Eins gefasst werden könnte?

Schliesslich musste doch zur Erfüllung der Forderung geschritten werden, Alles in Eins zu fassen; gleichzeitig auch alle diese Gedankenbestände in Seinbeständen darzustellen, derart, dass ausserhalb derselben nichts mehr bestehen blieb; denn nur auf diese Weise war es möglich, eine Wissenschaft des Einheitsgedankens zu gewinnen, deren ersten Theil in der „Wissenschaft der Krafteinheit“ wir bereits geliefert haben.

Die Weltsubstanz ist die Weltkraft oder Allkraft. (I. Theil. Wiss. des Weltgedankens S. 259, 269.) Allkraft ist Allwirksamkeit oder atomistische Wirksamkeit, Wirksamkeit an jedem Punkte des All. Sie ist nur dann Allkraft, wenn sie an jedem Punkte des All mit aller ihrer Kraft wirksam ist. Die Allkraft ist Atomkraft; das Atom ist an sich noch gar nichts, aber es ist aller Kraft voll und kann Alles werden. Das Atom ist der Werdepunkt des Alls.

Das Atom ist noch nichts, aber es ist; es ist vorläufig nur die pure Resistenz. Allein vermöge seiner ursprünglichen, durch den Begriff der Allkraft mit Nothwendigkeit geforderten Kraftäusserung, vermöge der Kraft der Vereinigung, wird das Resistente zum Consistenten, das Kraftatom wird Stoffatom.

Wir haben in der „Wissenschaft der Krafteinheit“ die Entstehungsgeschichte des Himmels und der Erde verfolgt und nachweisen können, dass alle Weltkörper und ihre Bewegungen nur das Ergebniss des Vereinigungsstrebens seien. Wir sind dem Atome in allen Stadien seiner Entwicklung am Himmel, auf Erden und im Menschen nachgegangen, haben gesehen, wie eine Kraft in die andere und in Folge dessen eine Wesenbestimmung in die andere ohne Zwang und Sprung überging. Wir haben das Spiel der Kräfte in seinen vielfachen Verschlingungen zu entwirren und zu ergründen gesucht, — die Kraft der Vereinigung, Verschmelzung, Belebung, Beseelung, Vergeistigung — und wollen nunmehr in der „Wissenschaft der Geisteseinheit“ nachzuweisen suchen, wie nicht nur alle Kraft Geist, sondern auch aller Geist Kraft ist, und alle Aeusserung des Geistes, wie alle Aeusserung der Kraft Eins seien.

Wie nun alle Kraft an das Stoffliche, so ist aller Geist an das Körperliche gebunden. Ist nun Kraft und

Stoff Eins und dasselbe, so ist selbstverständlich auch alles Körperliche und Geistige Eins und dasselbe; im Verlaufe der Darstellung wird diese Einheit bis zur Evidenz sich aufzeigen lassen.

Zunächst ist der Blick auf die Einzelkörper gerichtet, da die Allheit zunächst in lauter Einzelheiten sich vor- und darstellt. Das geistige Princip des Einzelnen nennen wir seine Seele. Alle Körper sind beseelt. Die Einheit von Körper und Seele wird somit den Inhalt des ersten Abschnittes dieser Wissenschaft der Geisteseinheit bilden.

Zu Bewusstsein gekommen, ist erst die Seele zum Geiste geworden. Zunächst stehen aber alles Bewusste und alles Sein unvermittelt einander gegenüber. Es muss erst nachgewiesen werden, dass dieses Bewusste auch ein Sein, dieses Sein auch ein Bewusstes ist. Die Einheit von Bewusstsein und Sein macht den Inhalt des zweiten Abschnittes dieser Wissenschaft aus.

Das Sein ist das Allgemeine, Unbestimmte und als solches auch noch das Unbewusste. Dieses Sein kann nur als das durchaus Exacte, nach allen Richtungen und Beziehungen hin Bestimmte zu Bewusstsein kommen. Dieser Bestimmtheiten giebt es nun sehr viele; sie beziehen sich auf das kosmische oder tellurische, physikalische oder chemische, organische oder unorganische Wesen der Dinge. Dieses also zu Bewusstsein gekommene Sein ist die Natur. Die Natur ist also, auf diese Weise betrachtet, das zu Bewusstsein gekommene Sein und darum wie ein materielles, also auch ein geistiges Wesen. Wie Körper und Seele, wie Sein und Bewusstsein, so bildet auch Natur und Geist nur eine ungetheilte Einheit.

Die Wissenschaft der Geisteseinheit wird also ganz ähnlich wie die Wissenschaft der Krafteinheit

in drei Abschnitten dreier Einheitlichkeiten sich vollenden:

I. Einheit von Körper und Seele;
II. Einheit von Sein und Bewusstsein;
III. Einheit von Natur und Geist.

Erstes Kapitel. — **Die Hyle.**

1. Alles ist beseelt. Das ist freilich nicht so zu fassen, als ob Alles an den seelischen Eigenschaften des Denkens, Fühlens und Wollens in gleicher Weise theilzunehmen berufen wäre; allein Alles hat seine Seele, die in ihm lebt und wirkt, selbst wenn sie in völlig latenter Weise noch gänzlich ohne Reiz und Regung in dem Körper zu schlummern scheint. Alles ist beseelt, denn als Theil des All hat es an der Allbeseelung oder der Weltseele, wenn von einer solchen geredet werden kann, seinen Antheil. Alles ist beseelt, denn Alles strebt der Beseelung entgegen, es kann also, wenn es nicht unmittelbarer Seelenträger ist, doch als Durchgangspunkt zur Seelenwerdung betrachtet werden.

Ist die Materie beseelt? Die Philosophie hat zu allen Zeiten und zwar im Alterthum noch weit mehr als in der Neuzeit sich mit dieser Frage beschäftigt. Die ersten jonischen Hyliker und ebenso die Atomisten hielten die Seele für ein materielles Wesen, Anaximander hielt sie für ein luftartiges Wesen. Schon weit eingehender und ausführlicher hat sich Diogenes von Apollonia mit der Beantwortung dieser Frage beschäftigt. Er geht von der Ansicht aus, dass das Urwesen, der Stoff aller Dinge, auch zugleich ein denkendes, beseeltes Wesen sein müsse; denn sonst wäre kein Übergang des Einen in das Andere und keine Schönheit und Zweckmässigkeit der Dinge möglich. Dieser Urstoff ist ihm ein luftartiges Wesen, welches Alles durchdringt,

und von dessen Athem das Lebensfeuer angefacht und unterhalten wird. Der warme, trockene und äusserst feine Lufthauch ist es, welcher alle Wesenheit als Seele durchdringt, welcher die wirkende Ursache und den Grund aller Bewegung ausmacht. Kalt geworden, verdichtet er sich zum greifbaren Stoffe und zur körperlichen Consistenz in allen Dingen.

Diogenes von Apollonia ist nicht der älteste Hylozoist. Heraklit von Ephesus hat schon vor ihm gelebt und den Urstoff als beseeltes Wesen betrachtet. Der im ewigen Flusse sich befindende Werdeprocess aller Dinge bezeichnet zwar den Standpunkt seiner Weltbetrachtung; allein die diesem Processe zu Grunde liegende Substanz ist eine hylozoistische Wesenheit, das Urfeuer. Alles vor- und rückläufig, von unten nach oben und von oben nach unten setzt sich um in Feuer, und das Feuer in Alles. Und wie nun Alles in auf- und absteigender Linie sich aus Feuer bildet und zum Urelement wieder zurückkehrt, so ist es auch die Feuerkraft der Psyche, welche das All durchdringt und in stetem Flusse erhält. Diese Feuerkraft ist die Seele alles Lebens, ist das ewige Weltgesetz, ist die göttliche Vernunft, ist die allbeherrschende Weisheit, ist die unverbrüchliche Naturordnung, ist der Urgrund alles Geistigen und Materiellen.

Auch Empedokles darf den Hylozoikern zugezählt werden, denn auch er behauptet, dass die Vernünftigkeit, welche er allen Dingen beilegt, eine innere Eigenschaft seiner vier Elemente sei, durch deren Mischung und Entmischung alle Veränderungen in den Dingen vor sich gehen. Die beiden bewegenden, vom Stoffe unterschiedenen Kräfte, Liebe und Hass, welche er zur Erklärung aller Momente des Werdens, des Entstehens und Vergehens benöthigt zu sein glaubt, sind ihm keine Seelenthätigkeiten, sondern Naturmächte.

Auch die antiken Atomisten sind noch echte Hylozoiker. Wie Alles, nach Demokrit, dem Hauptvertreter dieser Lehre, auf rein mechanische Weise, vorzugsweise durch die Wirbelbewegung der nach Gestalt, Grösse und Schwere verschiedenen Atome entsteht, braucht nicht weiter erörtert zu werden. Die Seele des Menschen, das Edelste alles Gewordenen, besteht aus glatten, runden Atomen, welche durch das Einathmen aus der Luft geschöpft werden. Allen Dingen wohnt aber eine solche Seele inne, deren Allvernunft mit dem All- und Gottesgeiste eine und dieselbe Sache ist. Die Seele, das geistige Princip, ist ihm aber nicht etwa die Macht über alles Stoffliche, sondern selbst ein Stoffliches, ein Seelenstoff, — Feueratome, die Leben und Bewegung, Erkenntniss und Vernunft überall verbreiten.

2. Mit Sokrates hatte die griechische Philosophie sich der Innenwelt zugewandt, und der Aussenwelt nur so weit Realität zugestehen wollen, als eine allgemeine Vernunft ihr an Idealgehalt zuzubilligen sich gedrungen fühlte. So sehr auch wir jenen vorsokratischen, materielles und geistiges Wesen in Einheit fassenden Philosophien sympathisch zuneigen, können wir doch nicht mit F. A. Lange übereinstimmen, welcher in seiner Geschichte des Materialismus jene höchsten und vollkommensten Erzeugnisse hellenischer Speculation als „eine Reaction im schlimmsten Sinne des Wortes“ darzustellen beliebt. Es ist kaum glaublich, wie ein sonst so einsichtsvoller Historiker (?) zu solcher Geistesverirrung hat kommen können.

Philosophie ist Gedankenthätigkeit. Es ist nichts in Gedanken, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen, das ist wahr. Es war also vollkommen natürlich und richtig, dass sich die philosophische Betrachtung der zuerst sich aufdrängenden Sinnenwelt zuwandte, um zu einem vernünftigen Weltgedanken zu gelangen.

Dass aber die philosophische Gedankenarbeit hierbei nicht stehen bleiben und endlich ihr Augenmerk auch auf sich selbst richten würde, war doch ein ebenso erspriesslicher, als unvermeidlicher Vorgang historischer Entwickelung. Die Philosophie, wenn sie die Aussenwelt richtig verstehen lernen wollte, musste zuvor einen Blick in ihr eignes Innere thun. Erst dann, wenn die Gedankenwelt vollkommen erschlossen war, konnte auch der Weltgedanke die richtige Fassung erlangen.

Ein Weltgedanke, der nicht zuvor die Zustimmung der Gedankenwelt erlangt hätte, wäre für die Dauer unhaltbar. Sein wahres und einzig massgebendes Regulativ findet der Weltgedanke stets nur an der Gedankenwelt. Die Naturwissenschaft, welche auf unsere Philosophie nicht ohne Einfluss bleiben konnte, war damals, als Sokrates, Plato und Aristoteles lebten, noch nicht so weit gediehen, um mitreden zu können; diese Wissenschaften waren damals noch selbst der Philosophie unterthan.

Der Materialismus des Alterthums, so geistvoll und umsichtig er sich auch gezeigt hat, konnte sich nicht halten, er beruhte auf einem rein hypothetischen Philosophiren ohne naturwissenschaftlichen Untergrund. Ebensowenig konnte er sich auf eine ausgebildete Wissenschaft der Gedankenwelt stützen, die noch gar nicht vorhanden war. Er hatte vielmehr nur die rein naive Vorstellung einer Materie, eines Stoffes zur Voraussetzung, welcher bei näherer Betrachtung sich in Widersprüche auflösen und in Nichts zerfliessen musste. Wie sollten nun die gewaltigen Geistesheroen, ein Sokrates, ein Plato und Aristoteles, solche Missstände nicht alsbald herausgefunden und ihrer Philosophie ein weit sichreres Fundament, wie es die innere Erfahrung unzweifelhaft bot, zu geben versucht haben? Einmal aber hierbei angelangt, eröffnete sich für die philosophische

Betrachtung ein so weites, sicheres und in seiner Ertragsfähigkeit unerschöpfliches Feld, dass es gar nicht Wunder nehmen kann, wenn die Philosophie Jahrtausende hindurch sich lediglich damit beschäftigte, die Erträge dieses Feldes auszubeuten, bis endlich auch die äussere Erfahrung durch die Wissenschaft so weit geklärt und gesichert erschien, dass auch sie wieder in der philosophischen Betrachtung ein Wort mitreden und positive Ergebnisse liefern konnte. Ein echter Philosoph muss auch mit echt historischem Sinne und Geist ausgestattet, und eine jede epochemachende Erscheinung und Schöpfung auf dem Gebiete der Philosophie in ihrer Nothwendigkeit aufzufassen und zu verstehen befähigt sein, sonst können wir ihm allgemeingültige philosophische Begabung nicht zusprechen.

Lange will ja den Hauptvertretern der altklassischen Philosophie ihre Bedeutung und Berechtigung nicht absprechen, so sagt er eben so wahr als geistreich von Plato: „Aber wie der Geist des Menschen sich niemals bei der Verstandeswelt beruhigen wird, welche die exacte Empirie uns zu geben vermag, so wird auch stets die platonische Philosophie das erste und erhabenste Vorbild einer dichtenden Erhebung des Geistes über das unbefriedigende Stückwerk der Erkenntniss bleiben und zu dieser Erhebung auf den Flügeln einer begeisterten Speculation sind wir so berechtigt, wie zur Ausübung irgend einer Function unserer geistigen und leiblichen Kräfte.“ „Nur darüber,“ so fügt er weiterhin hinzu, „muss die Welt einmal definitiv ins Klare kommen, dass es sich hier eben nicht um ein Wissen handelt, sondern um eine Dichtung, wenn auch diese Dichtung vielleicht symbolisch eine wirkliche und wahre Seite des Wesens aller Dinge darstellen sollte, deren unmittelbare Erfassung unserem Verstande versagt ist.“

Mir sind alle diese polemischen Reservationen zuwider, welche das Wahre an der Sache sehr wohl erkennen, aber nicht zugestehen wollen — und in solchen Reservationen und bedingten Zugeständnissen ist Lange gross. Philosophie ist Gedankenwissenschaft und wendet sich stets dem Ziele entgegen, welchem ein consequenter Gedankengang unentwegt zustrebt. Es lohnt nicht, sich auf diese letzten Worte Langes weiter einzulassen. Wieviel Worte, soviel Widersprüche.

Seinem Standpunkte gemäss ist für Plato die Materie das schlechthin Nichtseiende. Auch der Stoffbegriff des Aristoteles unterscheidet sich nicht wesentlich von dem Platonischen. Der Stoff ist auch dem Aristoteles nichts An-und-für-sich-seiendes, er ist nur die quantitative Möglichkeit dessen, wovon die Form oder das Ding die qualificirte Wirklichkeit ausmachen. In Wirklichkeit ist der Stoff noch gar nichts; er enthält blos die Möglichkeit Alles zu werden. Diesem als der ersten Hyle steht gegenüber die erste Idee, als der stofflose, bewegende, rein intelligible Urgrund alles Seins und Werdens, als der völlig naturfreie, immaterielle Geist. Geist und Materie sind nach Aristoteles einander absolut entgegensetzte Wesenheiten.

Echte Materialisten, aber trotzdem nicht Hyliker im Sinne der vorsokratischen Philosophen, haben wir in den Stoikern. Bei diesen heisst es nämlich nicht — und das ist ein wesentlicher Unterschied — Alles Materielle ist beseelt, sondern alles Seelische ist materiell. Gott und die menschliche Seele, Tugenden und Affecte sind Körper. Zwischen der Gottheit und dem Urstoffe findet kein realer Unterschied statt; es ist vielmehr ein und dasselbe Wesen, welches als allgemeines Substrat, als eigenschaftslose Materie, als wirkende Kraft gedacht — der allverbreitete Aether, das allerwärmende Feuer, die alldurchdringende Luft, die Natur, die Weltseele,

die Weltvernunft, die Vorsehung, das Verhängniss, die Gottheit genannt wird. (Zeller.)

Diesem Materialismus fehlt, wie Lange richtig bemerkt, der entscheidende Zug: die rein materielle Natur der Materie — das Zustandekommen aller Erscheinungen, einschliesslich des Zweckmässigen und des Geistigen, durch Bewegungen des Stoffes nach allgemeinen Bewegungsgesetzen. Die Stoiker verleugnen keinen Augenblick, dass sie Plato und Aristoteles zur Voraussetzung haben. Die Stoische Philosophie hält stets den Blick nach innen gerichtet, wenn sie in allem Geistigen und Göttlichen auch nur ein Materielles sieht. Die Stoiker sind nicht die echten Hyliker, aber sie sind echte Monisten.

3. In späteren Zeiten verliert die Materie oder der Stoff immer mehr und mehr die Bedeutung eines ebenbürtigen und gleichberechtigten Weltprincips, bis endlich der Gegensatz zwischen dem Stofflichen und Geistigen eine solche Schärfe annimmt, dass zwischen beiden Weltwesenheiten keine vermittelnde Transaction, kein billiger Vergleich mehr möglich erscheint, und der Stoff nur noch als ein Schutthaufen am abgelegenen Orte, aus welchem nur Unkraut und Giftpflanzen hervorwachsen, betrachtet wird.

Die Neupythagoräer kennen die Materie als die von Ewigkeit her bestehende, beschaffenheitslose Wesenheit. Die Dinge, welche die Schöpferkraft daraus geformt, sind eben dieser ihrer Materiatur wegen nichtige, vergängliche, unvollkommene Wesenheiten. Nur diese edlen göttlichen Formen sind das Wesentliche und Ewige.

Von Gott, dem besten und allvollkommensten Wesen, kann aber doch das Nichtige, Hinfällige und Böse nicht stammen. Es muss also ein Princip des Guten und ein Princip des Bösen geben. Plutarch, welcher den Uebergang zu den Neuplatonikern bildet, vermag noch nicht alles Schlechte aus der Materie abzuleiten. Die Materie ist ihm nur die ewige eigenschaftslose, stetem Wechsel und Wandel unterworfene und darum einzig und allein aller Missbildung, aller Unvollkommenheit und allem Bösen zugängliche Wesenheit.

Der Alexandriner Philo sieht nun schon in der Materie ganz allein den Grund alles Bösen. Wenn alle Realität, alles Leben, alle Form und Ordnung von Gott herrühren, so wird das Princip des Bösen nur das durchaus todte, ungeordnete, formlose, nichtseiende sein können. Eben dieses sind aber die Merkmale, welche den Begriff der Materie ausmachen.

Auch der Neuplatoniker Plotinus, in welchem noch einmal alle Frische und Fülle, alle Kraft und Capacität antiker Weltweisheit lebendig geworden, entsprechenden Ausdruck und umfassende Darstellung gefunden hatte — vermag die Materie nur als den Grund alles Bösen zu fassen. Die Materie ist nach Plotinus das Nichtseiende schlechthin, das, was aller und jeder Realität entbehrt, was immer das Gegentheil seiner selbst ist, was in allem täuscht, das es zu sein scheint, was weder zu beharren noch zu verschwinden vermag, — die ungestillte Sehnsucht nach dem Sein, die reine Privation, das Bestimmungslose oder das Unbegrenzte, d. h. die Bestimmungslosigkeit und Unbegrenztheit selbst, nicht etwa nur eine unbegrenzte Substanz. (Zeller). Wenn nun das Böse in dem Mangel alles Guten, in der Bewegung ohne Ruhe, in der Unbegrenztheit der Form-, Maass- und Bestimmungslosigkeit besteht, so ist es allein die Materie, welcher diese Eigenschaften nicht bloss als Prädicate zukommen, sondern deren Wesen sie ausmachen, nicht bloss der Grund alles Bösen, sondern das Böse selbst, das Urböse, wovon alles andere körperliche Böse erst ein Abgeleitetes ist. Selbst

die ursprünglich gute Seele kann böse genannt werden, wenn sie sich dem Körperlichen und Materiellen hingiebt.

An diesem Dualismus von Materiellem und Geistigem, von Körper und Seele, ist die griechische Philosophie zu Grunde gegangen. Dualismus und Pluralismus ist nun einmal der Tod aller speculativen Gedankenthätigkeit.

4. In Rom, wo nur Barbarei und Bestialität herrschte, alle Hab- und Genusssucht, alle Lebens- und Geistesschwelgerei systematisch betrieben wurde, da konnte die Philosophie nicht gedeihen. Die Extreme berühren sich. Wo masslose Genusssucht und ihre Philosophie zur Herrschaft gelangen, da fehlt es nie an Gegenschlägen, welche Entsagung und Lebensverneinung als höchstes Ziel aller theoretischen und practischen Bestrebungen verkündigen. Die gemeinsame Seite beider ist practische Lebensweisheit, aber nicht speculative Weltweisheit.

Stoiker und Epikuräer theilten sich in die Herrschaft über die denkenden Geister Roms; doch war es nur die practische Seite dieser Philosophie, welche vorzugsweise Berücksichtigung fand, während man die hervorragend theoretische Bedeutung beider Richtungen fast ganz unbeachtet liess. Es soll aber doch hier eines Mannes gedacht werden, der auch dem theoretischen Theile der stoischen und epikuräischen Philosophie, besonders ihrer Lehre von der Natur gerecht geworden ist, nämlich der Epikuräer Titus Lucretius, dessen Lehrgedicht „de rerum natura" die alte Lehre von Beseelung des Stoffes durch die stoffliche Seele wieder zur Geltung gebracht hat.

Nach dem Untergang der antiken Philosophie trat die Wissenschaft in den Dienst der Volksreligion. Diese war eben nicht gestimmt und gewillt, den Dualismus von Körper und Seele, von Geist und Materie aufzuheben

und beide Momente in Eins zu fassen, obschon eine wahrhaft monotheistische Religion grosse Neigung hierzu in sich verspürt; freilich nicht durch Materialisirung des Geistes, sondern Vergeistigung der Materie.

5. Nur das Christenthum in seinem Verzichte auf alles Irdische, in seinem Erlösungsverlangen, in seiner Weltflucht, in seiner Missachtung alles Fleischlichen und Stofflichen — das Christenthum in seiner dogmatischen Verschnürung und Verschränkung, welche auch nicht die geringste freie, geistige Bewegung zulassen, auch nicht den kleinsten Spalt für den Lichtstrahl der reinen Vernunft offen lassen wollte — das Christenthum endlich in seiner Verfolgungs- und Verketzerungssucht, welche zumal gegen eine jede materialistische Denkweise sich richtete und nun gar einen materialistischen Monismus als die schlimmste aller Ketzereien verdammte und mit Feuer und Schwert auszurotten trachtete: das Christenthum hat es durch viele Jahrhunderte, ja bis zu dieser Stunde zu verhindern gewusst, dass der Materie ihr Recht und die Einheit von Geist und Materie, Körper und Seele als Wahrheit erkannt und anerkannt werde.

Es ist mit dieser Materie ein eigenthümliches Ding, obschon nur schwer zu definiren, ist sie doch noch weit schwerer hinwegzudemonstriren. Das formale Wesen der Dinge kann skeptisch und kritisch viel leichter in Frage gestellt, bezweifelt oder geleugnet werden. Selbst die abstracteste Speculation, welche die Welt in lauter reine Gedanken auflösen wollte, hat stets mit der Materie sich abfinden müssen. Selbst die reinste Subjectivitätsphilosophie eines Fichte, welcher alle Welterkenntniss als Selbsterkenntniss, die äussere Welt nur als ein Nicht-ich betrachtet, worin das Ich sich selbst objectivirt hat, um daran das Selbst und all sein Wissen zu studiren — selbst Fichte

hat noch jenen geheimen, unqualificirbaren von aussen empfangenen Anstoss, worin wir nur die Materie wiedererkennen können.

Auch die altkirchliche und mittelalterliche Philosophie, obschon von der christlichen Dogmatik ausgehend und in Dogmatik aufgehend, konnte doch des Begriffes der Materie nicht entrathen; hierzu kam ihr denn die Aristotelische Lehre sehr zu statten. Dieser Aristotelische, und demgemäss auch der scholastische Stoffbegriff ist jedoch etwas ganz Anderes, als was wir uns, vom naturwissenschaftlichen Geiste beeinflusst, unter der Materie zu denken pflegen.

Nach Aristoteles ist die Materie keine selbstständige, sondern nur in Beziehung auf die Form eine Wesenheit. Sie ist der Stoff einer bestimmten Form und als solche nie vollkommen formlos; sie ist als das materielle Substrat eines jeden Dinges nur der Möglichkeit nach seiend; ihre Verwirklichung ist das geformte Ding, welches das der Wirklichkeit nach Seiende ist.

Beseelung zeigen erst die organischen Formen. Die Beseelung ist demnach eine dreifache, die vegetative der Pflanze, die sensitive des Thieres und rationale des Menschen. Das Thier hat auch die vegetative, also zwei Seelen, der Mensch hat sogar alle drei Seelen; allein vermöge seiner Geisteskräfte, welche Pflanzen und Thieren versagt sind, ist er ein unsterbliches Wesen.

Solche und ähnliche Vorstellungen beherrschten die Philosophie des Mittelalters und sind bis zur Stunde noch nicht ganz überwunden.

Trotz mittelalterlicher Kirchenherrschaft und Klosterzucht, trotz dogmatischer, durch Seligkeitsverheissung und Verdammnissdrohung unterstützter Geistesbeschränkung, trotz Bedrohung durch Kerker und Scheiterhaufen desjenigen, der die dogmatische Fessel zu brechen versuchte: gab es auch im Mittelalter freie Geister genug,

welche der selbstentdeckten Wahrheit den Vorzug gaben vor dem Kirchendogma, und selbst Tod und Verdammniss, von innerer Ueberzeugung getragen, furchtlos entgegensahen.

6. Als eine solche Person dürfen wir Giordano Bruno bezeichnen. Aller Dogmatik zuwider sucht er seine Philosophie auf den festen Grund eines richtigen Stoffbegriffes zu erbauen. Bruno fasst die Materie nicht wie Aristoteles als das Mögliche, der Herrschaft der Form gänzlich unterworfene, sondern vielmehr als das wirkliche und wirkende Sein. Er sieht in der Materie das wahre Wesen der Dinge; sie hat die Macht, alle Formen und Dinge aus sich selbst hervorgehen zu lassen.

Bruno ist Pantheist, materialistischer Pantheist. Die Materie ist ihm ein beseeltes Wesen — und der Inbegriff aller, durch ihre Beseelung schöpferisch wirkenden Materie ist ihm auch die Gottheit. Einen anderen Gottesbegriff hat nach seiner Auffassung auch die Bibel, absonderlich die mosaische Schöpfungsgeschichte, nicht geben wollen. Die Bibel hat nur, um Glauben zu finden, diese ihre volksthümliche Fassung erhalten müssen.

Endlich war es der neuzeitlichen Philosophie gelungen, die Philosophie aus der Zwangsjacke des Dogmas zu befreien; allein für die Materie hatte sie kein Verständniss mitgebracht und keinen Platz offen gelassen — zu ihrem eignen Schaden; ganz in der übersinnlichen Welt verloren und versunken, hatte sie die gewaltigen Fortschritte der auf dem Materiellen fussenden exacten Wissenschaften ausser Betracht gelassen und war dadurch schliesslich derart in Misscredit gerathen, dass sie nur noch wenig Beachtung fand und die tüchtigsten Meister neuzeitlicher Wissenschaft sich von ihr abwandten.

Die Materie hat trotzdem zu keiner Zeit sich

völlig wollen verneinen und unterdrücken lassen. In England, Frankreich und Deutschland fanden sich denkende Geister, welche dieselbe aus der Verborgenheit, wohin sie sich vor der Uebermacht der Intellectual- und Spiritualphilosophie gerettet hatte, hervorzogen und ihr ausschliessliches Recht behaupteten und vertheidigten.

Dieser neuere Materialismus unterscheidet sich jedoch wesentlich von dem älteren. Dem letzteren war es vorzugsweise darum zu thun, das Materielle als beseelt und vergeistigt darzustellen; der neuere dagegen ging darauf aus, das Seelische und Geistige zu materialisiren. Im siebzehnten Jahrhundert wurde eine solche materialistische Weltanschauung durch Gassendi, Hobbes, Boyle und nicht zum wenigsten durch John Locke verbreitet. Im achtzehnten Jahrhundert wurde diese Art der Material-Philosophie durch die bekannten französischen Materialisten ausgebaut und ausgebildet.

In Deutschland wollte lange Zeit hindurch, selbst nachdem Kant gelebt und gelehrt hatte, sich niemand finden, welcher der Materie das Wort geredet hätte. Erst als der Autoritätsglaube sich nicht nur der Philosophie, sondern auch der exacten Wissenschaft zu bemächtigen trachtete, die Philosophie in ihrer abstracten, spirituellen Weltabgewandtheit sich gar nicht abgeneigt zeigte, mit dem Kirchenglauben einen Pact abzuschliessen und sich ihm auf Gnade und Ungnade zu ergeben: da wurde solches den sowohl philosophisch als naturwissenschaftlich gebildeten Männern denn doch zu viel, und in dem Kampfe für die freie Forschung suchte man auch die Materie wieder zu Ehren zu bringen. Besonders waren es Moleschott, Büchner und Carl Vogt, welche den Stoff als Weltprincip anerkannten. Besondere Bedeutung für die Fortbildung der Philosophie kann man diesen Männern nicht beilegen. Sie waren mehr geistreiche Schriftsteller als schöpferische Philosophen.

7. Es ist mit dem allerneuesten Materialismus überhaupt ein gar eigenthümliches Ding: ein Materialismus ohne Materie. Nach Schopenhauer ist die Materie angeschaute Causalität und sonst nichts; die Causalität selbst aber ist ihm weiter nichts als eine im Verstande wurzelnde Vorstellungsform, welche jede Veränderung als ein Bewirktes, in Form von Causalität anschaut. Alles Bewirkte ist selbstverständlich ein Wirkliches, alles Wirkliche nothwendig ein Materielles, alle Materie angeschaute Causalität.

Wie kein zweiter vor ihm hat Ed. v. Hartmann das Wesen der Materie richtig erkannt und ihren Begriff der Wirklichkeit entsprechend ausgebildet und behandelt. Welche Gestalt die Philosophie der Zukunft auch annehmen möge — für Hartmann wird jederzeit das Verdienst in Anspruch genommen werden müssen, alles Sein und Wissen, damit es nicht in der Luft schwebe, auf materielle Basis gestellt zu haben. Allein schliesslich ist auch Hartmann bestrebt, die Materie in Wille und Vorstellung aufzulösen. Freilich bedeutet Wille und Vorstellung bei Hartmann etwas ganz Anderes als bei Schopenhauer. Wille und Vorstellung sind nach Hartmann die beiden Attribute seines all-einigen Weltgrundes, des Unbewussten. Bei Schopenhauer sind Wille und Vorstellungen zunächst nur Eigenheiten des denkenden Ich's; und wenn durch den Willen die Welt auch gesetzt wird, nicht bloss wie sie erscheint, sondern auch wie sie ist, so bedeutet dieses Sein der Dinge doch nur die verschwebenden und verschwindenden Andeutungen und Hinweise auf das wahrhafte Sein der Dinge, wie es nur in der Idee enthalten ist.

Aber auch nach Hartmann haben Wille und Vorstellung kaum mehr als phänomenale Bedeutung. Was

sie stiften ist nichts Gutes, — auch nach dieser Richtung hin sich als das Nichtgute ausweisend, dass sie den Keim der Vernichtung in sich tragen. Und wenn endlich der Wille zu Bewusstsein gekommen, einzusehen beginnt, welch' Unheil er durch Beschaffung einer materiellen Welt angerichtet und nun mit aller Macht umzulenken und das Wollen in das Nichtwollen zu verkehren sucht, dann versinkt allmählich die nicht mehr gewollte Welt in das Nichts und mit ihr verschwindet auch alles materielle Sein, ohne die geringste Spur zurückzulassen.

8. Weder Philosophie noch Naturwissenschaft der Neuzeit hat es zu einer richtigen Auffassung des Stoffes bringen können, weil beiden die richtige Vorstellung vom Wesen der Kraft fehlt. Zunächst versuchte der Materialismus die Kraft dem Stoffe unterzuordnen. Selbst Fechner, der doch überall übersinnlich geistige Werthe und Wesenheiten wittert, hat versucht, der Materie eine von der Kraft unabhängige Bedeutung zu geben, indem er die Materie als dasjenige erklärt, was sich dem Tastgefühle bemerklich macht, als das „Handgreifliche". Und was ist die Kraft? Es giebt gar keine Kraft; es giebt nur Gesetze, sagt Fechner. „Kraft ist der Physik überhaupt weiter nichts als ein Hülfsausdruck zur Darstellung der Gesetze des Gleichgewichtes und der Bewegung, und jede klare Fassung der physischen Kraft führt hierauf zurück. Wir sprechen von Gesetzen der Kraft; doch sehen wir näher zu, sind es nur Gesetze des Gleichgewichts und der Bewegung, welche beim Gegenüber von Materie und Materie gelten."

Unsere moderne Philosophie ist noch durchweg von Kant abhängig; der aber kennt und anerkennt nur regulative oder constitutive Principien. Was wir brauchen, ist aber weder das eine, noch das andere,

sondern ein dynamisch-fundamentales Princip, welches durch seine wohlgeordnete Wirksamkeit alle regulativen und constitutiven Principien erst im Gefolge hat.

Die rein contemplative Philosophie Lotzes, welche in einer geistreichen, sogar etwas schöngeistigen Weltbetrachtung ein Genüge findet, bietet keinen geschlossenen Begriff der Materie; sie redet nur von einer substantiellen und materiellen Wesensgemeinschaft der Dinge. Diese materielle Substanz wird als das wirkliche, unendliche Wesen gefasst werden müssen, dessen innerlich gehegten Theile allesammt endliche Dinge sind. Erst in dieser einheitlichen Substanz finden die disparaten, atomistisch wirksamen Elemente die Möglichkeit und die Verpflichtung einer lebendigen und gegenseitigen Beziehung. Menge und Vertheilung der Atome entbehren nicht, wie es den Anschein hat, aller Regel; vielmehr „müssen wir uns den Gesammtbetrag eines jeden Elements und die Zerstreuung seiner Theile im Raume durch eine Formel bestimmt denken, die jedem Stoffe, mit Rücksicht auf die Eigenthümlichkeit seiner Natur, sowohl die Menge, in der er vorkommen soll, als die Orte bezeichnet, von denen aus seine Atome ihren Wechselverkehr mit andern zu beginnen haben." Ob wir uns diese Formel nun als die Zwecksetzung einer überweltlichen Vernunft oder als die gesetzliche Wirkungsweise einer immanenten Weltseele zu denken haben, hat Lotze nicht zu entscheiden gewagt. — Alle solche Betrachtungen mögen wohl manches Wahre enthalten, sind aber ohne entschiedene und entscheidende Begründung und Bedeutung.

9. Auch die Naturwissenschaft hat ihre Vertreter dieser Art; in ihrem Fache gewiss sehr tüchtige Männer, fehlt ihnen der universalistische, jedes Mal auf Entscheidung dringende Weltblick. Es ist nicht etwa

bescheidene Zurückhaltung, welche zu ihrer Unentschiedenheit in der Darlegung des Endergebnisses aller naturwissenschaftlichen Forschung die Veranlassung gegeben hat; die oratorisch geschmückten, mit grösster Entschiedenheit vorgetragenen Contemplationen, welche sie an Stelle des einfachen Resultates bieten, können uns ein solches Forschungsergebniss nicht ersetzen.

Zu den Forschern dieser Art wird Du Bois-Reymond zu rechnen sein, der da meint, dass es im Grunde genommen weder Stoffe noch Kräfte geben könne. „Die Kraft," sagt er, „ist nichts als eine versteckte Ausgeburt des unwiderstehlichen Hungers zur Personification, der uns eingeprägt ist; gleichsam ein rhetorischer Kunstgriff unseres Gehirns, das zur tropischen Wendung greift, weil ihm zum reinen Ausdruck der Klarheit die Vorstellung fehlt. In den Begriffen von Kraft und Materie sehen wir wiederkehren denselben Dualismus, der sich in den Vorstellungen von Gott und Welt, von Seele und Leib hervordrängt."

Wenn dem sonst so verdienstvollen Forscher die Fähigkeit abgeht, die Begriffe von Stoff und Kraft sich und andern vorstellig machen zu können, so giebt ihm diese Beschränktheit noch lange kein Recht zur Verallgemeinerung dieses Mangels. Ihm, aber nicht uns. Wir vermeinen den Begriff von Kraft und Stoff zur vollsten Klarheit gebracht zu haben. Was kann es Klareres geben als die vor Sinn und Verstand sich aufthuende Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist uns nicht aus einem Jenseits hereingeschneit; alle Wirklichkeit ist Kraftverwirklichung und muss noch so lange als Stoff betrachtet werden, als sie noch nicht bestimmte Formen angenommen und zu Mechanismen und Organismen sich ausgebildet hat. Die erste und ursprüngliche Verwirklichung der Kraft ist der Stoff.

Sehr richtig bemerkt auch Lange in seiner „Geschichte des Materialismus" in Bezug auf Du Bois-Reymonds Worte: „So viel Wahres diese Worte enthalten, so ist dabei doch übersehen worden, dass der Fortschritt der Wissenschaft uns dazu gebracht hat, mehr und mehr Kräfte an die Stelle der Stoffe zu setzen, und dass auch die fortschreitende Genauigkeit der Betrachtung uns den Stoff mehr und mehr in Kräfte auflöst." Kraft ist Wirksamkeit, Wirksamkeit ist Verwirklichung, Verwirklichung ist Wirklichkeit; alle Wirklichkeit ist zunächst stoffliche Wirklichkeit. Kraft und Stoff ist Eins und dasselbe, das eine Mal angeschaut unter dem Bilde der Wirksamkeit, das andere Mal angeschaut unter dem Bilde der Wirklichkeit. Eines ist nie ohne das Andere — die Wirksamkeit nie ohne die Wirklichkeit, die Wirklichkeit nie ohne die Wirksamkeit; die Kraft nie ohne den Stoff, der Stoff nie ohne die Kraft. Das Alles ist so klar, dass man es einem Schuljungen begreiflich machen könnte.

10. Recht hat Du Bois-Reymond nur in der Annahme, dass wir in den Begriffen von Stoff und Kraft denselben Dualismus wiederkehren sehen, welcher sich in der Vorstellung von Gott und Welt, von Leib und Seele hervordrängt. Ist darum der Dualismus von Stoff und Kraft geschwunden, so haben damit auch Leib und Seele aufgehört, dualistische Wesenheiten zu sein. Wie Stoff und Kraft, so bedeuten auch Leib und Seele dieselbe Wesenheit; imgleichen ist die Einheit von Stoff und Kraft und die Einheit von Leib und Seele, beide Male dieselbe Einheit. Hier handelt es sich nur darum, diese Einheit zur klaren Erkenntniss zu bringen.

Der Stoff ist ein Kraftwesen, darum ist er aber auch schon ein Seelenwesen; nicht etwa bloss ein be-

seeltes, sondern ein seelisches Wesen, ein Wesen, das nur Seele ist. Worin besteht nun diese Stoffesseele? Worin anders als in allen den Kraftanstrengungen des Stoffes. Ueberall, wo die Körperlichkeit sich bethätigt und bekräftigt, da zeigt sie seelische Eigenschaften. Man vergisst nur zu leicht, dass auch das Körperliche und Stoffliche nur stabil gewordene Kraft ist und verfällt auf diese Weise dem Dualismus von Körper und Seele, — auf der untersten Stufe sich als Dualismus von Stoff und Kraft bekennend und bekundend. Die Dynamidenverbindungen, welche die Entstehung des Stoffes bewirkt haben, können ja nicht zur Ruhe kommen; sie haben sich ja zu dem Zwecke verbunden, um eben diesen Verbindungen gemäss ihre Kraftbethätigung in noch gesteigertem plan- und wirkungsvollerem Maasse fortsetzen zu können. Diese Stoffkraft ist auch eine Seelenkraft; denn sie ist es, welche den Stoff zu beleben und beseelen scheint.

Doch das ist nicht blos Schein, sondern die volle Wirklichkeit; der Erfolg ist's, welcher uns diese Kunde bringt. Alle Kraftbethätigung strebt der Belebung und Beseelung entgegen; was sie aber am Ende bei voller Verwirklichung, das ist sie auch schon zu Anfang bei Beginn ihrer Wirksamkeit. Die Kraft ist stets nur eine und es ist kein Unterschied, ob sie sich am organischen oder am unorganischen Körper bethätigt und verwirklicht. Die Kraftbethätigung am unorganischen Körper gilt ja nur der Vorbereitung und Ueberführung zum organischen Körper und seinen Seelenkräften.

11. Als die Allkraft vermöge der nothwendigen Bethätigung ihrer Allwirksamkeit das Atom ins Dasein rief, da hat sie dasselbe auch mit allen den Kräften beseelen müssen, welche nothwendig waren, um die Allwirksamkeit zur Allwirklichkeit werden zu lassen.

Das Atom zunächst nur der Ausdruck der Allwirksamkeit und baar noch aller Wirklichkeit, zeigte erst eine sehr beschränkte Kraftbeseelung. Es war noch nichts; es sollte und wollte ja erst Alles werden. Einfach wie das Atom selbst, war auch seine Kraftbeseelung, und diese allereinfachste Werdekraft war die Kraft der Vereinigung. Diese Kraft war aber schon vollkommen zureichend, um das Universum im Rohbau zu vollenden.

Das Atom war noch lediglich Dynamide, Kraftpunkt. Es zeigte als solche wohl eine gewisse Resistenz, Widerständigkeit, aber noch keine Consistenz, Körperlichkeit; allein schon die Vereinigung zweier Atome war zureichend, um aus dem Nichts ein Etwas und aus dem Resistenten ein Consistentes, um aus dem Kraftatom ein Stoffatom werden zu lassen. Damit hatte das Atom seinen Werdegang begonnen, welcher zur Weltbildung und zur Hervorbringung aller himmlischen und irdischen Wesenheiten führen musste. Der Stoff war da, und dieser Stoff war beseelt durch die Kraft der Vereinigung.

Ueberall suchten die feinen Stofftheilchen nächste und engste Vereinigung, überall Streben nach innigstem Beisammensein, überall Bewegung nach dem Mittelpunkt — auf diese Weise bildeten sich alle die Weltkugeln, die, selbst wieder durch diese Kraft der Vereinigung in ihren Bewegungen geregelt und gelenkt, von Ewigkeit zu Ewigkeit ihre Kreisbewegungen ohne Störung und Aufenthalt vollführen. Dieses Vereinigungsstreben ist die Seele alles Stofflichen.

Auch an den irdischen Stoffen lässt sich dasselbe Vereinigungsstreben auf das bestimmteste nachweisen. Aller Chemismus, alle Krystallisation ist nichts weiter als das Streben der Stoffe nach engster und innigster Vereinigung. Dieselbe Kraft, welche dereinst

zur Bildung der Himmelskörper und zu ihren vielverschlungenen Kreisbewegungen geführt hat, ist es auch, welche die irdischen Stoffe beseelt, indem sie ganz dieselben Bewegungserscheinungen und Formgebilde zeigen, Krystallisationsgestaltungen eingehen und chemische Verbindungen vollziehen. Die Krystallisation ist nachweisbar eine Centralisation bereits centralisirter Körper, eine Kugelbildung mit Kugeln, die, indem sie sich zu nivelliren strebten, alle die Flächen, Kanten und Axen bilden, welche wir an ihnen wahrnehmen können. Dass die chemische Zusammensetzung dabei mit im Spiele ist, darf wohl als sicher angenommen werden.

Die chemische Verbindung ist offenbar ein Naturvorgang ganz ähnlicher Art, nur unter Mitwirkung ganz anderer Ursachen und Zustände. Wenn bei der mechanischen Krystallisation die Moleküle eines und desselben Stoffes sich gruppiren, so wird dieser Prozess offenbar einen ganz anderen Vollzug nehmen, als wenn bei der chemischen Verbindung ganz verschiedene Stoffelemente sich zu vereinigen und zu verschmelzen trachten. Es ist aber trotzdem beide Male derselbe Naturvorgang, wobei sich die Stoffesseele in ihrer characteristischen Eigenheit und Einfachheit bethätigt und bekräftigt. Es genügt bloss die Lagerung und Gruppirung der Atome und Moleküle zu kennen, um alle die Besonderheiten und Eigenthümlichkeiten zu erklären, welche wir bei Krystallisation und chemischer Verbindung wahrzunehmen Gelegenheit haben. Krystallinische Formation, Aggregatzustände, Härtegrade, Stoffverschiedenheiten, chemische Affinität bewähren und beweisen nur die eine Stoffesseele, welche in dieser Körperlichkeit lebt und webt, und ihre belebende Kraft in zahllosen Erscheinungen und Stoffmischungen bekundet. Kein grösserer Irrthum, als den Stoff als todte Masse anzuschauen und hinzustellen. Diese wenigen

Andeutungen dürften wohl schon vollkommen genügt haben, um bezüglich der Einheit von Körper und Seele schon in der Hyle den Nachweis zu führen. Ausführlich ist dieser Gegenstand im vorhergehenden Buche „Wissenschaft der Krafteinheit“ behandelt worden.

Zweites Capitel. — **Die Physis.**

1. Die seelische Wesenseinheit des Stoffes offenbart sich am deutlichsten in dem Vermögen der Hyle zur Physis sich auszubilden und bekundet damit in widerspruchsloser Weise, dass Körperliches und Seelisches nichts von einander Verschiedenes sein könne.

Zunächst jedoch wird es am Platze sein, sich Klarheit zu verschaffen bezüglich dessen, was wir besonders an dieser Stelle unter Hyle und Physis sowie unter Seelischem und Körperlichem zu verstehen haben. Indem wir überall dasselbe, überall die gleiche identische Wesenheit zu erblicken glauben, kann sich unsere Anschauung doch unmöglich mit der landläufigen Weltanschauung decken, welche in Stoff und Kraft, in Körper und Seele zwei völlig verschiedene, völlig widersprechliche Dinge zu haben glaubt.

Aber nicht allein die laienhafte Anschauung, auch Naturwissenschaft und Philosophie sind selten über diesen Dualismus hinweggekommen. Die Philosophie, welche stets auf Einheit ausgeht, hat entweder materialistisch alles, was Kraft und Seele, oder spiritualistisch alles, was Stofflichkeit und Körperlichkeit bedeutet, als Täuschung und Einbildung hinzustellen gesucht. Die Naturwissenschaft ihrerseits kümmerte sich wenig um diesen Dualismus, ihr galt es bloss um die Erforschung des Gegenstandes. Mit allen Mitteln wissenschaftlicher Erkenntniss sollte untersucht werden, was Wahres an ihm sei, damit solches methodisch und

systematisch zur Darstellung gebracht werden könne. Was sie nicht ergründen konnte, das wurde entweder künftigen Forschungen vorbehalten, oder als unergründlich bei Seite liegen gelassen. Um den Conflict mit der Philosophie, welche überall auf Einheit, Ganzheit und Klarheit dringt, kümmerte sie sich wenig, verschmähte es auch grundsätzlich, sich bei dieser Wissenschaft Aufschluss zu holen.

Dagegen zeigt die Philosophie der Neuzeit das redliche Bestreben, sich mit der Schwesterwissenschaft ins Einvernehmen zu setzen, ihre Bestrebungen in Ehren zu halten, ihre Erforschungsergebnisse sich zu Nutzen werden zu lassen, ja selbst ihre wissenschaftliche Methode sich anzueignen. Ob sie mit solchen Bestrebungen, besonders was das wissenschaftliche Verfahren betrifft, immer und überall Recht thut, ob sie sich damit nicht zur Schleppträgerin einer anderen und weit jüngeren Genossin macht, das soll noch dahin gestellt sein.

Hyle und Physis sind vorzugsweise, wenn nicht ausschliesslich die Gegenstände aller Forschung und Fassung auch der Naturwissenschaften. Womit sollte sich denn auch die Naturwissenschaft zu beschäftigen brauchen, wenn nicht mit der Natur, als dem Ganzen des Stoffes und dem stofflichen Ganzen. Die Hyle und Physis der Philosophie ist keine andere, kann keine andere sein, als die der Natur auch. Nur die Stand- und Gesichtspunkte sind andere für die Naturwissenschaft wie für die Philosophie. Die Naturwissenschaft schaut das Subject im Objecte, wovon sie ausgeht, welches sie in alle seine Theile zu zerlegen, in allen seinen Eigenschaften und Kräften zu erforschen und zu ergründen sucht, um auf diese Weise alle die Fragen zu beantworten, alle die Räthsel zu lösen, welche die Natur uns aufgiebt. — Die Philosophie dagegen erschaut das Object im Subjecte; ihr ist es nur darum zu

thun, zu betrachten und zu erkennen, wie sich das Weltganze im Innern des Geistes ausnimmt, sowie dieser inneren Weltbetrachtung wissenschaftlichen, dies ist methodischen und systematischen Ausdruck zu geben. — Die Naturwissenschaft verfährt immer zunächst in inductiver und analytischer Weise, indem sie aus den durch Forschung gewonnenen Einzeltheilen und Einzelheiten sich ein wissenschaftliches Ganzes herzustellen sucht; — die Philosophie verfährt jederzeit zuerst deductiv und synthetisch, indem sie aus der Betrachtung des Ganzen das Einzelne abzuleiten sucht. Die Naturwissenschaft liefert nur verstandesgemässe Forschungen, die, wenn sie der Wirklichkeit nicht entsprechen, völlig werthlos sind und beseitigt werden; die Philosophie dagegen schafft contemplative und intuitive Gedankenkunstwerke von absolutem Werthe. Ob dieselben nun mit der populären Betrachtungsweise oder wissenschaftlichen Forschung der Dinge übereinstimmen oder nicht — als Schöpfungen der Kunstphilosophie und philosophischen Kunst behalten sie immer ihren Werth.

Hyle und Physis sind und bleiben dieselben, ob sie nun von der Naturwissenschaft oder von der Philosophie in Betracht genommen werden; allein ein Unterschied und zwar ein vielbedeutsamer Unterschied bleibt's doch, ob ich den Gegenstand mit Augen philosophischer Welt- und Allschau, oder mit Augen exactwissenschaftlicher Theil- und Einzelschau betrachte, ob er mit dem Tiefblick der Weltweisheit seine Stellung im Weltplane soll angewiesen erhalten, oder ob er mit wissenschaftlichen Hülfsmitteln für die Thatsachenforschung soll klargestellt werden. — Hyle und Physis müssen aber hier vom philosophischen Standpunkte in Betracht gezogen werden.

Aber selbst innerhalb der eignen Philosophie wechseln die Standpunkte und damit ändert sich auch

die Anschauungsweise. Innerhalb der Wissenschaft des Weltgedankens und der Krafteinheit waren Hyle und Physis einer ganz anderen Betrachtung unterstellt, als hier in der Wissenschaft der Geisteseinheit. Hier kommt überall nur in Betracht das Körperliche, wie es als der Träger des Geistigen erscheint, in Wahrheit jedoch das Geistige selbst ist. Haben wir doch um deswillen die Ausdrücke Hyle und Physis gewählt, weil sie an sich schon dieses Verhältniss des Körperlichen zum Geistigen auszudrücken scheinen.

Unter der Hyle verstehen wir nun das Körperliche als die Totalität, als die Ganzheit des Stoffes. Wie nun die Hyle das Ganze des Stoffes, so ist die Physis das stoffliche Ganze, das Universalganze mit seinen Theilen, welche wieder Ganzheiten, körperliche Ganzheiten, bedeuten. Wie die Kraft Stoff geworden, so strebt der Stoff, durch dieselbe Kraft getrieben, zu stofflichen Ganzheiten und Körperlichkeiten sich zu gestalten, die immer wieder vermöge derselben Kraft unter sich alle möglichen Verbindungen und Beziehungen anzuknüpfen suchen. Auf diese Weise entsteht das Naturganze mit allen seinen Körpern und körperlichen Relationen, Verkehrsschaften und Wechselbeziehungen. Es ist die aller Körperlichkeit zur Entstehung verhelfende Kraft, welche fortan in allen diesen Körpern weiter wirkt, dieselben in ihrem Bestande erhält, gleichzeitig auch den reichsten Verkehr sowohl der Körper untereinander als auch mit dem Allganzen zu Wege bringt.

Die Kraft ist Stoff, der Stoff ist Körper geworden; die Kraft aber, welche ihm zum Dasein verholfen, ist damit nicht erloschen. Diese Kraft ist jedoch alsdann nicht mehr Kraft, sondern Seele. Jede Kraft, sofern sie als die in einem bestimmten Körper lebende und wirkende Kraft angeschaut wird, bezeichnet die Seele

dieses Körpers. Alle Körperkraft ist Seelenkraft. Jeder Körper hat seine bestimmte Kraft, darum ist auch jeder Körper beseelt, und dieser Körper und diese Seele ist im Grunde genommen ein und dieselbe Kraft, wie in der Hyle, so in der Physis.

2. Was wir unter Hyle und Physis, Körperlichem und Seelischem zu verstehen haben, ist in den vorhergehenden Ausführungen bestimmt und klar genug angedeutet. Die Hyle ist das Ganze des Stoffes, welches, von einem seelischem Hauch durchweht, zu allerlei Vereinigungen, Verbindungen und Verschmelzungen den Antrieb besitzt. Die Physis ist nun das aus dieser Kraft, welche zugleich Stoff, und aus diesem Stoff, welcher zugleich Kraft ist, hervorgegangene Naturganze mit allen seinen kraftbeseelten Theilkörpern.

Es ist allerdings ein Unterschied zwischen dieser Hyle und dieser Physis, ein grosser diametraler Unterschied. Die Hyle ist die feste, greifbare, starre und undurchdringliche Wesenheit; es ist die raumerfüllende, ins Unendliche ausgedehnte und ins Unendliche theilbare Materiatur der Dinge. Die Physis dagegen ist von Allem das Gegentheil. Sie ist das thatsächlich erscheinende, uns auch die Hyle versinnlichende, überall Licht und Wärme, überall Form und Farbe, überall Leben und Bewegung, überall Kraft und Wachsthum enthüllende Dasein; allein nirgends zu fassen und zu halten — wann und wo wir auch danach greifen mögen, überall haben wir nur die Materie.

So sehr nun beide verschieden sind, ebenso sehr sind beide doch auch wiederum Eins. Sie müssen Eins und dasselbe sein, weil Eins ohne das Andere nicht bestehen kann, weil Eines für das Andere eintritt und dasselbe zu bewähren und zu bestätigen trachtet. Suchen wir nach der Hyle, so treffen wir auf die Physis, suchen wir dagegen nach der Physis, so tritt uns die

Hyle entgegen, und schliesslich wissen wir nicht, was wir Hyle, was wir Physis nennen sollen. Materie wird zu einer consistenten, zusammenhaltenden, festen und beharrlichen Wesenheit nur vermöge physicalischer Kräfte und Eigenschaften. Denken wir uns diese hinweg, so bleibt nicht etwa jene träge und indifferente, von dem Abstractionsvermögen als Stoff bezeichnete Wesenheit, sondern es bleibt gar nichts mehr übrig. Alle die Kräfte und Eigenschaften der Materie sind nicht etwa nur kennzeichnende Merkmale, sondern es sind wesenhafte Bestandtheile derselben, in welche die Materie ohne den geringsten Rückstand sich auflöst. Auf diese Weise sehen wir die Hyle in die Physis übergehen und vollkommen in derselben verschwinden. — Betrachten wir uns die Physis näher, so wiederholt sich dasselbe Spiel. Alle die physicalischen Kräfte und Gestaltungen, Einwirkungen und Beziehungen bedeuten nichts weiter, als die in leere Räume verschwebenden Abstractionen, eine Luftspiegelung für das geistige Auge — so lange Ihnen die materielle Unterlage, woran sie ihren Haft und Halt haben, fehlt.

3. Schon diese Betrachtungsweise lässt auf das Deutlichste erkennen, dass in der Welt Alles Eins ist, dass zwischen Kraft und Stoff, Hyle und Physis, Körper und Seele gar kein Unterschied obwaltet. Kraft des Stoffes und Stoff der Kraft ist beides einerlei. Die Kraft ist Stoff geworden, und der Stoff darum das Kraftproduct; Dynamis und Energie, Vermögen und Verwirklichung — Eines enthüllt sich immer als das Andere. Mit dieser Hyle und Physis verhält es sich ganz ebenso. Die Welt mit ihren unzähligen Arten tellurischer und siderischer Wesenheiten offenbart sich uns in allen nur möglichen Formen und Kräften, Bildungen und Beziehungen, Bewegungen und Beharrlichkeiten. Das Alles sind blosse Erscheinungen,

aber es ist doch kein Schein. Wie viel Schein, so viel Sein; nicht einen Gran mehr und nicht einen Gran weniger. Alle diese Erscheinungen der Physis sind nur das Sein der Hyle, des materiellen Substrats — des Kraft-Stoffes und der Stoff-Kraft in allen ihren Verwirklichungen, Gestaltungen und Bethätigungen. Diese Hyle ist ja aller Kräfte voll und kann darum auch nur durch sich selbst Alles hervorbringen und leisten, was in der Welt besteht und geschieht; sie kann Alles werden, weil sie selbst alle Werdekraft, freilich erst als Hyle, ist.

Als Hyle ist sie zugleich auch die Physis, und zwar nicht nur als der ursprüngliche Stoff, wozu sich die atomistisch wirkende Kraft durch Vereinigung und Verschmelzung verdichtet hatte, sondern auch als jenes materielle Substrat, oder vielleicht besser noch, jene materielle Substanz, welche allen physikalischen Erscheinungen zu Grunde liegt. Es ist ja beide Male dieselbe Hyle, dieselbe Materiatur, dieselbe Stofflichkeit mit ihren Kraftwirkungen und Aeusserungen, allein das erste Mal ist es die Stoffkraft, welche alle Mischungen, das zweite Mal ist es die Stoffkraft, welche alle Beziehungen bewirkt. Dass diese unendlich verschiedenen Stoffmischungen auch wieder unendlich verschiedene Stoffbeziehungen hervorbringen müssen, ist offenbar, wie es selbstverständlich ist, dass die Mischungen nicht ohne Beziehungen, die Beziehungen nicht ohne Mischungen bleiben können. Alle die Erscheinungen der Physis, worauf die Erklärungsversuche der Physik beruhen, sind nichts anderes als Stoffbeziehungen.

4. Wir haben und beobachten in der Physis das Spiel der Kräfte, wie solches durch die verschiedenen Stoffvereinigungen, Verbindungen und Mischungen hervorgerufen und zu Wechselbeziehungen angeregt wird. Es sind das alles nur an die Körperlichkeit geknüpfte

Kräfte und darum, wie viel Kräfte, so viele Seelen, welche mitsammen auf das Genaueste und Innigste verwandt — sie entstammen ja allesammt einer und derselben Urkraft — eine stetige und ewige Beziehung unterhalten. Diese Kraftbeziehungen können wir darum ebenso gut als einen Verkehr der Geister bezeichnen, welche in der Natur walten und wirken.

In diesen Beziehungen der Kräfte und ihren Entstehungsweisen liegt nun auch auf das Klarste und Bestimmteste das Verhältniss zwischen der Hyle und Physis ausgesprochen — es ist das Verhältniss von Körper und Seele. Hier rücken wir nun den in der Natur herrschenden Seelenzuständen immer näher. Als es sich erst um Verbindung und Mischung der Stoffe handelte, da traten diese Zustände noch weniger klar und bestimmt hervor; immerhin war auch die gesuchte Vereinigung der Stoffe in ihrem festen Bestande mit centralem, die grösste Innigkeit bekundenden Streben, — war die Zuneigung und Abneigung, wonach die Stoffe mit dem einen sich verbinden wollten, mit dem anderen nicht, — waren alle Verwandtschaften, Werthigkeiten, Molekularkräfte gewissen Seelenzuständen auf das Haar ähnlich. Wenn es sich hier auch nur um nach rein mechanischen Gesetzen sich vollziehende Verbindungen und Mischungen der Stoffe handelt, so waren doch die Kräfte, welche diesen Gesetzen zu Grunde liegen, das beseelende Element — für die Körperlichkeit der Stoffe die inwohnende Seele.

In der Physis tritt dieses beseelende Element augenfälliger zu Tage, weil der Stoff, welcher überall die Körperlichkeit bildet, nicht mehr ein Werdendes, sondern ein Gewordenes ist und es sich hier also nur noch um das Spiel der niemals erlöschenden Kräfte handelt. Es sind das beide Male dieselben Stoffe und dieselben Kräfte. Das eine Mal nur in ihrem Werden,

das andere Mal in ihrem Gewordensein angeschaut. Die Werdekraft ist eine äusserst einfache Kraft — es ist nur die Kraft der Vereinigung, Verbindung, Verschmelzung; die Kraft des Gewordenen ist aber eine unendlich verschiedenartig wirksame Kraft, so verschieden wie alles das Körperliche, was durch Vereinigung, Verbindung und Verschmelzung entstanden ist. Dieses Gewordene aber ist eben die Physis in ihrer Kraftfülle, eben jene Seelenkraft der Natur, welche hier in Betracht gezogen werden soll.

In allem Gewordenen unterscheiden wir nun ein Dreifaches: Entstand, Bestand und Verkehr.

5. Das Spiel der Kräfte, wovon hier schon mehrfach die Rede gewesen, ist nicht etwa nur ein lustiger und lebendiger, in aller Frische und Regsamkeit sich bethätigender Wechselverkehr. Dieses Spiel der Kräfte hat Werden und Wachsen, alles Entstehen und wieder Vergehen zur Folge; es bedeutet, wie alle Schöpfung, so auch alle Erhaltung und bekundet in den reichsten und regsten Beziehungen alles Bestehenden mittels Einwirkungen, Gegenwirkungen und Wechselwirkungen, dass alle die in die Wesenheit der Dinge eingesenkten Kräfte die Arbeit nicht eingestellt haben, sondern alles Vergehen durch immer neues Entstehen zu ersetzen und damit allen Naturbestand für die Ewigkeit zu sichern trachten.

Dieser Naturbestand bezeichnet die Gesammtheit der Weltkörper und Körperwelt mitsammt den in ihnen wirkenden Kräften, welche ihre Seele bedeuten. Die Natur ist ein beseeltes Wesen.

Wenn hier von der Physis die Rede ist, so soll damit auch nur die Natur als beseeltes Wesen bezeichnet werden. Dabei sollen der fertige Weltstoff und seine Stoffwelt weniger in Betracht kommen, und nur die seelischen Eigenschaften derselben in Erwägung gezogen

und dabei festgestellt werden, dass nur diese es sind, welche allen Entstand, Bestand und Verkehr der Körperwelt wecken und lenken. Die Seelenkraft der Natur ist damit eine dreifache: eine bildende, erhaltende und verkehrsvermittelnde.

Bei dieser Gelegenheit müssen wir des Aristoteles gedenken, der bekanntlich auch eine dreifache Art der Seelenkraft unterschieden hat: Eine ernährende, eine empfindende und eine vernünftige. Nach Aristoteles beginnt die Seelenkraft erst in der organischen Welt sich wirksam zu zeigen. Er unterscheidet nämlich auf das Bestimmteste zwischen Leib und Seele. Das Verhältniss beider ist ihm ganz dasselbe, welches zwischen Stoff und Form stattfindet. Beide sind untrennbar verbunden und doch grundverschieden. Die Seele ist die im Leibe wirkende Kraft, der Leib nur das natürliche Werkzeug der Seele. Beide können aber ebenso wenig getrennt werden, wie das Auge und die Sehkraft. So kann denn auch nur diesem bestimmten Leibe nur diese bestimmte Seele inwohnen; die pytagoreische Vorstellung, als ob eine und dieselbe Seele die verschiedensten Leiber durchlaufen könnte, ist gerade so widersinnig wie etwa die Behauptung, dieselbe Kunst könnte sich der verschiedensten Werkzeuge gleich gut bedienen, die Zimmermannskunst z. B. der Flöte so gut wie der Axt.

Diese Aristotelischen Unterscheidungen der drei Seelen, sowie die Lehre des Aristoteles von der Gegensätzlichkeit zwischen Leib und Seele beruhen auf seiner eigenthümlichen Anschauung vom Wesen des materiellen Seins, der Hyle.

Aus dem Seienden, meint Aristoteles, kann nichts werden, denn es ist schon, aus dem Nichtseienden ebenso wenig, denn aus Nichts wird Nichts. Alles Werden ist ein Uebergang der Möglichkeit in die Wirklichkeit. Das Werden setzt daher ein Substrat voraus, dessen

Wesen eben darin besteht, die reine Möglichkeit zu sein, welche noch in keiner Beziehung zur Wirklichkeit geworden ist, welches den wechselnden Eigenschaften und Zuständen des Gewordenseins zu Grunde liegt und sich in ihnen erhält, und das ist eben der Stoff. Es ist das völlig prädicatlose, unbestimmte und unterschiedslose, von allem Gewordenen verschiedene Sein. „Als die Voraussetzung alles Werdens kann dieses Substrat niemals entstanden sein und da Alles, was vergeht, sich darin auflöst, ist es unvergänglich; es ist die ungewordene Grundlage alles Gewordenen."

Als das ausgesprochene „Seelenlose", wäre es ein Unding, die Materie als beseelt zu betrachten. Alles hat seine Entelechie, oder die Kraft, aus einem bloss Möglichen ein Wirkliches zu werden, aus der Potenzialität heraus zur Actualität zu gelangen. „Aristoteles," sagt Cicero, „fügt zu den bekannten vier Elementen, aus denen Alles entstand, noch ein fünftes Urwesen als das Element des Geistes hinzu, indem er die Seele selbst mit einem neuen Worte „Entelecheia" benennt, um ihre ununterbrochene und stets fortdauernde Bewegung auszudrücken." Diese rein äusserliche Entelechie der sich mischenden und entmischenden Elemente, deren ganze Energie darin besteht, dass sie nach einem gewissen Orte im Universum streben, woselbst sie zur Ruhe gelangen, kann als solche doch nicht betrachtet werden.

Diese Entelechie als wahrhafte Seelenthätigkeit beginnt ihren Lebenslauf erst bei den Organismen. Ihre Entelechie ist ihre Seele. Entsprechend den Gattungsunterschieden von Pflanzen, Thieren und Menschen macht Aristoteles seine Unterscheidungen der drei Seelen: die ernährende, empfindende und vernünftige oder besser erkennende Seele. Aristoteles, der klare und tiefe Denker und Forscher, hat durch

diese Unterscheidungen die Seeleneinheit nicht zerreissen, er hat damit nur die Entwicklungsstufen bezeichnen wollen, worauf die organische Kraft emporschreitet, bis sie in minutiöser Stetigkeit und Allmählichkeit zur erkennenden Seele geworden, worin wir die centrale Zusammenfassung aller organischen Wirksamkeit anzuerkennen haben.

Hier angelangt zeigt sich die dualistische Auffassungsweise des Aristoteles am augenfälligsten und auffälligsten. Es sucht sich bei ihm ein doppelter Dualismus, ein Dualismus des Dualismus, geltend zu machen; zunächst der Dualismus von Leib und Seele, und weiterhin der Dualismus von Seele und Geist. So hat denn der aufsteigende Entwicklungsgang des organischen Lebens nur dazu gedient, zur Menschwerdung zu führen, um in der erkennenden Seele das Organ zu schaffen und vorzubereiten, welches befähigt ist, den denkenden, vernünftigen Geist bei sich aufzunehmen und ihm gleichzeitig im menschlichen Körper eine Stätte zur Wohnung und Waltung einzurichten. Dieser Geist ist nicht das Product niederer Seelenvermögen, ist nicht aus einem Entwicklungsprocess hervorgegangen, verhält sich nicht wie die Seele zum Körper, wie das Bewirkte zu seinem Werkzeug, wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit, wie die Form zum Stoffe: er ist vielmehr der reine Intellect, schlechthin einfach und immateriell, das Göttliche im Menschen, von aussen in den Körper gekommen und auch wieder von ihm trennbar. Wie zwischen Gott und Welt, so besteht auch zwischen Geist und Körper eine scharfgeschiedene Zweiheit und Gegensätzlichkeit.

Alle diese Gegensätze beruhen auf dem aristotelischen Stoffbegriffe. Wenn man den Stoff als eine ungewordene, apathische, kraft- und eigenschaftslose Wesenheit fasst, so ist damit von Ursprung an aller

Gegensatz und Widerspruch von Seelischem und Materiellem, Geistigem und Körperlichem bereits eingeleitet und ausgesprochen. Das Verhältniss gestaltet sich völlig anders, wenn man im Stoff nur ein Kraftproduct schaut; alle Einheit und Dieselbigkeit von Stoff und Kraft, Körper und Seele, Geist und Natur ist die natürliche Folge und Nothwendigkeit einer solchen Erkenntniss.

6. Aller natürliche Entstand legt Zeugniss ab von der Einheit alles Körperlichen und Seelischen.

Bei Beginn unserer Darstellung dieses Systems der Metaphysik mit der „Wissenschaft des Weltgedankens," nach strenger Scheidung von Subject und Object, subjectiver und objectiver, dinglicher und begrifflicher Welt, sahen wir uns genöthigt, die beiden ersten thatsächlichen Gegenstände, woraus wir auf der einen Seite den Weltgedanken, auf der andern Seite die Gedankenwelt deductiv hervorgehen lassen mussten, nämlich Ding und Begriff aus unmittelbarer Erfahrung aufzunehmen. Zunächst war es die dingliche Welt, welche sich zuerst darstellt und demgemäss auch zuerst dargestellt werden musste. Woher beide gekommen, das Ding mit Stoff und Form, der Begriff mit Wahrnehmung und Vorstellung, das wussten wir zunächst noch gar nicht, das sollten wir erst in der „Wissenschaft des Einheitsgedankens" erfahren, welche alle disparaten Elemente wieder zusammenzufassen und in ihrer Genesis aufzuzeigen, sich zur Aufgabe gestellt hatte. Zunächst war es die „Wissenschaft der Krafteinheit," welche es unternommen hatte, die Gesammtheit alles Seins und Geschehens in der inneren und äusseren, in der natürlichen und geistig-sittlichen Welt als Kraftgebilde, als Dynamiden-Ordnungen-Beziehungen und -Entwicklungen darzustellen.

Was sich anfangs als Kraft, dies ist ein nach mechanischen Gesetzen wirkendes Agens, gezeigt, das hat sich später als Geist, dies ist beseelende Wesenheit, enthüllt und damit bewiesen, dass es dasselbe schon von Anfang an gewesen ist. Sobald nur erst die Materie aus Kraft gewoben vorhanden war, da regten sich in ihr auch schon die Spuren des Geistes, in einer allen Entstand der Dinge begleitenden Seelenthätigkeit, wie wir solche in den Verbindungen und Mischungen der Materie selbst glaubten bemerkt zu haben und nachweisen zu können. Auch die Materie ist keine seelenlose Masse.

Wie eine Seelenkraft in der Materie sich bekundete vermöge des einfachen Vereinigungsstrebens, so offenbart sich in dem Entstande der Naturdinge aus derselben Materie die Seelenthätigkeit auf gerade entgegengesetzte Weise vermöge des mannigfaltigsten Unterscheidungsstrebens.

Dieses Vereinigungsstreben ist auch schon das Unterscheidungsstreben. Je mannigfaltiger diese Vereinigungen, Verbindungen und Verschmelzungen in ihren Mischungsverhältnissen, um so mannigfaltiger die stofflichen Unterschiede und Unterscheidungen.

7. Unterscheidung, das ist das grosse Wort der Erkenntniss. Alles Erkennen, damit aber auch alles Denken beruht auf Unterscheidungen. Von den ersten Wahrnehmungen und Vorstellungen an bis herauf zur höchsten Vernunfterkenntniss haben immer die Unterscheidungen zu Hülfe gerufen werden müssen, um über ein jedes Ding und jede Beschaffenheit, über jede Thatsache und Thathandlung ins Klare zu kommen. Es ist allerdings ein grosser Unterschied zwischen dieser äusseren und dieser inneren Unterscheidung. Ursprünglich war das aber ein und derselbe Act. Selbst die Bildung des Unterscheidungsvermögens im Innern des Menschen hat mit der Bildung der äusseren Unter-

scheidungen der Dinge, ihrer Stoffe und Formen, gleichen Schritt gehalten. Das Innere hat im Wechselverkehr mit dem Aeusseren seine Ausbildung empfangen. Inneres und Aeusseres müssen sich immer im Gleichklang befinden.

Es wird gesagt: Alle meine Wahrnehmungen sind nur meine Wahrnehmungen. Wäre ich anders organisirt, so würde ich die Dinge in anderer Weise wahrnehmen. Wie aber wäre eine andere Organisation möglich und denkbar, wenn die Sinneswahrnehmung sich den wahrnehmbaren Objecten nachbilden und anpassen muss; wenn das Wahrnehmungsorgan den Einwirkungen der äusseren Reize, welche von den Erscheinungsweisen der Dinge ausgehen, sich anpassen und anschmiegen muss, dass es wie aus diesen äusseren Sinnesreizen gebildet und gebaut erscheint? Was ist denn das Auge anders, als das Organ gewordene Licht, das Ohr anders, als der Organ gewordene Schall? Was bedeutet das ganze Nervensystem anders, als das Bildungs- und Entwicklungsergebniss des äusseren Anreizungs- und inneren Anpassungsprozesses? Was bedeutet die Function anders, als die durch Wechselbeziehung von Irritabilität und Sensibilität herbeigeführte und angeregte Wirksamkeit organischer Gebilde und Baue? Was sind alle diese Nerven anders, als die Functionen selbst, welche in demselben untheilbaren Vorgange, wie ihre Aufgabe so ihre Ausbildung vollbringen? Alle meine Wahrnehmungen und Vorstellungen in mir sind auch Wahrnehmungen und Vorstellungen der Dinge und Thatsachen ausser mir; das ist alles nur ein einziger ungetheilter Bestand und Vorgang.

Alle diese Wahrnehmungen und Vorstellungen sind nun aber nichts weiter als Unterscheidungen und zwar nicht bloss dessen, wie die Dinge mir erscheinen, sondern auch wie die Dinge wirklich sind. Selbst in

dem Falle, wo wir die Dinge in ganz anderer als in wirklicher Form und Gestalt wahrnehmen, wie beispielsweise bei den Himmelskörpern, ist diese Wahrnehmung und Unterscheidung nicht nur eine ewige und unabänderliche, zur Vollendung und Verschönerung des Anschauungsbildes gehörige Thatsache, sondern die Berichtigung unserer Wahrnehmung und Vorstellung, feststehenden allgemeingültigen Gesetzen gemäss, bestätigt, dass auch diese unsere Wahrnehmung den Thatsachen entspricht. Selbst die wissenschaftliche Analyse, welche lehrt, dass der Elementarbestand der Dinge ein ganz anderer sei, als der Wahrnehmungsbestand, bedeutet keine Berichtigung, sondern überall nur eine Bestätigung von der Echtheit unserer unmittelbaren Wahrnehmung und Unterscheidung der Dinge.

Unser Verstand kann nun auf das genaueste zwischen äusserem und innerem Wesen, oder zwischen dem Ansich der Dinge und unserer Wahrnehmung derselben unterscheiden; es steht ihm sogar frei, dieses Ansich, welches unseren Wahrnehmungen zu Grunde liegt, anzuzweifeln oder zu leugnen. Niemals aber wird es ihm gelingen, zwischen diesem Ansich, wirklichem oder eingebildetem, und unserer Wahrnehmung desselben auch nur den leisesten Unterschied feststellen zu können. Wer nun wie wir das wirkliche Ansich in die Dinge selbst und nicht in die inneren Wahrnehmungen verlegt, dem muss nach und nach aller Unterschied zwischen dem natürlichen Aeussern und geistigem Innern verschwinden, und der muss schliesslich in einer jeden Unterscheidung, innerer wie äusserer, die gleiche Seelenthätigkeit erkennen und anerkennen wollen.

Hier ist nun von der Physis und ihrem Unterscheidungsvermögen die Rede, welches zunächst in allem Entstande der Stoffe, Formen und Dinge in der Natur nachgewiesen werden soll. Die atomistischen Kraftstoffe

und Stoffkräfte verbinden und vermischen sich auf die verschiedenste Weise und alle diese Verbindungen und Mischungen bedeuten ebenso viele Unterscheidungen. Das ist ja eben das Merkwürdige bei der Sache. Wenn sonst indifferente Stoffe sich verbinden und mischen, so entstehen wohl quantitative Unterschiede, aber keine qualitativen Unterscheidungen. Nun sehen wir aber bei diesen Mischungen und Verbindungen nicht nur diese Unterschiede, sondern thatsächliche qualitative Selbstunterscheidungen der mannigfaltigsten Art hervorgehen, Stoffe mit den verschiedensten Kräften und Eigenschaften; solche Unterscheidungen sind doch nichts Körperliches mehr — das Körperliche ist doch nur das stoffliche Substrat, welches allen diesen Unterscheidungen zur Unterlage dient. Das was die Unterschiede ausmacht, das sind auch die Unterscheidungen, das Seelische in allem Körperlichen.

Der Entstand aller Unterscheidungen ist es ganz besonders, welcher uns die Seele alles irdischen verräth. Der Entstand vollzieht sich auf rein mechanische Weise. Wenn der von anderem unterschiedene Stoff zu dem einen ein verwandtschaftliches Verhältniss zeigt, zum andern nicht, mit dem einen Verbindungen eingeht, mit dem anderen nicht, von dem einen sich angezogen, von dem andern sich abgestossen fühlt, so hat man schon diese chemische Affinität als eine Art Stoffesseele bezeichnen wollen; das ist aber durchaus unrichtig und nichts weiter als eine Aehnlichkeit, eine Trope, ein Symbol. Die Wahlverwandtschaft der Stoffe beruht nur auf Zahl und Lagerung der Atome und Atomgruppen, vielleicht auch auf Eigenschaften, welche sich die eine oder andere der sich verbindenden Atomgruppen schon vor der Verbindung erworben hatte. Alle diese Verbindungen vollziehen sich in fester, nach Zahl und Maass zu berechnender Gesetzlichkeit. Allein

dass jede Verbindung einen neuen Stoff mit neuen Qualitäten und Dignitäten zu Wege bringt, welcher Stoff sich hierdurch von allen anderen genau unterscheidet, das liegt nicht in dem Gesetze der Affinität, das bezeichnet einen körperlichen Entstand mit neuen und eigenthümlichen Seelenkräften.

8. Diese dem Stoffe beiwohnende Unterscheidungsfähigkeit ist dessen Beseelung durch die Urkraft, welche in diesem Stoffe ihre erste Bethätigung und Verwirklichung gefunden hat. Diese Urkraft ist aber auch die Allkraft, und diese Allkraft ist auch der Allgeist. Welcher Art nun auch die Verwirklichung der Urkraft sein möge, sie muss als eine vom Geiste beseelte Verwirklichung sich bekunden und wie Allkraft und Allgeist als ein einheitliches Sein angeschaut werden. Alle die unendlich mannigfaltigen Unterschiede und Unterscheidungen der Stoffe können immer nur mit Rücksicht auf das Allganze und Alleine schon bei ihrem Entstande sich vollziehen und vollbringen; sie mussten derart gekräftet und geeigenschaftet erscheinen, dass daraus ein Naturganzes hervorgehen konnte und hervorgehen musste. So ist es auch, und das ihre Seelenkraft.

So führt denn schon der erste Entstand zu einer Beseelung, das will sagen und bedeuten, zu einer Organisation alles Seins, wie einer solchen der Stoff, welcher die ganze Natur und das Naturganze in seinem Schoosse trägt, bedurfte. Auf welche Weise das hat geschehen können, ist in der „Wissenschaft des Weltgedankens“ und „Wissenschaft der Krafteinheit“ genugsam dargelegt.

Aber erst die Form zeigt sich als die Seele des Allganzen. Alle Form ist geistige Wesenheit, absolut nichts anderes. Etwas Materielles ist sie doch nicht; sie erscheint bloss an dem Materiellen, ist aber nur bemerkbar im Geiste und für den Geist. Die Form ist

die Erscheinungs- und Offenbarungsweise alles Geistigen am Körperlichen; sie ist die Seele alles Seienden, oder besser noch die seiende Seele im Gegensatze zu der werdenden und wirkenden. Diese Formseele ist die wirkliche und wahre Idee und als solche sie zu erkennen und zu begreifen, das ist der wirkliche und wahre Idealismus, wie er nur einmal im Verlaufe der Geschichte und zwar in der Lehre Platos philosophisch ausgebildet worden ist.

Die Platonische Idee ist die Form, daher auch der Name, — und bezeichnet im Allgemeinen eine jede Form und Gestalt; im besonderen jedoch die Art und Gestaltung und nach der subjectiven Seite die Vorstellung derselben, den allgemeinen Begriff. Dieses Allgemeine, welches die Idee ist, denkt sich nun Plato von der Erscheinungswelt gesondert, als für sich seiende Substanz. Der überweltliche Ort ist es, darin allein das Feld der Wahrheit liegt, darin die Götter und die reinen Seelen die farb-, gestalt- und körperlose Wesenheit, die über alles Werden erhabene, in keinem anderen, sondern nur im reinen Wesen seiende Gerechtigkeit, Besonnenheit und Wissenschaft anschauen. Nicht in einem anderen ist die Urschönheit, in einem lebenden Wesen, oder auf der Erde, oder im Himmel, oder irgendwo sonst, sondern rein für sich und bei sich selbst bleibt sie ewig in reiner Gestalt, unberührt von den Veränderungen dessen, was an ihr theilnimmt; einartig und keinerlei Wechsel unterworfen ist das Wesen der Dinge schlechthin für sich; als die ewigen Urbilder des Seienden stehen die Ideen da, alles andere dagegen ist ihnen nachgebildet; wie für sich und getrennt von dem, was an ihnen theilhat, sind sie im intelligiblen Orte, nicht mit den Augen, sondern allein mit dem Denken zu schauen, und ihre Schattenbilder sind die sichtbaren Dinge. Die Ideen sind mit einem Worte das

Fürsichseiende, es kommt ihnen ein von dem Sein der Dinge durchaus unabhängiges und verschiedenes Sein zu; sie sind für sich selbst bestehende Wesenheiten. (Zeller.)

Auch wir erblicken in jeder Form ein Seelenwesen, trotzdem unterscheidet sich unsere Anschauung von der Anschauung Platos von Grund aus. Was Plato in ein Jenseits verlegt, das erblicken wir schon im Diesseits, an jeglichem, absolut an jeglichem Dinge der Welt. Plato sucht den Bestand alles Seins in der allgemeinen, ausserweltlichen und überweltlichen, wir dagegen in der besonderen und einzelnen, natürlichen und innerweltlichen Form eines jeden Dinges. Der Grundunterschied, woraus Alle die anderen Unterschiede hervorgehen, mag wohl in dem Umstande enthalten sein, dass Plato nur dem Bestande einen Werth beilegt, von einem Entstande aber nichts weiss und nichts wissen will; ein wirklicher Bestand aber ist ihm nur das ewige Sein der Dinge; Werden und Wechsel dagegen ist ihm nur irdische Unvollkommenheit und Nichtigkeit. Für uns ist jedoch gerade der Entstand die Hauptsache; weil alle wahre Wesenheit der Dinge erst dann begriffen ist, wenn sie in ihrem Entstande begriffen ist; weil nur im Entstande die seelische Innerlichkeit, das wahre Seelenkennzeichen offenbar wird; und weil eben durch seinen Entstand ein jegliches Ding zu einem beseelten Wesen wird.

Der Entstand ist es darum auch, wodurch alle Beseelung aus ihrem jenseitigen Tresor hervorgeholt und dem Vermögensbestande der diesseitigen Welt zugelegt, wird, oder besser noch, als der einzige Vermögensbestand der diesseitigen Welt sich ausweist. Der Entstand ist's, welcher zum formalen, dies ist zum seelischen Wesen der Dinge sich auslegt und auslebt, und zwar zur einheitlichen und eigenheitlichen Seele eines jeden Einzelwesens; nicht wie Plato will, der nur im Gattungsbegriffe die Idee, das Geistige und Seelische

zu erkennen vermag. Jedes Ding hat seinen Entstand und darum auch seine Seele. Diese ist aber jeder Zeit eine individuelle Seele, weil die Entstehungsbedingungen der Einzelwesen sich niemals vollkommen gleich bleiben. Innere Anlage und äussere Einflüsse zeigen und erzeugen jedesmal eine gewisse Verschiedenheit. So giebt es denn keine zwei Wesen, die einander vollkommen gleich wären. In dieser Verschiedenheit hat nun die Individualität der Einzelwesen ihren Grund und es ist demgemäss für die allerreichste Individuation gesorgt, welche den Idealgehalt der Welt ins Unendliche zu steigern geeignet ist.

9. Aller materiale Entstand ist aber gleichlaufend und gleichbedeutend allem formalen Entstand. Jenes erste stoffbildende Vereinigungsstreben der Atome hatte vermöge seiner nothwendigen und steten Gravitation nach dem Centrum auch die Urform, nämlich die Kugelgestalt zur Folge. (Siehe Wissenschaft der Krafteinheit S. 168 u. a. a. O.) Kugel und Kugelgruppen gewisser Stoffverbindungen bildeten bei ihrem Uebergang aus dem flüssigen Zustand in den festen, je nach Zahl und Lagerung, die Krystallformen. (Wissensch. d. Krafteinheit S. 237 ff.) Durch ihr eigenthümliches Verhalten zum Lichte erlangten die verschiedenen Stoffe ihre Farbe und den Grad ihrer Durchsichtigkeit. Ihren ganzen Formenreichthum enthüllt die Natur aber erst in der organischen Welt. Ausgeprägte Form ist erst die organische Form, denn es ist die zum Ganzen strebende, ein Ganzes bildende, das Ganze in allen seinen Conturen und Liniaturen umschreibende Form.

Jegliches Organ ist Eins mit seiner Form, denn die Form des Organs bezeichnet bloss die genaueste Anpassung ihrer Gestaltungsweise an die organische Function. Solcher Functionen hat aber der Organismus, ganz besonders der thierische Organismus, gar viele.

Alle diese Functionen entsprechen theilweise inneren Bedürfnissen, theilweise auch äusseren Anreizungen, die solchen Bedürfnissen entgegenkommen. Diese Functionen werden ausserdem noch stark motivirt und alterirt durch die Art und Weise, wie diese Bedürfnisse ihre Befriedigung finden, wie dieselben von der äusseren Natur geboten werden, wie die Umgebung, wie Ort und Aufenthalt des organischen Wesens beschaffen ist, wie dessen geistige Anlagen sich ausgebildet haben und noch andere dergleichen Einwirkungen und Beziehungen mehr. Es zeigen sich demgemäss Functionen der Athmung, Ernährung, Bewegung, Erwärmung, Vermehrung und noch weit mehr der sinnlichen Wahrnehmung und geistigen Empfindung, Vorstellung und Willensbethätigung. Jede Function hat ihr Organ und jedes Organ seine entsprechende Form.

Die Functionen schaffen sich ihre Organe, die Organe ihre bestimmten, angemessenen Formen. Was ist Function, was ist Organ? Am organischen Körper ist Alles Function und Alles Organ, und alle Functionen und Organe dienen nur einem einzigen Zwecke, dem Entstande und Bestande des Organismus. Wie nun so alle Organe und Functionen einem Zwecke dienen, müssen sie sich auch zu einem einzigen Organismus mit einer einheitlichen, durch Organe und Functionen endgültig bestimmten Form und Gestalt entwickeln. Das gilt von einem jeden Organismus unter allen den unzähligen organischen Gebilden, welche ihren Entstand auf jene Urzeit zurückführen, da nach feststehenden Entwicklungsbedingungen alle nur möglichen Gattungen und Arten von Organismen aus der organischen Materie hervorgingen.

In einer jeden Form ist Seele, das wird ganz besonders kennbar an der organischen Form; denn jede Form ist Organ, und jedes Organ ist Function, und jede

Function, man betrachte sie, wie man auch wolle, ist seelische Function. Selbst die Functionen des technischen Mechanismus sind seelenverwandte Zustände; es sind die Verwirklichungen und Verkörperungen des Nachdenkens, der Geschicklichkeit, der Erfindung, überhaupt der zweckdienlichen Anpassung und Gestaltung der Theile im Verhältniss zum Ganzen und des Ganzen zu seinen Theilen. Der menschliche Geist ist es, welcher dem technischen Kunstwerke Seele verliehen hat, und der Mensch ist es auch, welcher dasselbe stets in Betrieb setzen muss. Das ist ganz anders mit dem Naturproducte. Beseelt vom eignen inwohnenden Geiste genügt derselbe zu allem Entstande, Bestande und Verkehre. Und alle die Functionen des Entstandes, Bestandes und Verkehrs bilden sich aus zu eben so vielen Organen; die Organe ihrerseits sind identisch mit Form und Gestalt einer jeden Creatur oder mit dem, was wir ihre Körperbeschaffenheit nennen.

Wenn wir nun sehen, wie Eins auf's Andere einwirkt, Eins in's Andere übergeht, Eins in's Andere sich umsetzt, derart, dass auch gar kein weiterer Rückstand mehr übrig bleibt — die Kraft wird Stoff, der Stoff wird Form, die Form bedeutet Organ, das Organ Function; — wie können wir unter solchen Umständen noch von einer Verschiedenheit von Körper und Seele reden, und der Seele einen bestimmten Sitz im Körper anweisen wollen?

Man hat von jeher mit Vorliebe in der Function und ganz besonders in der geistigen Function die eigentliche Seele erkennen wollen; in wie fern uns hierzu Nöthigung und Berechtigung erwächst, werden wir noch sehen. Vorläufig haben wir die Form; eine jede Form als die incorporirte Seele. In der Form tritt uns die Seele noch viel anschaulicher. entgegen als in der Function; zudem ist die Form doch auch eine

viel höhere Potenz als die Function, welche sich nur in unbestimmter, unfassbarer, verschwommener Weise als Seele kundgiebt. Erst wenn die Function Organ geworden, erst wenn das Organ zur allgemeinen Körperform sich gestaltet, haben wir die Seele in gefasster, anschaulicher, so zu sagen greifbarer Weise vor uns, und wir können dieselbe von allen Seiten betrachten, betasten und zum Gegenstande exacter Wissenschaft machen. In der Neuzeit hat man sich ja mit Vorliebe mit exacter Seelenforschung befasst; wir verweisen in erster Linie auf Wilh. Wundt's treffliche Werke, seine Essays, sein System der Philosophie (besonders Seite 240. 368 ff.), vorzugsweise jedoch sein riesengewaltiges, 1893 in vierter Auflage erschienenes Werk: „Grundzüge der physiologischen Psychologie. 2 BB.“ Der Grundirrthum aller dieser Forschungen, wodurch dieselben jedoch nicht im geringsten zu beeinträchtigen sind, wird sein, dass sie Physis und Psyche noch immer scharf getrennt halten und in ihrer „Psycho-Physik“ oder „Physiologischen Psychologie“ eine besondere Wissenschaft zu haben glauben, während doch eine wahre Physiologie alle diese psychologischen Sonderwissenschaften mit umfasst.

10. Stoffe und Formen, welche ja in Wirklichkeit niemals getrennt sind und getrennt sein können, weil sie ja von Natur eine völlig untrennbare Einheit und Identität ausmachen, bilden in dieser ihrer Einheitlichkeit das Ding. Jedes Ding ist nicht beseeltes Wesen, sondern Seelenwesen. Alles an ihm ist seelischer Ausdruck. Wir haben also in der Natur, wie man uns so gerne glauben machen möchte, nicht träge Stoffe, nicht starre oft verzerrte Formen, nicht vernunftlose, meist lebenverlassene Wesenheiten; auch nicht etwa nur lauter unsicheres, bestimmungsloses Dasein, welches erst durch unser

inneres, geistiges Verhalten zu ihm Form und Farbe, Leben und Bewegung gewinnt: sondern wir haben in der Natur, wohin wir auch blicken mögen, im Kleinsten wie im Grössten, im Ganzen wie in allen seinen Theilen, nur seelenvolle Gebilde, von Kraft strotzend, von Schönheit strahlend, von Leben erglühend. In jedem Dinge hat die Seele individuelles, unsterbliches Leben gewonnen.

Im Dinge ist alles Werden und aller Wechsel, aller Entstand und Vergang zur Ruhe gekommen; in den Dingen erschauen wir den festen unverminderten, sich ewig gleichbleibenden Weltbestand. Gewiss, das Ding nimmt Theil an Werden und Schwinden, an Entstand und Vergang; allein alles Schwinden wird durch das Werden, aller Vergang durch den Entstand derart compensirt und ausgeglichen, derart in der Schwebe und im Gleichgewicht erhalten, dass alles Werden und Schwinden sich zu einem stehenden, unvergänglichen S e i n, aller Entstand und Vergang zu einem festen, gleichbleibenden B e s t a n d sich umsetzt. „Alles fliesst," richtig! Wenn wir aber sehen, dass trotz des ewigen Flusses der Dinge in jedem Momente des Daseins alle nur mögliche und denkbare Wesenheit in allen Stadien der Entwicklung gleichzeitig vorhanden ist und für die Betrachtung stille hält: so darf man doch auch die Welt ganz ebenso gut als einen ewigen, festen, unentwegten Bestand auffassen.

Wohlverstanden! Nicht etwa nur als einen Bestand in Form eines verblassten, in sich ununterschiedenen Seins, oder in Form einer langweiligen und einförmigen Substanz, oder auch anderer trister, übersinnlicher, lebloser Gedankengebilde: sondern als einen Bestand aller nur möglichen und denkbaren Wesen in unbegrenzter Anzahl und in allen Phasen auf- und abschreitender Entwicklung; als denjenigen Bestand, wie er in jedem Augenblicke und für jeden Blick des Auges sich darstellt, als einen Bestand, der stets derselbe bleibt, ob

wir ihn nun mit dem Auge des Moments oder der Ewigkeit anschauen. Denn so, wie die Welt heute ist, so war und ist sie in alle Ewigkeit. Alles Einzelne war in stetem Wechsel begriffen — im Grossen und Ganzen ist die Welt stets dieselbe geblieben.

Und alle die Dinge des Weltbestandes sind Seelen, lebendige, grundkräftige Individualseelen; sie sind Seelen, vermöge ihrer stofflichen Substanzen, welche ja nichts anderes als gefestigte und verwirklichte Kraftsysteme bedeuten; sie sind Seelen vermöge ihrer Formen, worin ja nur alle ihre Functionskräfte, welche ebenso gut als Seelenkräfte angesehen werden können, Bestätigung und Verwirklichung gefunden haben; sie sind Seelen vermöge ihres Entstandes, welcher als das Endergebniss in Bildung und Entwicklung sich bethätigender Functionskräfte zu betrachten ist; sie sind Seelen vermöge ihres B e standes, dessen Wesen ja nur in dem Umsatze aller dieser Kräfte in das Regenerationsvermögen zu sehen und zu suchen ist: alle Naturdinge sind Seelendinge, eben weil sie Naturdinge sind.

Die Meisten sind geneigt nur da irgend ein Seelenwesen zu vermuthen, wo sie eine geheime innere Kraft und Wirksamkeit wahrzunehmen glauben. Entstand und Function, welche Kraft und Wirksamkeit in weit augenscheinlicherer Weise erkennen lassen als Form und Bestand, werden darum am ehesten mit Seelenkräften ausgestattet; und doch ist das Ziel aller Functionen und alles Entstandes nur Form und Bestand, und man sollte doch denken, dass das Ziel eine weit höhere Macht und Kraft bedeute, als die Vorbereitungen und Bestrebungen dem Ziele entgegen. Allein das ist ja eben die ewige Befangenheit des Denkens, dass es aus dem Dualismus von Kraft und Stoff, Innerem und Aeusserem, Bestand und wirkender Kraft nicht herauskommt, während doch alles dieses, richtig betrachtet, immer

Eines und Dasselbe bedeutet. Sobald wir einmal zu der Ueberzeugung durchgedrungen sind, dass wir überall, wohin wir blicken, nur Kräfte und die Bestände ihrer Wirkungsweisen vor uns haben, werden wir überall auch nur Seelen und ihre Zustände wahrzunehmen glauben.

Andere gehen in dieser Betrachtungsweise aber auch zu weit. Sie sehen schon in jedem Atom ein vorstellendes und empfindendes Wesen und wollen schon die Materie mit allen Eigenschaften einer denkenden, vernünftigen Seele ausstatten, sie zeigen sich bestrebt, schon die Physis zur echten und eigentlichen Psyche zu machen. Nein, das ist nicht richtig. Freilich können wir die Physis schon als eine Art Psyche, nimmermehr aber können wir die Psyche auch als Physis betrachten, da muss erst noch ein weiter Weg der Entwicklung zurückgelegt sein, bis die Physis zur Psyche sich ausgebildet haben wird. Der logisch-mathematische Satz: Wenn A = B, so ist auch B = A — hat in der Entwicklungslehre keine Gültigkeit. A entwickelt sich zu B; A ist in nuce, in allen seinen Anlagen auch schon B, trotzdem ist B etwas ganz anderes als A und von diesem grundverschieden, wenn auch diese Verschiedenheit wieder in eine Gleichheit, eine im Grossen und Ganzen bis zur Identität fortgehende Gleicheit sich verwandelt.

11. Alle Weltkörper sind beseelte Wesen. Sie sind durch Kräfte beseelt, welche ihnen nicht nur durch einen und denselben Verwirklichungsact zu ihrem Stoff- und Formbestande verholfen, sondern gleichzeitig auch ihre vielfach verschlungenen Bewegungen in die Bahn gelenkt haben. Und damit noch nicht genug, hat auch dieselbe Kraft und derselbe Vorgang in unermesslichem Druck auf den Centralkörper alle dessen Gluthen entfacht und in dieser Esse alle die verschiedenartigen Stoffe erzeugt, welche erforderlich waren, um das Naturganze einer vollendeten Bildung und Entwicklung entgegenzuführen. Die Gluthen der Centralkörper liessen freilich solche Bildung und Entwicklung nicht zu; allein auch dieser Fall war in dem ausserordentlich einfachen Weltmechanismus vorgesehen. Durch die ursprünglich empfangene Bewegung veranlasst, mussten planetarische Körper von der Centralsonne sich „losringen," befähigt und berufen, alle Stoffe und Kräfte, alle Körper und Seelen ins Dasein zu rufen und in Wirksamkeit zu setzen, welche zum Weltbestande gehörten und nothwendig waren, um der Allwirksamkeit der Allkraft zur Allwirklichkeit zu verhelfen.

Erst auf Erden, nicht auf dieser unserer Muttererde allein, sondern auf allen den unzähligen Erdkörpern, welche sich von dem gluthflüssigen Centralkörper losgerungen — vielleicht besser losgeringt — konnte sich die gesammte Vielartigkeit und Vielgestaltigkeit beseelter Körper und verkörperter Seelen dargeben und darleben. Alle diese das Erdenrund bildende und bevölkernde Einzeldinge sind beseelte Körper oder verkörperte Seelen. Da sind zunächst jene homogenen, ungegliederten, in sich selbst ununterschiedenen, anorganischen Naturkörper, welche ohne irgend eine Mitwirkung organischer Vorgänge entstanden sind, und Mineralien genannt werden. Wie diese auf dem Planeten, nachdem derselbe im Weltraume, aber immerhin als Filiale des Centralkörpers, sich etablirt, haben entstehen können, erzählt uns, soweit sie zugänglich, die Erdgeschichte. So viel ist gewiss, andere als die potenzirten Urkräfte sind es nicht, wodurch diese Mineralien in aller ihrer Mannigfaltigkeit ins Dasein gerufen wurden und ihr Eigenwesen erhalten haben, und wodurch späterhin, als weit höhere Potenz, auch die geistbegabten Wesen ihre Körpergestalt und ihre Geistes-

capacität empfingen. Auch das Gestein ist ein Seelenwesen.

Wenn die Mineralogie und Geologie sich darangiebt, alle Entstehung und Unterscheidung der Mineralien — ihre gegenseitigen Beziehungen zu einander und zu dem Erdkörper, dessen Kern sie ausmachen, ihre chemischen Zusammensetzungen, morphologischen Gestaltungen, physikalischen Beziehungen, sowie ihre zweckmässige Vertheilung in und über der Erdenrinde systematisch darzustellen: so sollen sie sich dessen bewusst bleiben, dass es sich dabei auch um die seelische Wesenheit des Minerals handelt. Die Mineralogie ist die Physiologie der Gesteine.

Man sieht, wie das gemeint ist, welche eine Bewandtniss es hat um diese Seele des Gesteins. Es ist damit keine geheimnissvolle Wesenheit gemeint, welche wir zu scheuen und zu schonen hätten — Stein bleibt Stein, ein lebloses, starres, unempfindliches Wesen; dieser sowohl wie alle die übrigen Mineralien, von der groben Scholle bis zum feinsten, den ganzen Weltraum durchdringenden Aetherhauch. Sind sie alle Kraftwesen, so sind sie auch Seelenwesen, und bethätigen sie gewisse Kräfte und Eigenschaften, so sind das auch seelische Kräfte und Eigenschaften, wenn die reine Psyche in ihrer Immaterialität und Geistigkeit an ihnen auch nicht zum Ausdrucke kommt. Gerade die Körperlichkeit ist ein viel stetigeres, kräftigeres, haltbareres und entschiedeneres Seelenwesen als jene reingeistige Psyche, von welcher noch die Rede sein wird. In wie fern man überhaupt von einer solchen reden könne, wird noch festzustellen sein.

12. In noch weit helleren Farben, in noch weit höherem Masse und Grade, in gesteigerter Potenz und grösserer Vollkommenheit zeigt die Physiologie die

seelischen Eigenschaften der Dinge. Die Physiologie handelt von dem Entstande und Bestande der lebenden Wesen, während die Mineralogie und ihre Hülfswissenschaften sich mit den leblosen Wesen beschäftigt. Wir haben es hier, wenn von den lebenden Wesen die Rede ist, wie es scheint, mit einem durchgreifenden Unterschiede den leblosen Wesen gegenüber zu thun; — vielleicht ist erst in den lebenden Wesen die Seele anzutreffen, vielleicht ist diese neuhinzukommende Lebenskraft die Seele?

Ja, wenn es eine solche Lebenskraft gäbe, wenn dieser Unterschied zwischen den lebenden und leblosen Wesen in der That ein solch durchgreifender wäre, könnte man sich schon veranlasst sehen, erst die lebenden Wesen als beseelte Wesen zu betrachten. Nun hat aber die Wissenschaft bewiesen, dass eine solche Lebenskraft gar nicht vorhanden ist, dass der Unterschied zwischen den lebenden und leblosen Wesen gar kein so wesentlicher ist, dass überall dieselben Stoffe, mithin auch dieselben Kräfte — denn zwischen Stoff und Kraft ist doch kein Unterschied — anzutreffen sind und sich wirksam erweisen. Es kann sich also überall nur um eine verschiedene Wirkungs- und Verwirklichungsweise derselben Kraft handeln. Diese Verschiedenheit der Wirkungs- und Verwirklichungsweise wirkt Verschiedenes, und diese Verschiedenheit und Unterscheidung des Einen vom Anderen, das ist eben seine Seele. Eine Kraft geht über in die andere, wird ausgelöst durch die andere, und die höhere ist nur eine Steigerung und Potenzirung der niederen. Was die höhere Kraft ausdrückt, das muss auch schon in der niederen gelegen haben, sonst hätte die höhere nicht aus der niederen hervorgehen können. Die Seele ist bloss der Name der Kraft in einer höheren Potenz. Ist aber die

Seele Kraft, so ist die Kraft auch Seele, wo wir ihr auch begegnen mögen.

Im Bereiche der Naturwissenschaften stehen Mineralogie und Physiologie derart gegenüber und werden derart getrennt behandelt und gelehrt, als ob gar keine gemeinschaftlichen Beziehungen zwischen beiden Wissenschaften beständen, als ob der einen nicht neben der anderen Erwähnung gethan werden könne. Und dennoch fusst die eine auf der anderen und wird, was ihren Gegenstand betrifft, die eine durch die andere vorbereitet. Es sind dieselben Stoffe und Kräfte, welche in der einen, wie in der anderen Wissenschaft in Betracht und Behandlung kommen. In der Physiologie zeigen nur diese Kräfte und Stoffe eine andere, erhöhtere, complicirtere, potenzirtere Wirkungsweise. Die Stoffe kommen nicht weiter in Betracht, weil sie doch nur verwirklichte, concentrirte und materialisirte Kräfte sind und immer dieselben bleiben. Während also innerhalb des mineralogischen Bereiches nur erst die rein mechanisch wirkenden Kräfte der Vereinigung, Verbindung und Verschmelzung sich wirksam zeigten, beginnen im physiologischen Bereiche alle die assimilirenden Kräfte sich zu regen, wodurch dieser Bereich sofort ein ganz anderes Ansehen erhält — der Stoff hat Leben gewonnen.

Was im Anorganischen die Vereinigung und Verbindung, das ist im Organischen die Assimilation oder Stoffverähnlichung. Dieser Unterschied der anorganischen und organischen Function hängt ab von dem functionirenden Urkörper; auf der einen Seite das Molekül, auf der anderen die Zelle. Die anorganische Thätigkeit ist Molekularfunction, die organische Thätigkeit ist Cellularfunction. Hier ist nach Ansicht der Naturforscher ein Sprung in der Natur. Wie das Molekül entsteht, weiss man — eben durch Vereinigung, Verbindung, Verschmelzung der Uratome; wie aber die Zelle entsteht, weiss man nicht, weil man den Uebergang der Atome oder Moleküle in Zellen noch nicht hat beobachten können. Dass aber ein solcher Uebergang besteht, oder in jüngeren Jahren unserer Erde, die vielleicht jetzt schon nicht mehr zeugungsfähig ist, bestanden hat, ist gewiss.

Die Function des Moleküls ist eine ausserordentlich einfache — Vereinigung, Verbindung, Verschmelzung mit anderen verwandten Stoffen; die Function der Zelle ist aber sehr verschiedener Art. Die Zellen fungiren nicht nur in spontaner und autonomer Weise durch die Fähigkeit, verschiedene Formen anzunehmen und ihre inneren Zustände zu verändern — also auch schon, wie es scheint, ohne äusseren Anstoss durch innere Kraftenfaltung: sondern sie fungiren auch vermittels einer lebhaften Reaction auf alle äussere Einwirkung; — jeder Eingriff von aussen, auch wenn er nur unmerkbar ist, wird ein verwickeltes Spiel von inneren Bewegungen hervorrufen, wovon wir meist nur den letzten Effect als äussere Formänderung wahrnehmen. Alles das geschieht vermöge der vorzugsweise aus Eiweisskörpern bestehenden Zellensubstanz, gewöhnlich Protoplasma geheissen.

Eine ins Einzelne gehende Erklärung dieser Thatsachen ist an dieser Stelle unnöthig und unmöglich; sie wird aber im allgemeinen begreiflich, wenn man bedenkt, dass das Protoplasma sowohl die chemischen, als auch die physischen Kräfte niemals zur Ruhe und ins Gleichgewicht kommen lässt, dass in ihm die verschiedensten Elementarstoffe in den verschiedensten Verbindungen vorhanden sind, dass stets durch Luft und Licht und alle anderen äusseren Einflüsse in der Protoplasma-Substanz selbst Kräfte freigemacht werden, welche in dem complicirten Bau zu den verwickeltsten

Wirkungen hinführen müssen — was Wunder, dass in einer solchen Zelle Keim und Kern aller Organismen zu finden sein mag. Der fehlende Uebergang der Molekulargebilde in Zellulargebilde genirt uns weiter nicht, sind es doch dieselben Stoffe und damit auch dieselben Kräfte, welche wirksam sind hier wie dort und sich nur unterscheiden wie Molekül und Zelle. Beide functioniren obwohl in verschiedener, so doch beidemale, das unterliegt gar keinem Zweifel, in rein mechanischer Weise. Das Molekül ist der Mechanismus der Homogeneïtät, die Zelle ist der Mechanismus der Assimilation; das erstere ist der Mechanismus der Stoffvergleichung, das letztere ist der Mechanismus der Formverähnlichung.

13. Eben wegen dieser ihrer Kraft der Formverähnlichung, welche nicht wieder, wie etwa die Krystallisation, in der Stoffvergleichung verloren geht, sondern unendlicher Ausbildung fähig ist — betrachten wir die Zelle als die letzte organische Einheit, als den einfachsten Organismus. Insofern die organische Thätigkeit den Zweck ihrer Erhaltung und Ausbildung verfolgt, Erscheinungen der Bewegung und Empfindung zeigt, bezeichnen wir die Zelle als ein lebendes Wesen. Insofern wir in ihr ein wohlgegliedertes Ganzes mit wirksamer Mitte haben, dessen Theile auf sich selber und ihr Bedürfniss bezogen sind, betrachten wir die Zelle schon als ein selbstständiges Individuum. Insofern die Zelle wächst, sich vermehrt, fremde Stoffe aufnimmt, andere ausscheidet, mit einem Worte alle die Thätigkeiten wiederholt, die wir von dem zusammengesetzten thierischen Organismus verrichten sehen, betrachten wir dieselbe als einen kleinen organischen Leib. Der Unterschied zwischen Molekül und Zelle ist damit vollständig gekennzeichnet. Jenes zeigt bloss die Function der Vereinigung, Verbindung,

Verschmelzung, dieses die Function der Verähnlichung, Entwicklung und Selbsterhaltung. Jenes ist bloss eine mechanische Einheit, dieses ein organisches Individuum.

In der einen Originalfunction der Zelle, in der Assimilation, sind alle die übrigen, so äusserst zahlreichen Functionen des Organismus schon alle enthalten und gefordert. Alle Assimilation ist zunächst, das liegt schon in ihrem Begriffe, Formverähnlichung; allein mit der Formverähnlichung ist die Stoffverähnlichung schon mitgesetzt, weil beides im Grunde doch nur in Gedanken getrennt werden kann, während in Wirklichkeit beides als ein einziger, identischer Prozess sich vollzieht. Diese Stoffverähnlichung bedeutet aber nicht nur eine Assimilation, sie bedeutet auch eine Regeneration; sie bedeutet einen Stoffwechsel, wodurch mittels des frischen und kräftigen Neuen das Alte und Verbrauchte verdrängt, ersetzt und ausgeschieden wird. Alle diese Assimilation und Regeneration hat offenbar ihren Grund in einer ausserordentlich lebhaften, vielseitigen und feinfühligen Irritabilität gewisser Stoffe, die offenbar nichts weiter bedeutet als die ursprüngliche Kraft der Vereinigung, Verbindung, Verschmelzung gegenüber all den Kraftstoffen und Stoffkräften feinster und reinster Art: Luft, Licht, Electricität, Magnetismus und vielen anderen, die wir kennen und nicht kennen. Damit aber ist der unmittelbare Uebergang der mechanischen in die organischen Stoffverbindungen und ihr Zusammenhang ausgesprochen und hergestellt — die Einheit des Naturseins ist gewahrt und gewonnen.

Diese Irritabilität, diese Reizbarkeit gewisser Stoffe enthält wohl den ersten Anstoss zur Bildung organischer Zellen. Allein die Reizbarkeit ist doch nur Eigenschaft und der Stoff noch kein Organismus, wie die Ursache noch nicht als die Wirkung gelten kann.

Die Wirkung erst ist der Zweck. Der Zweck aber gilt uns als die Hauptursache, — weil er rückwirkend zur Ursache wird, — als Ursache aller Ursachen. Die Zelle ist die zweckvolle, aus aller Irritabilität hervorgegangene Gestaltung und gilt uns darum als die Hauptursache, als die prima causa der organischen Welt.

Alle Weiterentwicklung der Urzelle knüpft an ihre Assimilationskraft oder ihre Formverähnlichung an. Die Formverähnlichung ist an und für sich schon Weiterentwicklung und vollzieht sich in gar vielfach verschlungener Weise. Als nun das betreffende Molekül Zeit und Gelegenheit gekommen sah, seine Irritabilität zu entfalten, da war wie mit einem Schlage die Erde durch lauter lebende, selbstverständlich einzellige Wesen bevölkert, und die Entwicklung der organischen Welt hatte damit ihren Anfang genommen. Diese durch Formverähnlichung vor sich gehende Entwicklung war zunächst eine doppelte, eine generelle und eine individuelle. Eine Zelle erzeugte die andere und schloss sich mit ihr zu einem einzigen organischen Körper zusammen. Der mehrzellige Körper trieb sein Assimilationsgeschäft mit ungeschwächten Kräften progressiv weiter; so ging das in genereller Weise fort ins Unendliche.

14. Alles Generelle ist aber gleichzeitig ein Individuelles. Auch nicht eine einzige Zelle ist der anderen gleich, denn die Irritabilität des Protoplasma ist so verschieden, als es Zellen auf der Welt giebt. Zelle erzeugt Zelle, ein ihr ähnliches Gebilde und trotzdem ist eine von der anderen formverschieden; der innere Trieb der Assimilation ist bei allen derselbe, allein die äusseren Bedingungen zu ihrer Weiterentwicklung sind bei jeder Zelle verschieden. Zeigt nun schon eine jede Einzelzelle mit der anderen verglichen individuelle Verschiedenheit, so wird diese Verschiedenheit durch

die neugewonnenen Eigenthümlichkeiten des mehrzelligen Körpers noch weitaus vermehrt und verschärft. Die Individuation der Zellengebilde wird infolgedessen zu einer unbegrenzten.

Die Individuation führt nun auch zur Organisation. Alle die Eigenschaften, welche schon die Einzelzelle herauskehrte: Irritabilität, Assimilationsvermögen, Bildungstrieb, Reproductionskraft, bedeuten eben so viele Functionen, und jede Function — das kann gar nicht fehlen, — schafft sich im Laufe der Zeit ihre Organe. Nicht ausser Berücksichtigung darf bleiben die Bildungs- und Entwicklungsgeschichte des Allkörpers, der alma mater rerum, in dessen Entwicklung alle Einzelkörper einbezogen sind und die diese allesammt mitzumachen haben. Je weiter die Erde in der Entwicklung vorgeschritten war, um so vollkommener ausgestattet und ausgestaltet zeigten sich die Wesen, welche sie geboren und in Zucht genommen hatte. Auf diese Weise erklärt es sich ohne Schwierigkeiten, ohne weitgesuchte, kühnerdachte Hülfshypothesen, wie die Erde durch all' diese zahllosen thierischen und pflanzlichen Organismen hat bevölkert werden können. Sie alle sind entstanden auf dem Wege einer liniengraden Entwicklung, vermöge des einfachen Gesetzes der cellularen Formverähnlichung.

Alle auf diesem Wege entstandenen Thier- und Pflanzengebilde sind Seelen, lebendige, individuelle Seelen. Sie sind solche Wesen in weit höherem Grade wie die übrigen uns bekannten Naturwesen, denn diese zeigen erst seelische Eigenschaften und Anlagen und bilden erst die Vorstufen für die Seelenwerdung, indem sie das anbereitete, eigens dazu vorgebildete Material liefern, woraus die Natur ihre lebendigen Seelen hervorgehen lässt. Erst dann kann von einer solchen Wesenheit die Rede sein, wenn die Kraft, welche wir überall

als das seelische Moment anzuerkennen gezwungen sind — Kraft und Seele sind ja nur verschiedene Wortsymbole für ein und dieselbe Sache — in organische Function sich umzusetzen und ausser Bildungs- und Erneuerungsstreben organische Gestaltung zu bethätigen beginnt; — die Kraft wird Function, die Function Organ, das Organ Formelement, und alle die sich gegenseitig unterstützenden und ergänzenden, zusammenwirkenden und zusammenstimmenden, auch die äusseren Körperumrisse bezeichnenden Organe und Formelemente bilden den Körper, welcher, als nicht zu unterscheiden von seiner inneren Kraft und Function, gleichzeitig auch die Seele ist. So wäre denn erst der Organismus die in allen ihren Kräften zum Körper gewordene Seele.

Dieser Organismus ist ein directer, in ununterbrochener Ascendenz und Descendenz herstammender Abkömmling des von der Allkraft mit allen Möglichkeiten und Fähigkeiten ausgestatteten Atoms. Welche Bedeutung wir diesem Organismus zuzuschreiben haben, wird erst dann wahr und klar erfasst, wenn man bedenkt, dass der Entwicklungsgang des Atoms, um bis zu diesem Organismus hinzugelangen, seinen Weg durch das ganze Universum hindurch hat nehmen müssen. Durch die Kraft der Vereinigung entstanden zunächst der Himmel und seine Heere. Der unermessliche Druck der Atmosphären setzte die Centralkörper in ewige Gluth, in deren Esse die Stoffe geschmiedet wurden, welche auf dem erkaltenden, planetarischen Körper zu allen mechanischen und organischen Stoffgebilden sich zu entwickeln die Fähigkeit erlangten. Der Organismus ist die höchste Leistung natürlicher, das will sagen, atomistischer Entwicklung.

15. Erst diese Betrachtung ermöglicht uns die Erklärung eines weiteren Assimilationsvermögens oder organischer Formverähnlichung der Zellengebilde, die mechanische und typische. Das Atom ist die Allkraft in ihrer Allfähigkeit und Allmöglichkeit oder in realer Ausdrucksform, die Allkraft als Allwirksamkeit. Alle Fähigkeit und Möglichkeit des Atoms, etwas zu werden, wäre nichtig und hinfällig ohne die Fähigkeit und Möglichkeit, das Gewordene auch zu erhalten, zumal es schliesslich doch nicht auf die Wirksamkeit, sondern auf die Wirklichkeit ankommt. Alle Wirklichkeit kann nur im Dasein erhalten bleiben durch stete Erneuerung; alles Vergehen wird völlig ausgeglichen und compensirt durch das Entstehen und zwar derart, dass das ewige Werden, Wechseln und Vergehen sich eben so sehr ausnimmt als ein ewiges Beharren, Verbleiben und Bestehen. Dadurch kommt ja erst Leben und Bewegung, Vielseitigkeit und Vielgestaltigkeit in die Natur, dass alle ihre Wesenheiten in allen Entwicklungsphasen gleichzeitig vorhanden sind. Das Alles aber wird bewirkt durch typische und mechanische Formverähnlichung.

Zu diesem Zwecke hat nun ein jeder Organismus die Fähigkeit erhalten, durch typische Formverähnlichung die Gattung zu erhalten — mit Vollendung der organischen Entwicklung gleichzeitig den Keim oder die Keimzelle, auch Eizelle, auszubilden, welche die Fähigkeit in sich trägt, zu einem ganz ähnlichen wie der Mutterkörper sich zu bilden und zu entwickeln. Diese Entwicklungsgeschichte des Einzelwesens bedeutet eben das abgekürzte Verfahren einer Entstehungsgeschichte der ganzen Art. Die embryonale Entwicklung organischer Form entspricht dem Arttypus, welcher im Laufe der ungeheuer langen, zur Individualentwicklung erforderlichen Zeit sich ausgebildet hat. Durch diese Individualentwicklung sind alle die zur typischen Ent-

wicklung der Einzelwesen erforderlichen Arttypen, wie dieselben aus der Ei- und Keimzelle sich hervor- und emporgearbeitet haben, gezeitigt worden. Diese typische ist aber nur mehr erst eine mechanische Entwicklung. So meint denn auch Wilhelm Wundt mit Recht, „dass die auf der Stabilisirung und Wiederholung der Artentwickelung beruhende individuelle“ — gemeint ist typische Entwicklungsgeschichte, denn Artentwicklung und Indivudalentwicklung ist Eins und dasselbe — „Entwicklungsgeschichte auf eine Aufgabe der chemischen Dynamik zurückführt.“

Nach unseren Ausführungen wäre der Ausdruck organische oder organisirende Dynamik geeigneter gewesen, denn von einem Chemismus der Stoffvereinigung und Verbindung ist hier nicht mehr die Rede, sondern von einer assimilirenden, gewiss auch durch Stoffverbindungen vorbereiteten Formverähnlichung. Um den Vorgang verständlich zu machen sagt Wundt: (Syst. d. Philos. S. 342) „Ihre einfachsten Vorbilder haben so die Zeugungs- und Entwicklungsvorgänge an jenen chemischen Spaltungsprocessen, bei welchen die Spaltungsproducte Affinitäten entwickeln, durch die sie sich selbst wieder zu den complexen Verbindungen ergänzen, aus deren Spaltung sie entstanden waren. Denkt man sich diese Vorgänge vervielfältigt und in Reihen aufeinanderfolgender Processe auseinandergelegt, so kann die einmalige Spaltung eines complexen chemischen Moleküls eine Reihe regelmässig aufeinanderfolgender Zerlegungs- und Verbindungsvorgänge einleiten, welche in ihrer periodischen Folge einen Entwicklungsprocess bilden“ — Richtig! Doch sicher nicht ohne vorgängige, Aeonen von Zeitläuften erforderliche Artentwicklung. Das scheint auch die Ansicht Wundts zu sein, wenn er meint, „dass durch die Summe der eine Artgeschichte zusammensetzenden Vorgänge auf die durch Keimspaltung entstandenen Einzelindividuen eine substantielle Aenderung übertragen werde, vermöge deren alle die Bewegungsvorgänge, aus denen die vorausgegangene Artentwicklung besteht, an dem abgetrennten Keim sich wiederholen.“ — Die Keim- oder Eizelle hat die Fähigkeit empfangen, in einem durch die Artbildung determinirten Entwicklungsgange den Arttypus zu wiederholen. Diese typische Entwicklung ist eine rein mechanische, weil in ihrem Gesammtverlaufe von Anfang bis zu Ende determinirte und vorbereitete. Die Entwicklung ist ein mechanischer Assimilationsprocess sowohl im Ganzen bei der Wiederholung des Arttypus, als auch im Einzelnen bei der theilgemässen Assimilation der zu diesem Organismus gehörenden Einzelheiten. Und so ist auch das gesammte Leben des Organismus bis zu seiner Auflösung nichts weiter als ein mechanisch verlaufender Assimilationsprocess.

Mit dem Atom, dem Molekül, mit der ersten Zelle, womit alle organische Entwicklung auf Erden begann, verhält es sich aber ganz ebenso, wie mit der Keim- oder Eizelle, woraus der Einzelorganismus hervorgeht. Auch jene sind von Urbeginn an für einen jeden Werdeprocess determinirt und vorgebildet und bergen in ihrem Innern Kraft und Gesetz zu einem jeden Entwicklungsergebniss. Hierdurch ist aller Creatur und Wesenheit sein Entwicklungsgang durch alle Phasen und Formen des Daseins ganz genau vorgezeichnet und Alles gelangt stetig und allmählig zum Entwicklungsziele. Wir haben also nicht nöthig, wie Wundt thut, irgend eine Intelligenz, einen zwecksetzenden Willen zu Hülfe zu rufen, um eine jede organische Wesenheit während ihrer ursprünglichen Artentwicklung bis zur nächsten Entwicklungsstation zu leiten und zwar so oft und so lange, bis ihr der Weg bekannt geworden, und sie nun denselben ohne weitere Führung ganz allein zu machen

versteht. Nur durch den zwecksetzenden Willen, meint Wundt, wird ein jedes organische Gebilde bis zum nächsten Ziele seiner Entwicklung geleitet und durch Wiederholung stabil gemacht und mechanisirt. Die Natur findet aber ihren geraden, vorgeschriebenen Weg, ohne am Gängelbande eines zwecksetzenden Willens geleitet zu werden.

16. Das grosse Gesetz alles Entstehens und aller Entwicklung; das Gesetz, welchem der Himmel und seine Heere, die Erde und was darauf lebt und wandelt seinen Bestand verdankt; das Gesetz, durch welches sich alle Schöpfung und Erhaltung vollzog und vollzieht, welches allen Gestirnen ihre Bahn vorschreibt, alle ihre Bewegungen lenkt, allen Verkehr der Naturwesen unter einander vermittelt und das gesammte Weltall zur schönsten Einheit verbindet; — dieses Gesetz, ich will es Euch nennen, und Ihr werdet erstaunen, auf welch' einfache, rein mechanische Weise alles Werden und Wachsen, alles Walten und Wirken in der Natur sich vollzieht. Man kommt aus dem Erstaunen gar nicht heraus, denn welche ungeheure Weisheit muss doch dazu gehören, wenn man sieht, mit wie wenig Weisheit das Alles sich vollbringt; — aber das Gesetz, das Gesetz! Nun, es lautet nicht Zehn ist nicht Zwölfe, wie der Dichter meint, aber doch ganz ähnlich — das Gesetz lautet, hört es ihr Philosophen und Naturforscher, ihr, aller Gelehrsamkeit und alles Scharfsinns voll, und lernt auch einmal etwas von einem einfachen Menschen, der mit eben so wenig Weisheit seine Bücher schreibt, wie die Natur ihr Werk verrichtet und ihre Aufgaben löst — das Gesetz lautet:

„Je Zwei vereinigen sich zu einem Dritten."

Das Dritte ist selbstverständlich ein qualitativ ganz Anderes als die Zwei, woraus es entstanden ist. Wenn

nun auch das Product, womit die Natur weiter wirthschaftet, die Summenzeichen vielfacher Progressionen und Potenzen des ursprünglichen Geschehens aufzuweisen hat — das Gesetz bleibt ewig dasselbe und ist vollkommen ausreichend und zureichend, um daraus alles Naturentstehen, Bestehen und Geschehen zu erklären.

Auch das organische Wesen und Leben, worin wir die höchste Potenz aller Naturwirksamkeit anschauen, kennt kein anderes Gesetz. Immer je zwei vereinigen sich zu einem Dritten. Dieses Dritte ist es, welches durch seine unterscheidenden Merkmale unsere Aufmerksamkeit auf sich lenkt; denn eben darin bekennt und bekundet es sich als seelisches und beseeltes Wesen. Seine Individualform, sein Arttypus, das ist seine Seele. Erst diese organische Welt zeigt uns die Wesenheit in ihrer Formvollendung in einer Weise, dass sie wie ein Werk echter Kunst alle ihre Innerlichkeit, all ihren Seelenreichthum im Aeusseren aufgeprägt, auf das Gesicht geschrieben mit sich herumträgt. Seelische Form hat nur der Organismus; sein Aeusseres ist völlig identisch mit seinem Innern. Alles, was der von der Allkraft inspirirte, mit aller Dynamität ausgestattete Kraftpunkt in seinem die Ewigkeit und Unendlichkeit durchlaufenden Entwicklungsgange zu erzeugen vermochte, ist hier sichtbar in festen Formen ausgeprägt. Diese Formen sind ja die harmonischen Gebilde aller organischen Functionen und bilden zugleich die aufs genaueste angepassten Theile und Glieder des organischen Mechanismus, welche demselben die ungestörte Functionirung erst möglich machen; sie sind also die organische Form gewordene Function und functionirende organische Form in einer und derselben Beziehung. Sie sind als der Leib gleichzeitig die Seele und als die Seele gleichzeitig der Leib. Die Physio-

logie, welche das organische Leben und Wesen zu erforschen und wissenschaftlich darzustellen unternimmt, ist demnach auch eine seelische Wissenschaft. Alle Physiologie ist gleichzeitig auch Psychologie.

Drittes Kapitel. — **Die Psyche.**

A. Erkenntnissvermögen.

1. Diese Annahme, dass die Physiologie auch schon Psychologie sei, wird erst vollkommen klar, wenn wir nunmehr umgekehrt den Darstellungsversuch unternehmen, die Psyche in ihrer Einheit und Gleichheit mit der Physis aufzuzeigen; also nicht mehr wie im vorhergehenden Kapitel den Beweis zu erbringen für die Behauptung, die Physis ist auch die Psyche, sondern die Einheit von Körper und Seele in der Psyche selbst zu ergründen trachten.

Grosse Verdienste um solche Betrachtungsweise hat sich Professor Wilhelm Wundt erworben, indem er den Zusammenhang und Zusammengang von Körper und Seele in einem mächtigen Werke gelehrt und lehrreich nachzuweisen und darzustellen sucht. (Wilhelm Wundt's Grundzüge der physiologischen Psychologie. 2 Bände. Vierte umgearbeitete Auflage, 1893.) Freilich kann uns ein solch specialistisches Werk nur den Weg zeigen zu einer Ineinsfassung von Leib und Seele, es kann diesen Weg aber nicht selbst beschreiten. Wundt selbst ist wohl auch gar nicht einmal der Meinung, dass beide, Körper und Seele, als Einheit gefasst werden könnten.

Wenn der Körper, besonders der organische Körper sich auch schon als Seele erwiesen hat, muss da um-

gekehrt nicht auch der Beweis geführt sein, dass die Seele ein körperliches Wesen sei? Nein! Das ist damit noch lange nicht erwiesen und kann auch auf andere Weise nicht erwiesen werden, weil die Seele als ein vom Körper wohlunterschiedenes Wesen sich darstellt. Der Körper, besonders der organische Körper ist Seele, das war gar nicht so schwer zu erweisen; wir brauchten ja nur auf seinen Ursprung zurückzugehen, wie alles Körperliche aus Kraftcentren hervorgegangen, wie alle Neubildungen sich als Kraftwirkungen, alle Bildungsgesetze sich als Kraftgesetze ausweisen. Wie wäre es denn sonst möglich gewesen, dass aus den Vereinigungen von je Zweien ein ganz verschiedenes Dritte hätte hervorgehen können, dass überhaupt jemals eine Vereinigung hätte stattfinden können? Alle Kraftwesen sind aber auch Seelenwesen; ist das Eine nur wahr, ist das Andere gewiss. Freilich ist nicht jede Kraft auch schon Seele; die Schwerkraft ist keine Seelenkraft. Allein, wenn eine Kraft das Vermögen besitzt, sich in einen Körper umzusetzen und dessen Organe auf jede mögliche Weise functioniren zu lassen, wodurch der Kraft Gelegenheit geboten wird, ihre Wirksamkeit immer weiter zu bethätigen und auszudehnen, so dürfen wir diesen Körper doch ebensogut auch als Seele anschauen.

Besonders am organischen Körper sehen wir diese Bedingungen in aller Vollständigkeit erfüllt, brauchen also keinen Augenblick Anstand und Anstoss zu nehmen, demselben gleichzeitig auch die Dignität der Seele beizumessen. Allein trotz alledem gewinnen wir hierdurch nicht das Recht den Satz ohne weiteres umzukehren und zu sagen, die Seele ist Körper. Ein wie alle Gleichnisse hinkendes Beispiel wird uns die Sache dem Verständnisse näher bringen. Wenn wir sagen, das Eis, der Dampf ist Wasser, so wird uns nicht leicht Jemand widersprechen

wollen; wenn wir aber umgekehrt sagen wollten, das Wasser ist Eis, ist Dampf, so wird uns jeder widerlegen können, denn das Wasser ist eben Wasser und nicht Eis und Dampf. Eis und Dampf sind Wasser und nur durch Kälte und Wärme in andere Aggregatzustände versetzt; so ist denn auch der Körper in Bezug auf die Kraft, woraus und wodurch er gewoben und geworden ein Seelenwesen, gleichsam in einem besonderen und eigenthümlichen Aggregatzustande. Der Leib ist Seele, aber die Seele ist nicht Leib.

2. Diese Unterscheidung gewährt uns nun die Andeutung, wie nach zweien Richtungen hin die nöthige Aufklärung zu erlangen sein wird. Erstens, wo endet das körperliche und beginnt das seelische Element und zweitens, wie vollzieht sich doch wieder die Einheit von Körper und Seele?

Das Seelische beginnt selbstverständlich da, wo das Körperliche endet, also da, wo die Kraft wieder als Kraft sich zeigt; wo die Kraft, nachdem sie alle körperliche Entwicklung durchlaufen, wieder zu sich selbst gekommen ist und als reine Kraft von allem Stofflichen und Körperlichen sich unterscheidet; wo sie nicht mehr als in den Stoff versenkt, sondern aus demselben emporgehoben und befreit erscheint; wo sie alle chemisch-physikalische, sowie alle vegetativ-animalische Ursächlichkeit (S. Wissensch. d. Krafteinheit Seite 361 ff.) überwunden und hinter sich gelassen hat, um wieder auf ihren Urgrund zurückzulenken; wo sie zwar jederzeit noch an den Körper gebunden, jedoch fortan mit eigenen Kräften zu wirken und zu wirthschaften begonnen hat. Von jetzt an nennt die Kraft sich Seele, um einestheils anzuzeigen, dass sie als Kraft sich erkannt hat und als solche von allem Körperlichen sich unterscheidet, und anderntheils ihre geistige Qualität,

welche ihre Wurzeln in der Selbstunterscheidung hat, zu bekunden.

Wenn nun hier von einer Einheit von Körper und Seele und zwar in der Psyche selbst die Rede ist, so gründet sich diese Erkenntniss erstens auf die gewonnene Einsicht, dass die Seele Kraft ist und als solche mit aller Kraft der Welt, in welcher Form und Fassung dieselbe auch vorkommen mag, identisch sein muss. Gründet sich zweitens auf dieses Kraftbewusstsein, welches mit der Erkenntniss, dass alles Körperliche auch als ein Seelisches, zu sich selbst gekommen ist. Gründet sich drittens auf die Wahrnehmung, dass alles Geistige unmittelbar aus dem Körperlichen hervorgegangen und von kleinen, fast unmerklichen Anfängen zu einer abgeschlossenen, wohl unterscheidbaren Seeleneinheit und Geisteswelt sich ausgebildet hat. Hatte anfangs das Seelenwesen, die nur erst einfache, lediglich in ihren Wirkungen erkennbare Kraft, in einer Welt von Stoffen und Formen, mechanischen und organischen Gebilden Verwirklichung gefunden, so war es später diese stoffliche und dingliche Welt, welche zum Leben erweckt Seelenkräfte entwickelte und wieder zu einer Geisteswelt sich umgestaltete.

Das Leben ist auch Seele, das Physiologische auch schon das Psychologische; — wann und wo beginnt aber die Psyche sich selbstständig zu regen, beginnt der organische Körper Lebenserscheinungen hervorzukehren, welche in den Stoffvereinigungen und Assimilationen, in Ernährung und Erneuerung des organischen Körpers keine Erklärung finden, welche Kräfte vermuthen lassen, wie wir solche an uns zu beobachten und als Seelenkräfte zu bezeichnen gewohnt sind?

3. Wir erschrecken durchaus nicht vor dem in der neueren Psychologie so stark verpönten Begriffe der

Seelenkraft oder des Seelenvermögens. Wir müssten unsere ganze Vergangenheit Lügen strafen, wenn wir Anstand nehmen wollten, von einer Seelenkraft zu reden, da wir doch aus der einfachen Kraft alle Natur und Creatur hervorgehen sahen und aus dem einfachen Kraftbegriff das umfassendste philosophische Lehrsystem zu errichten und zu entwickeln unternommen haben. Dieser „mythologische Kraftbegriff“ kann die Psychologie durchaus nicht schänden und benachtheiligen und ob Kraft oder Vermögen, das wird wohl so ziemlich einerlei sein. Die Kraft soll das, was sie kann, auch müssen, das Vermögen nur können aber nicht müssen; allein die Kraft ist, so weit sie kann, auch Vermögen, und das Vermögen, so weit es kann, auch Kraft. Es sind da zwei Dinge nicht genau unterschieden: die Naturkraft, welche unabänderlichen Gesetzen folgt, und die Geisteskraft, welche sich selbst ihre Gesetze vorschreibt. Alles, was wirksam sich erweist, das ist auch Kraft. Auch die Vermögenstheorie der alten Psychologie ist durchaus nicht so verwerflich, wie sie hingestellt zu werden pflegt.

Diese Seelenvermögen sind offenbar vorhanden, niemand kann's leugnen. Dieselben jedoch nur so aus der Erfahrung aufgreifen und durch irgend ein logisches Schema aneinanderreihen und anordnen, und diese Anordnung als psychologische Wissenschaft ausgeben, das will auch uns nicht behagen. Hier gilt es die Genesis aller Seelenthätigkeit aufzuzeigen, wie solche gleichzeitig mit allem Leben zuerst als kaum merkbares Vermögen „das Licht der Welt erblickte,“ wie sie gewachsen ist mit der Vervollkommnung aller organischen Körperbeschaffenheit und schliesslich selbstständig und selbstthätig bis zur höchsten Geisteskraft sich bildete und vollendete.

Unter solchen Voraussetzungen ist eine Psycho-

logie, hervorgegangen aus alleiniger Betrachtung unseres Seeleninnern, seines Entstandes und Bestandes, seiner Thätigkeits- und Leidenszustände, seiner Essentialität und Capacität sehr wohl möglich und denkbar. Daneben kann nun recht gut eine andere Wissenschaft hergehen, welche vom physiologischen Standpunkte ausgehend, zuzusehen hat, wie äusseres und inneres Dasein in ihrem letzten Grunde einander auslösen, welche, in echt naturwissenschaftlicher Methode mit Zuhülfenahme des Experiments von aussen nach innen schreitend, alle psychischen Vorgänge aus der Gesammtheit der Lebenserscheinungen zu beleuchten und auf solche Weise wo möglich eine Totalauffassung des menschlichen Seins zu ermitteln sucht. Eine solche Wissenschaft hat uns, wie bereits gesagt, mit unvergleichlichem Fleiss und Geschick und in grösster Ausführlichkeit Wilhelm Wundt geliefert; doch das ist weit weniger eine philosophische, sondern eine wahrhaft exacte, den Naturwissenschaften zuzurechnende Wissenschaft.

Zunächst die Frage, was bedeutet diese Seelenkraft? Die Seelenkraft bedeutet zunächst jene von allen körperlichen Kräften, den mechanischen der leblosen Stoffe und organischen der lebenden Wesen genau unterschiedene Kraft. Und zwar nicht nur diese unterschiedene, sondern auch die unterscheidende Kraft, die von allen anderen Kräften sich dadurch unterscheidet, dass sie sich selbst von diesen unterscheidet, die Kraft der Selbstunterscheidung. Als solche ist es die einzige, die wahre, die an- und für sich seiende, die Kraft schlechthin — alle anderen Kräfte sind noch in die Stoffe versenkt, sind überhaupt nur stoffgewordene Kräfte, welche sich nur dadurch wach- und wirksam erweisen können, dass sie den Stoff anregen allerlei Verbindungen einzugehen, Formen anzunehmen, Körper zu bilden, Functionen zu verrichten: die Seelenkraft dagegen ist die wieder selbstständig gewordene Kraft, welche nur im eignen Bereiche sich thätig erweist und nicht mehr zu einer stofflichen und dinglichen, sondern zu einer rein geistigen Welt sich umzusetzen und auszugestalten beflissen ist. Die Seelenkraft ist die rein geistige Kraft.

Aus dem Körperlichen hervorgegangen bleibt sie zunächst auch an das Körperliche gebunden; eben deshalb bezeichnen wir ja diese Seelenkraft als die Psyche, welche wir als Eins mit ihrem Körper anerkennen, als geistigen Ausdruck dessen, was wir im Körper verleiblicht und versinnlicht sehen. Wir haben uns gewöhnt, den Körper nur als die Wohnung und den Diener der Seele zu betrachten, was freilich doch noch viel würdiger ist, als wenn wir — was auch vielfach geschehen ist — den Körper als den irdischen Kerker des himmlischen Gastes anschauen wollten, in welchen er, vorzeitiger Vergehen wegen, oder um seine Reinigung und Läuterung zu vollbringen, inhaftirt worden war und nach dem Tode des Leibes, Gott weiss, in welchen andern Menschen- oder Thierkörper weiter zu wandern. Eine solche Anschauung endet mit dem Augenblicke, da wir einzusehen beginnen, dass Körper und Seele gar nicht verschiedene und gar nicht von einander zu trennende Wesenheiten seien. Als von derselben Kraft und Abstammung ist der Körper auch die Seele in Form der Körperlichkeit, ist die Seele auch der Körper in Form der Geistigkeit. Die Seele ist die geistige Functionsweise des körperlichen Organismus.

Dieser letzte Satz spricht freilich nicht für die Annahme, dass es eine selbstständige Psyche und Psychologie, abgetrennt von der „physiologischen Psychologie", geben könne. Allein, wenn man bedenkt, dass die Kraft,

welche Körpergestalt angenommen, in der Seele wieder frei geworden, zu sich selbst gekommen ist und nunmehr alle Kraft auf sich selbst richten könne und ihr Selbst losgelöst nicht nur vom eignen Körper, sondern überhaupt von aller Körperlichkeit zu unterscheiden und zu betrachten im Stande ist: so kann man sich des Gedankens nicht erwehren, dass die Seele in Wesen und Wissen selbstständig geworden sei, und die Seelenwissenschaft alle Merkmale an sich trage und alle Bedingungen erfülle, welche sie als eine geistige, in der Selbstbetrachtung wurzelnde Sonderwissenschaft zu qualificiren vermöge.

4. Wir dürfen nunmehr an die Beantwortung der Frage herantreten: welches sind die ersten und ursprünglichsten Seelenkräfte, die wir als die stetig sich entwickelnden und fortschreitenden Grundkräfte betrachten dürfen, woraus und worauf das Seelenleben sich aufbaut? Wir können Seelenkräfte von Körperkräften — gemeint sind hier die Kräfte des Wachsthums, der Ernährung, der Reproduction und andere, rein organische Kräfte und Functionen — sehr gut unterscheiden. Vom Hylozoismus, welcher schon die Materie als belebt und beseelt betrachtet, müssen wir hier ganz absehen. Wir hatten ja auch die Materie in gewissem Sinne als beseeltes Wesen betrachtet; als Kraftwesen ist sie ja auch ein beseeltes Wesen, aber noch lange kein lebendes Wesen — das Leben beginnt erst in der organischen Welt sich zu regen; die organische Kraft und Thätigkeit ist auch die Lebenskraft und Thätigkeit.

Das organische Leben ist nun aber auch der Träger des Seelenlebens, da ein's an das andere gebunden ist, ein's in das andere sich umsetzt, ein's den Ausdruck des anderen bezeichnet, aber in verschiedenen Formen und Weisen. Es lässt sich also die Schlussfolge nicht von der Hand weisen, dass organisches Leben und

Seelenleben zu gleichem Zeitpunkt beginnen. Das wird uns auch von der exacten Wissenschaft bestätigt; so sagt Wundt: (Phys. Psychol. S. 25.) „Die Annahme, dass die Anfänge des psychischen Lebens ebenso weit zurückreichen wie die Anfänge des Lebens überhaupt, muss daher vom Standpunkte der Beobachtung aus als eine durchaus wahrscheinliche bezeichnet werden.“ Wenn nun die Seelenkraft gleichzeitig mit der Lebenskraft entsteht, wächst, sich ausbildet und vervollkommnet, und die vollkommensten Lebewesen auch als die vollkommensten Seelenwesen sich ausweisen: so wird das primärste und primitivste Lebewesen auch als das primärste und primitivste Seelenwesen und die primärste und primitivste Lebenskraft auch stets vereint mit der primärsten und primitivsten Seelenkraft angeschaut werden müssen.

Welches ist nun diese erste und einfachste Seelenkraft der ersten und einfachsten Lebewesen? So weit wir auch Umschau halten und die uns bekannten Seelenkräfte prüfen — wir wissen keine andere Kraft zu bezeichnen als die Empfindung. Zu demselben Ergebnisse müssen wir gelangen, wenn wir die Reihe der Geisteskräfte abwärts, bis zu den ersten, einfachsten und unmittelbarsten verfolgen: wir wüssten keine andere zu nennen als die Empfindung, — gemeint sind jene eigenthümlichen Contractionen und Reactionen, jene sensuellen Reflexe des lebendigen Organs und Organismus selbst niedrigster Ordnung, welche auf gewisse äussere Reize und Einwirkungen hin zu erfolgen pflegen. Jene sensuellen Reflexe der primitivsten Organismen und organischen Substanzen, — das sind die ersten Seelenfunctionen.

Es muss in der That dieses „Erkenne-dich-selbst“ des alten Weisen eine sehr schwere Aufgabe sein, denn gerade in der auf Selbsterkenntniss beruhenden Psycho-

logie begegnen wir der grössten Unsicherheit, dem meisten Schwanken und Tasten; begegnen wir willkürlichen Hypothesen, unbewiesenen Thatsachen und haltlosen Systemen die Masse und Menge. Selbst die moderne, mit so grosser Sorgfalt, mit so reichen Hülfsmitteln und wahrhaft universellem Genie aufgebaute Naturwissenschaft hat den Knäuel nicht zu entwirren vermocht. So weit überhaupt die exacte Wissenschaft mitzureden hat, ist ja Alles geschehen, um Licht und Ordnung in das Chaos zu bringen; allein weit reicht doch die exacte Wissenschaft nicht hinein in das Seelenleben der Organismen. Ueber die elementaren Formen und Functionen der Seelenkraft, soweit dieselbe noch unmittelbar an die Formen und Functionen des organischen Körpers gebannt und gebunden ist, kommt die auf Experiment und exacte Forschung gegründete Psychologie niemals hinaus. Glaubt sie weiter gehen und auch an die Geisteswelt sich heranwagen zu können, dann tappt sie ebenso im Dunkeln wie nach ihrer Meinung die Psychologie ohne die exacte Wissenschaft; denn die Geisteswelt lässt nun einmal die Lupe nicht an sich herankommen. Wenn diese Geister ihre Verbindung mit dem Körper einmal gelöst haben, dann führen sie ihr eignes Leben und schaffen sich ihre eigne Welt, die alsdann nur noch auf eignem Gebiete zu finden und zu ergründen ist.

5. Gerade in die psychologische Wissenschaft hat die Kant'sche Philosophie die meiste Verwirrung gebracht. Kant hatte uns die äussere Welt in lauter Vorstellungen aufgelöst. Alles was wir da draussen ausser uns schauen, ist nach Kant nichts als die Vorstellung von Erscheinungen. So sind auch die Dinge, welche wir anschauen, nicht das an sich selbst, als was sie uns erscheinen, noch sind ihre Verhältnisse an sich selbst so beschaffen, wie sie uns erscheinen;

wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, so würde uns alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden, welche als Erscheinungen ja nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es für eine Bewandtniss mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muss. Das sind so beiläufig die eignen Worte Kants, die bis zu dieser Stunde fast die gesammte Philosophie beherrschen.

Was uns nun der kritische Verstand genommen, das soll uns der Wille in reichstem Maasse wieder ersetzen. Der Wille ist das Vermögen, nach bewussten Vorstellungen, nach deutlichen Gründen zu handeln; er ist die practische Vernunft. Der Wille ist die Freiheit, denn er ist die „Autonomie" im Gegensatze zur „Heterenomie". Der vernünftige Wille ist sein eigner Gesetzgeber; die Vorstellungen, wonach er handelt, liegen in seiner eignen Vernünftigkeit. Die Willensfreiheit vollendet sich in den drei Bestimmungen: sie ist practisch, das ist ihr Unterschied von dem Erkenntnissvermögen; sie ist Wille, das ist ihr Unterschied von den mechanischen Kräften; sie ist bestimmt durch die reine Vernunft, das ist ihr Unterschied von allen Vermögen, die heteronomisch oder empirisch bedingt sind. Das ist der reine Wille, welcher gleichbedeutend ist mit der reinen Freiheit. Wie nun durch die reinen Verstandesbegriffe, welche die Kritik der reinen Vernunft aufzusuchen sich zur Aufgabe gestellt hatte, alle Sinnenwelt erst vorstellbar, alle Erfahrung,

alle Natur als Gegenstand der Erfahrung zu denken erst ermöglicht werden sollte: so ist nach Kant dem Willen eine noch weit höhere Mission vorbehalten, da ohne den Willen eine intelligible Welt überhaupt nicht möglich ist. Der Wille ist der Schöpfer aller practischen Erkenntniss, wodurch unser Wissen, wenn auch nur auf moralischem Gebiete, über alle Erfahrung hinaus erweitert und vernothwendigt wird.

Der Wille schreibt der Natur seine Gesetze vor. Auf dem Willen beruht die intelligible Welt, welche als der letzte Grund der Sinnenwelt betrachtet werden muss. Auch die reine Vernunft muss dem Gebote der practischen Vernunft Folge leisten, denn diese hat das „Primat“ auf dem Gebiete alles geistigen Lebens. Die practische Vernunft stellt ihre nothwendigen Forderungen, denen sich weder die Aussen- noch die Innenwelt widersetzen kann. Sie verlangt für ihre Zwecke eine Aussenwelt als Schauplatz ihrer Pflichterfüllung; sie verlangt eine unsterbliche Seele, weil ohne deren Fortdauer die Lösung ihrer sittlichen Aufgabe unmöglich wäre; sie fordert das Dasein Gottes, um Sittlichkeit und Glückseligkeit, um moralische und natürliche Weltordnung in Einklang zu bringen. Das sind alles Postulate der practischen Vernunft oder der Willensfreiheit, welche ihre Forderungen stellt, nicht aus Liebhaberei, sondern weil sie nicht anders kann, weil alle diese Forderungen in der Nothwendigkeit ihrer Existenz begründet liegen.

Wille und Vorstellung sind seit dem Vorgange Kants die Vermögensbestände geblieben, womit die Philosophie bis zur Stunde in den meisten Fällen gewirthschaftet, Reichthümer gesammelt, Systeme aufgebaut und Schulen gegründet hat. Wille und Vorstellung blieben die herrschenden Mächte in den subjectiven und objectiven, realen und idealen Welt- und Wissens-

beständen. Die gesammte Kant'sche Schule und Nachfolgeschaft: Schopenhauer, Hartmann und Wundt haben Wille und Vorstellung als die intellectuellen Urheber alles Lebens und Bestehens betrachtet. In Metaphysik, Logik, Psychologie, nach Wundt sogar in der Physiologie, bildeten Wille und Vorstellung die Grund- und Triebkräfte.

6. Nach Wundt ist der Wille, der durch vernünftige Zweckvorstellungen geleitete Wille, das alleinige Bildungsgesetz zum mindesten alles organischen Wesens und Lebens. Ursprünglich haben alle protoplasmatischen und protozoischen Gebilde, also die einfachsten und ursprünglichsten Organismen und organischen Bestände, schon so viel Verstand, um zu wissen und zu wollen, was ihnen zur Ernährung, Vervollkommnung und Fortpflanzung ihres minutiösen Lebens und Daseins zuträglich ist. Alle Willensbewegung und -Bethätigung geht aber durch vielfache Uebung über in automatische Bewegung und Bethätigung. „Jede Uebung besteht in der Mechanisirung ursprünglich mit Bewusstsein geübter Willenshandlungen.“ Durch solche mechanisirende Willensthätigkeit ist so ganz stetig und allmählich im Laufe vieler Jahrtausende ein jeder Organismus entstanden; das Gewollte wurde zum Gewohnten und auf diese Weise zu einem gefestigten, automatisirten, mechanisirten Bestande, bis der Organismus, Thier- oder Pflanzenorganismus, vollendet war. Beide unterscheiden sich nur dadurch, dass im Thierorganismus der Wille soweit als nöthig und möglich seinen Beruf weiter ausübt, während er im Pflanzenorganismus längst fest und unthätig geworden und mit dem erlangten organischen Bestande erstarrt und festgewurzelt ist. Auf diese Weise wird ein psychologisches Vermögen zu einem physiologischen umgewandelt.

Die Erfahrung lehrt, dass der Wille noch immer-

fort an der Arbeit ist, physisches und psychisches Leben zu mehren, zu festigen, zu vervollkommnen. Diese Beobachtung gestattet den Rückschluss auf die, möglicherweise in ganz ähnlicher Folge ihren Werdegang beginnenden und vollbringenden, Organismen des Uranfangs.

Ueber diesen Vorgang lässt sich Wundt folgendermassen vernehmen: „Nun haben wir kein Recht, diesen Uebergang von Willensbewegung in automatische Bewegung auf die enge Grenze einzuschränken, innerhalb deren uns die Beobachtung direct solche Umwandlungen darbietet. Vielmehr spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass der nämliche Vorgang es ist, der überhaupt alle jene zweckmässigen Selbstregulirungen, durch welche der thierische Organismus den Namen einer „natürlichen Maschine" im eminenten Sinne verdient, im Laufe einer langen Entwicklung entstehen liess Hierfür tritt ausserdem die Beobachtung unterstützend ein, dass solche Bewegungen, die bei den entwickelteren Thieren vollständig der Mechanisirung anheim gefallen sind, auf den niedrigsten Stufen des thierischen Lebens noch den Character von Willenshandlungen an sich tragen. Insbesondere gilt dies von den Bewegungen, welche auf die Circulation der Ernährungsflüssigkeiten einwirken. Zugleich erklärt dieser Uebergang, dass es zahlreiche Bewegungsorgane giebt, die bei den höheren Thieren gleichzeitig der automatischen Selbstregulirung und dem Willenseinflusse unterworfen sind: so mit Ueberwiegen der automatischen Seite die Athmungsbewegungen, mit vorwaltender Willensseite die sonstigen äusseren Sceletbewegungen. Darum bieten auch die letzteren fortwährend noch Beispiele jener Mechanisirung der Willenshandlungen dar, welche, nachdem sie das zweckmässige Ineinanderwirken der Organe des Thierkörpers hervorgebracht hat, an der Vervollkommnung dieses Mechanismus weiter arbeitet."

Man muss sagen, das ist eine Erklärungsweise, die auch was setzt und unendlich ausgiebiger, rationeller und der unvergleichlichen Zweckmässigkeit des Organismus weit würdiger und entsprechender ist als der Darwinismus, zumal wenn man alle die Thatsachen der Selbstregulirung, der Vererbung und aller der schöpferischen Verrichtungen des vollendeten und functionirenden Organismus hinzunimmt. Und welch' eine Perspective eröffnet dieses Princip der freithätigen Selbsterzeugung in das Jenseits einer transcendenten, über alle Erfahrung hinausgehenden Weltbetrachtung! Was hindert uns daran, auch schon das allschöpferische Uratom mit Willen und Vorstellung auszustatten und auf diese Weise demselben zu aller zweckmässigen Universalgestaltung die Befähigung zu verleihen! Und wenn man's recht betrachtet, so lässt sich der Darwinismus recht gut auf diese schöpferische Willensthätigkeit zurückführen, aber nicht umgekehrt, denn der Wille hat offenbar die Vorhand.

Trotzdem vermögen wir uns nicht bei dieser Wundt'schen Entwicklungstheorie zu beruhigen. Es wird da als treibende Kraft des Entwicklungsgangs ein Princip eingeführt, das selbst kein ursprüngliches, auch von ganz anderer Natur ist als der organische Körper, dessen Bildung und Entwicklung es herbeigeführt haben soll. Wir meinen, dass es kein intimes und internes, in der organischen Materie selbst gelegenes, sondern ein mit derselben verbundenes, anderswo hergeholtes — woher ist unbestimmt gelassen — Princip sei. Einem solchen Dualismus, der nothwendig auf den Dualismus von Geist und Materie zurückführen müsste, lässt sich aber die nach Monismus verlangende Philosophie nicht gefallen.

Mit dem schöpferischen Willen wird ferner ohne alle Nöthigung ein ganz neues, von jenen mechanischen Vorgängen der Vereinigung und Verschmelzung wesentlich verschiedenes Weltprincip eingeführt. Eine solche Vervielfältigung der Principien ist aber so lange unstatthaft, als man mit den einfacheren und gewisseren noch auszukommen vermag. — Ein bildungskräftiger Wille, so muss weiterhin bemerkt werden, ist aber weder in der anorganischen, noch in den Anfängen der organischen Welt nachweisbar; er ist ein Theil des organischen Lebens, tritt aber erst auf einer späteren Etappe seiner Entwickelung hervor. Wenn nun der Wille als das Entwicklungsprincip alles organischen Lebens gelten soll, so müsste er mit seinem klar ausgesprochenen Bewusstsein auch schon im Protoplasma, im Keim, in der Zelle vorhanden gewesen sein; das will sagen, er müsste vorhanden gewesen sein, bevor er noch vorhanden war — ja, das ist doch keine Logik.

7. Wollte man nun auf den Kern der Sache eingehen und die Hauptfrage stellen: Ist es möglich und denkbar, dass der Wille die Artentwicklung nach Gefallen lenken und ausgestalten; ist es möglich, dass der Wille auch nur das Geringste zur Artbildung und -Veränderung beitragen könne? so müssten wir dieser Frage mit dem entschiedensten Nein!, welches uns zu Gebote steht, begegnen. Das kann der Wille ebensowenig, wie der Kampf um's Dasein. (Darwinismus.) Beide sind ganz vortreffliche Erziehungsmittel, aber absolut keine Bildungsmittel. „Art lässt nicht von Art.“ Dass eine Art sich jemals zu einer anderen Art bekehrt hätte, dafür ist auch nicht der geringste Anhalt vorhanden; so etwas ist selbst durch Kreuzung nicht einmal möglich. Rassen und Spielarten lassen sich in unbegrenzter Anzahl erziehen und erzielen, aber nicht ganz neue Arten. In der Naturzucht halten aber Vor- und

Rückbildungen einander derart die Wage, dass es ewig beim Alten bleiben muss.

Wie sind nun aber die verschiedenen Arten von Thieren und Pflanzen entstanden? Ja, da müsst ihr die Mutter Erde befragen; wenn ihr ihrer Stimme kein Gehör schenken wollt, so werdet ihr ewig im Dunkeln tappen. „Könnte die Geschichte schweigen, tausend Steine würden redend zeugen, die man aus dem Schooss der Erde gräbt,“ dass die Erdmutter einmal die Kraft besessen haben müsse, allen ihren Staub in organische Materie, alle ihre Atome und Moleküle in lebendige Keime und Zellen zu verwandeln und in ihrem Schoosse alle die Millionen und Milliarden Keime, ihren Anlagen gemäss, ausreifen zu lassen. Je weiter die Erde in ihrer Entwicklung fortgeschritten, je weiter und fruchtbarer die höher gelegene Erdschicht gediehen war, um so vollkommner und lebensfähiger zeigten sich die hervorgebrachten Organismen. Nun begann auch der Kampf seine Auslese und Zuchtwahl zu üben, und der Wille die thierischen Lebewesen zu einem wohlgebildeten, hochentwickelten, reichbegabten, vielverständigen Geschlechte zu erziehen. Die Erde darf von ihren Kindern, die sie geboren und erzogen, doch nicht getrennt werden. Sie sind allesammt Bein von ihrem Bein und Fleisch von ihrem Fleische. Und warum sollte denn auch das Atom die Kraft nicht haben, — wenn seine Zeit gekommen, lebende Wesen aller Art hervorzubringen; bezeichnet es doch das punktuell zusammengefasste Gesammtvermögen der Allkraft. Alle Kräfte, Gesetze und Gebilde sind in ihm aufgehoben und warten nur des Augenblicks, um aus der Wirksamkeit in die Wirklichkeit sich umzusetzen.

Alle seelischen Lebensäusserungen liegen auf demselben Wege der Entwicklung, den auch das Stoffliche und Leibliche einschlägt, und die ersten Anzeichen

seelischen Lebens sind Empfindungen. Die Empfindungen haben ja eine so vielfache Abstufung, eine solch reiche Skala aufzuweisen, dass von der ursprünglichsten und einfachen bis zu der complexen, feinsten und ausgebildetsten ein Entwicklungsgang liegen muss von der Länge des Weges, den das Urthier genommen, um vollendeter Organismus zu werden. Selbstverständlich! denn Körperliches und Seelisches haben gleichen Ursprung und gleichen Bildungsverlauf. Die Anfänge der Empfindung verlieren sich noch ganz in die Bildungs- und Veränderungsgesetze der organischen Materie, welche durchaus nicht verschieden sind von den Bildungs- und Veränderungsgesetzen der Materie überhaupt.

Auch an der anorganischen Materie bemerken wir der Empfindung gleichkommende Erscheinungen als Reactionen auf Reize und Einflüsse von Luft und Licht, von Electricität und Magnetismus, sowie von anderen bekannten und unbekannten Agentien; durch solche Thatsachen wird die Wahrscheinlichkeit nahe gelegt, dass zu einer Zeit, da unsere Erde noch im Stadium der Entwicklung sich befand und die Bedingungen von oben herab und von unten herauf noch die günstigsten waren, eben durch solche Reize und Einflüsse die organische Materie und lebendigen Keime hervorgebracht worden sind. Die Empfindungen sind nun ganz eben solche Reactionen, jedoch nur des lebendigen Körpers, auf äussere Reize und Einflüsse; und diese Reactionen sind auch ganz ebenso veranlasst durch Luft und Licht, Electricität und Magnetismus, sowie durch andere bekannte und unbekannte Agentien. So gelangen wir allernächst zu der einfachen Reactions- und Reflexionsempfindung; eines Mehr bedarf es wahrlich nicht, um von da aus zu den höheren und höchsten Seelenthätigkeiten zu gelangen. Von da aus

führt ein gerader, sprungloser, ununterbrochener Entwicklungsweg zur Wahrnehmung und Vorstellung, zu Bewusstsein und Wille, welche nicht die Ersten, sondern die Letzten auf dem Platze; allein unsere Philosophen lieben es, von Oben nach Unten zu bauen und das Letzte an Stelle des Ersten zu setzen.

Diese ersten Reactions- und Reflexionsempfindungen sind noch ganz ohne Wille und Vorstellung. Eben so wenig wie wir der lichtempfindlichen, photographischen Platte, oder der mimosenhaften Pflanze, welche bei Berührung sich schliesst, oder aber der Blume, welche dem Sonnenlichte sich öffnet und den Sonnenstrahlen den geöffneten Kelch zuwendet — Wille und Vorstellung zuschreiben können. Trotzdem ist nicht ausgeschlossen, dass schon der Urorganismus, selbst schon die organische Materie, das Protoplasma, die Zelle, der Keim, alle dieselben Reactions- und Reflexionsempfindungen gehabt habe, wie der ausgebildete Organismus auch; zumal alle solche Empfindungen erweckenden äussern Reize und Einflüsse schon bei der Bildung des organischen und seelischen Lebens mitgewirkt haben müssen. Alle diese mannigfaltigen Empfindungen nun, erweckt und angeregt durch die äussern Reize und Einflüsse von Luft und Licht, Electricität und Magnetismus und alle anderen bekannten und unbekannten Agentien, verlangen nach einer Sonderung und Differenzirung in unterschiedenen Organen; und die aus einem Körper herausgewachsenen, zweckmässig verbundenen und zusammenwirkenden Organe bilden den Organismus.

Das ist nun Alles viel rascher gesagt als gethan. Der polydyname Körper des Protoplasma und einzelligen Organismus reagirt wohl schon auf alle Empfindungsreize auch ohne Sonderorgane; da aber die Reflexionsbewegungen den Reizen entsprechend von verschiedener Art sein müssen, so kann es gar nicht ausbleiben, dass

sich allmählich für die verschiedenen Reize Sonderorgane, wenn auch von primitivster Art, herausbilden. Der Anfang zur Organisirung des Organismus ist damit gemacht, und der Organismus für die in unabsehbare Zeiten fortdauernde Entwicklung frei und bereit gestellt. Die Entwicklung ist weder eine unbegrenzte noch rein willkürliche; sie richtet sich nach der chemischen Zusammensetzung der organischen Materie, nach der Artung des Urkeims und nach den tausendfach verschiedenen, die Art- und Individualentwicklung bedingenden Einflüssen, welche im Laufe der Zeiten und geologischen Perioden sogar vielfache Veränderungen erfahren haben können, bis endlich mit der Entstehung der Diluvial- und Alluvialbildungen die Erde und alle ihre Bewohner ihren Bildungsgang vollendet hatten.

Bei weitem nicht alle Organe sind durch Mitwirkung der Empfindung entstanden und der Empfindung unmittelbar dienstbar. Das Herz und seine Functionen, obschon man diese in Volksanschauung und Sprachgebrauch mit dem Empfindungsleben des Menschen völlig identificirt, haben mit der Empfindung nichts zu schaffen; ebenso stehen die Lungen und ihre Thätigkeit, die Blutgefässe, die Verdauungsorgane und viele Theile und Gebilde der Structur ausser Beziehung mit der Empfindung. Aus eben diesem Grunde lässt sich auch nicht annehmen, dass Empfindung oder irgend ein anderes Seelenvermögen bei Entstehung und Keimentwicklung der Organismen betheiligt und bethätigt war. Erst nach Vollendung des Organismus und nach Umwandlung der physikalischen und organischen Kräfte in psychische beginnt auch die Geistesthätigkeit an der Erziehung und Ausbildung des Organismus mitzuwirken.

Der vollkommene und wohlerzogene Organismus ist das Ergebniss dreier verschiedener im Werdeprocess des

Allseins begründeter Factoren. Der Hauptantheil gebührt allen jenen in den organischen Materien und Keimen verwirklichten Anlagen und Kräften; hinzu kommen dann, zweitens, alle die äusseren Einflüsse und Einwirkungen, wodurch der entstehende Organismus noch weit entschiedener determinirt und individualisirt wird. Durch das Zusammenwirken beider Factoren werden, drittens, alle die Geister erweckt, welche die Erziehung und endgültige Ausbildung des Organismus übernehmen und in die Wege leiten. Diese Geister sind es auch, welche den Organismus zu einem Seelenwesen machen und uns schliesslich zu der Ueberzeugung bringen, dass in der Psyche Werth und Wesen des Organismus beruhe, ja, dass die ganze Welt von derselben Kraft geschaffen, gebildet, gestaltet und beseelt sich zeigen müsse.

Alle die chemisch-physikalischen Kräfte setzen sich um, wenn ihre Zeit gekommen ist, in lebendige, das heisst organisch und organisirend wirkende Kräfte; und mittels der Empfindung wird die organische Kraft zur Seelenkraft. Empfindung heisst die Schöpferkraft, welche sich ihren Leib und mit dem Leibe auch ihre Seele hervorbringt. Diese Empfindungen sind ursprünglich rein mechanische Reflexe, durchaus nichts anderes und nichts besseres als die Einwirkungen des Sonnenlichtes auf gewisse organische Stoffe, als die Saugkraft quellungsfähiger Körper, als die Volumänderung durch Temperaturschwankungen. Sie unterscheiden sich von diesen nur durch die Verschiedenheit der reagirenden Materie. Die organische Materie ist weit empfindsamer und sensitiver als die anorganische; sie reagirt auf alle nur möglichen äusseren Reize und auf jeden in besonderer Weise. Diese grosse Reizbarkeit und Empfindsamkeit der organischen Materie giebt den ersten Anstoss zur Bildung der Organe und

damit gleichzeitig zur Entstehung und Entwicklung des lebendigen und beseelten Organismus.

Von ihrem Ursprunge an mit der Kraft der Assimilation begabt, vermag die organische Materie Molekül zu Molekül, Zelle zu Zelle sich zu verähnlichen und dadurch je nach Gelegenheit und Erforderniss in voluminöser Weise an Körperumfang zuzunehmen. Nun kommen alle die äusseren Reize hinzu, und der homogene und polydyname Zellenkörper reagirt auf den einen Reiz mehr, auf den anderen weniger, auf den einen in dieser, auf den anderen in jener Weise. Es kann auch nicht fehlen, dass gewisse Körpertheile für gewisse Reize ganz besonders empfänglich sind; damit kann das Differenzialgeschäft des organischen Körpers schon beginnen. Es kann auch nicht fehlen, dass alle die anderen äusseren Reize ein freundliches Entgegenkommen von einer oder der anderen Körperstelle finden; auf diese Weise werden alsdann die Reize localisirt und differenzirt und die Anfänge der Organbildung vorbereitet. Wenn man auch nur einen ganz oberflächlichen Blick wirft auf die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte irgend eines Organs, wie sie uns die Physiologie und physiologische Psychologie begreiflich zu machen trachtet, dann erkennt man erst, von welch' kleinen, einfachen und primitiven Anfängen ein solches Organ seinen Entwicklungsgang begonnen; begreift aber auch, wie ein stetiger und allmählicher Entwicklungsfortschritt, immer wieder anknüpfend an denselben äusseren Reiz und Empfindungsreflex, dieses Organ im Laufe der Zeiten und Ewigkeiten zu höchster Vollkommenheit hat führen müssen.

Reizempfindung und Empfindungsreiz in ihrer activen und reactiven Wirksamkeit beeinflussen den werdenden Organismus derart, dass sich nicht nur Special-, General- und Centralorgane bilden für die

kräftigsten und nöthigsten dieser Reize und Reizempfindungen, sondern überhaupt alle Körpertheile derart sich umbilden, dass jedes Molekül, jede Zelle zum besonderen Organ wird, und schliesslich der ganze Körper nur ein einziges Gefässsystem ausmacht. Dieses Gefässsystem des Organismus bildet ein mechanisches, aller Weisheit, Zweckmässigkeit und Vollkommenheit volles Kunstwerk, welches zu erforschen eine wissenschaftliche, bis in die Ewigkeit der Zukunft hineinragende Aufgabe bildet. Wir nennen diesen Mechanismus einen Organismus, weil er seine Entstehung, Entwicklung, Erhaltung und stetige Erneuerung selbst regelt und leitet, weil er in diesen Functionen nicht nur Leben, sondern auch Seele, — empfindendes, vorstellendes und bewusstseinsvolles Wesen bekundet.

8. So wirken Assimilationskraft und Empfindungsvermögen gleichzeitig miteinander und ineinander, dass der Organismus nicht nur zu einem lebendigen, sondern auch zu einem beseelten Wesen ausreife. Die Empfindung ist das organbildende Vermögen, nicht etwa Wille und Vorstellung, die vor Fertigstellung der organischen Wesenheit nicht in Function treten; und selbst wenn wir Bewusstseinsäusserungen vom Menschen an bis herab zu den Protozoen begegnen sollten: so ist damit nicht ausgesprochen, dass nun dieses Bewusstsein als Wille und Vorstellung die organbildende Triebkraft gewesen sein müsse; denn die Protozoen von heutzutage sind eben so gut fertige Organismen wie der Mensch auch. Die Entstehung und Entwicklung der Erde und die Entstehung und Entwicklung aller ihrer Wesenheiten haben stets gleichen Schritt halten müssen, weil die Erde und alles, was sie füllet, als ein untheilbares Ganzes zusammengehört.

Wir können mit Wundt vollkommen übereinstimmen,

wenn er sagt: „Die Annahme, dass die Anfänge des psychischen Lebens ebenso weit zurückreichen wie die Anfänge des Lebens überhaupt, muss daher vom Standpunkte der Beobachtung aus als eine durchaus wahrscheinliche bezeichnet werden.“ Nur waren diese Anfänge nicht Wille und Vorstellung, sondern einfache rein mechanische Empfindungen; diese waren es, welche mit Bau und Bildung der Organe zugleich Bau und Bildung des gesammten Organismus besorgten.

Die Empfindung bildet das Grundvermögen, das Anlagekapital, woraus der Gesammtbesitz geistiger Capacität hervorgegangen ist. So lange der Organismus noch in der Bildung begriffen, war die Empfindung nur ein einfacher Reflex, der mit der Differenzirung der Empfindungen in den einzelnen Sinnesorganen zur Wahrnehmung sich ausgestaltete. Wahrnehmung ist Empfindung, differenzirte Empfindung; differenzirt in doppelter Weise, nach Organen im Allgemeinen, sowie nach ihrer qualitativen Verschiedenheit in jedem einzelnen Organ. Alle differenzirte Empfindung ist sinnliche Empfindung; denn dieses Organ mit seinen Functionen ist gleichbedeutend mit dem Sinn und Sinneswerkzeuge. Alle Wahrnehmung ist darum auch wie alle Empfindung sinnliche Wahrnehmung. Differenzirt war die Empfindung auch schon im homogenen und polydynamen Zellenkörper; ebenso auch in dem erst in der Bildung begriffenen Organismus — differenzirt, aber noch nicht organisirt. Erst mit dem fertigen Organismus wird die Empfindung sinnliche Empfindung und damit zur Wahrnehmung.

Freilich keine Wahrnehmung ohne Vorstellung. Wahrnehmung und Vorstellung sind ebenso unmittelbar Eins, wie anderseits Sinnesempfindung und Wahrnehmung. Wahrnehmung und Vorstellung sind nämlich wesentlich Eins und wesentlich verschieden.

Die Wahrnehmung ist ein rein Aeusserliches, die Vorstellung ein rein Innerliches, die Wahrnehmung ist ein Sinnliches und Materielles, die Vorstellung ein Geistiges und Immaterielles. Die Wahrnehmung ist aber dasselbe als Sinnesempfindung, was die Vorstellung als Seelenzustand; darin besteht die Uebereinstimmung beider. Keine Wahrnehmung ohne Vorstellung; die reine Wahrnehmung wäre nur ein bewusstloser Empfindungsreflex wie alle die Reflexe, welche zur Organ- und Organismusbildung geführt haben: da tritt nun aber im Momente der Wahrnehmung die Vorstellung hinzu, um die Wahrnehmung zu bestätigen und von allen Dingen genau zu unterscheiden, um die Wahrnehmung zu vorübergehendem oder dauerndem Besitze unserem bisherigen Erfahrungsinhalte einzuordnen und einzuverleiben. Erst durch die Vorstellung wird die Wahrnehmung zur Erfahrung, — falls sie eben stark und andauernd genug ist, auch unsere Theilnahme in ausreichendem Maasse erregt, dass sie sich unserem bereits gewonnenen Erfahrungsinhalte anzuschliessen und den reichen Schatz der Erfahrung zu vermehren vermag.

9. Hier ist der Ort, wo die Frage und Erwägung einzusetzen hat. Wie gelangt nun dieses Aeussere in das Innere, wie wird dieser blosse mechanische Reflex zu Bewusstsein und Wissen, wie ist es möglich, dass dasjenige, was auf der Netzhaut des Auges sich abspiegelt, was das Trommelfell des Ohres berührt, vorgestellt und erkannt wird? Die Frage kann auch so gestellt werden: Wie ist es möglich, dass diese äussere sinnliche Welt sich zu einer inneren geistigen umgestaltet, dass das Körperliche zum Seelischen, das Stoffliche zum Spirituellen, die Materie Geist werden kann? Wer uns durch alle die Zeiten und Seiten gefolgt ist, der weiss auch, dass für uns die Frage schon keine Frage mehr ist. Ist doch das gesammte All aus der Kraft, welche

Geist, aus dem Geist, welcher Kraft ist, geknetet und geformt, gesponnen und gewebt — kann der Geist Materie werden, so wird die Materie doch auch wieder Geist werden können. Die Materie enthält in sich die Möglichkeit alles physischen und psychischen Geschehens — der allgemeine Substanzbegriff braucht sie darum nicht zu sein, weil sie selbst eine allgemeine geistige Substanz als Grund und Ursache zur Voraussetzung hat; die Materie ist ja nicht wie die Substanz ein ursprünglich Seiendes, sondern auch nur ein Werdendes und Gewordenes.

Wenn das Auge sieht, das Ohr hört, so dürfen wir uns darüber nicht wundern, weil es etwas rein Selbstverständliches ist. Ist doch Aug' und Ohr nichts weiter als die Organe gewordene Seh- und Hörkraft selbst. Wenn die Sehkraft sieht, die Hörkraft hört, so erfüllt sie doch nur ihren Beruf und folgt ihrer natürlichen Bestimmung. Wie Wahrnehmung und Vorstellung, so sind auch Aug' und Ohr, Sehen und Hören Eins und dasselbe. Ist es nun richtig, so meinen wir mit Wundt, dass die Fähigkeit zu psychischen Lebensäusserungen allgemein vorgebildet sei in der contractilen Substanz des Protoplasma; ist es ferner richtig, dass die Anfänge des psychischen Lebens eben so weit zurückreichen wie die Anfänge des Lebens überhaupt: so muss es dem entsprechend auch richtig sein, dass der Ursprung der geistigen Entwicklung mit dem Ursprung alles Lebens zusammenfalle. Wenn demgemäss die Physiologie vermöge der durchgängigen Wechselbeziehung der physischen Kräfte von der Voraussetzung nicht Umgang nehmen kann, dass die Lebensäusserungen in den allgemeinen Eigenschaften der Materie Grund und Ursprung haben: so darf wohl auch die Psychologie mit gleichem Rechte allem zu unserer Kenntniss gelangenden äussern Sein irgend ein inneres Agens zuschreiben, welches mit

der Entstehung alles leiblichen Lebens sich als das Seelische enthüllt. In der organischen Materie ist Leben und Seele noch völlig latent; während der Entstehung des Lebens ist das Seelische nur erst Reactions- und Reflexionsempfindung; als solche freilich Organ und Organismus bildende Empfindung: wahrhaft seelische Empfindung zeigt erst der fertige Organismus. Erst der fertige Organismus ist ein beseelter und seelischer Organismus; erst der fertige Organismus vermag in den differenzirten Organen die Empfindung zu differenziren und in ihrem Differenziale vorstellig zu machen; erst der fertige Organismus offenbart die Psyche in der Hyle und zwar in unmittelbarster Weise, — denn diese Psyche ist er ja selbst.

Mit der Erkenntnis, dass Inneres und Aeusseres desselben Ursprungs, dass in der Materie psychisches und physisches Leben begründet und begriffen, dass das Seelische und Körperliche im Grunde Eins und dasselbe sind, ist immer noch nicht erklärt, wie im allgemeinen eine Wahrnehmung zur Vorstellung werden könne. Immerhin ist diese Wahrnehmung eine ganz andere Sache als diese Vorstellung. Die Wahrnehmung ist ein äusserer Sinneseindruck, hervorgerufen durch Reiz und Einwirkung, welche die Aussenwelt auf die Sinnesorgane ausübt; die Vorstellung dagegen ist das innere geistige Erfassen und Behalten dieses Eindrucks, welches auch dann noch fortdauert und fortwirkt, wenn der Gegenstand der unmittelbaren Wahrnehmung längst entrückt ist und andauernd auch aus der Vorstellung entschwunden, oftmals nach vielen Jahren noch von Gedächtniss und Erinnerung reproducirt und in die Vorstellung zurückgerufen werden kann. Die Wahrnehmung, so vergeistigt sie sich auch sonst darstellen möge, beruht doch nur auf unmittelbarem Sinnesreize auf der einen und Reflex in den Organen auf der anderen Seite;

die Vorstellung dagegen ist ein geistiges Abbild dieses Reizes, eine Imagination, welche die Einzelheiten des Reizes zur Einheit zusammenfasst und als einheitlichen Gegenstand der Erfahrung einordnet und im Gedächtnisse aufbewahrt. Der Uebergang von der Wahrnehmung zur Vorstellung ist besonderer Erörterung bedürftig.

Die Physiologie, indem sie auf das genaueste Entstand, Bestand und Function der Sinne und Sinneswerkzeuge zu erforschen trachtet, berichtet uns haarklein, wie so eine Wahrnehmung entsteht. Sie lehrt, wie durch die Function, die ihren Ursprung auf das sensitive Wesen irgend eines leichterregbaren Moleküls zurückführt, mit der Zeit ein eignes Sinnesorgan sich bildet und entwickelt, das — ein Beweis für die Richtigkeit ihrer Annahme — durch den Nichtgebrauch auch wieder verkümmern, ja selbst gänzlich wieder schwinden kann. Die physiologische Psychologie ihrerseits will Rechenschaft ablegen über den Zusammenhang und Zusammengang des physischen und psychischen Lebens; sie will Aufschluss geben über den Einfluss, welchen das Physische auf das Psychische und umgekehrt wieder das Psychische auf das Physische und zwar auch in Bezug auf Entstand, Bestand und Function des organisch-seelischen Lebens ausübt. Sie will das Alles so gut wie die Physiologie auf experimentelle Weise darthun. Sie sucht sogar in der Psychophysik die Beziehungen zwischen Leib und Seele, physischem und psychischem Leben in feste Gesetzlichkeit zu bringen und das Verhältniss von Sinn und Sinnesreiz derart darzulegen, dass der Erfolg dieser Beziehung nach Maass und Zahl geordnet erscheint, gemessen und berechnet werden kann. Alle diese wohlgelungenen Versuche und wissenschaftlichen Darstellungen haben aber doch nur die Beziehungen und gegenseitigen Einwirkungen zwischen äusserem und innerem Geschehen, physischem und psychischem Leben zu bestimmen gesucht — die intellectuelle und spirituelle Umwandlung des Sinnlichen in ein Geistiges, des Physischen in ein Psychisches, der Wahrnehmung in Vorstellung haben sie nicht zu erklären vermocht.

10. Hier stehen wir vor den sogenannten „Thatsachen des Bewusstseins“, bei denen die exacte Wissenschaft immer Halt gemacht, ohne sie erklären zu können und erklären zu wollen. Selbst die Philosophie hat sich nie so recht widerspruchslos und in allgemein annehmbarer Weise mit ihnen abzufinden gewusst. Der Materialismus betrachtet diese Thatsachen als eine Function der Materie; der Hylozoismus verwechselt die Gesetze der leblosen Materie mit dem actuellen Leben und Bewusstsein; der Spiritualismus sieht in dem Materiellen und Leiblichen nur den wesenlosen Schein des Seelischen und Geistigen.

Der Materialismus irrt, weil er aus der Materie herzuleiten sucht, was nur aus dem Wesen von Kraft und Geist heraus erklärt werden kann. Der Hylozoismus irrt, weil er Leben und Seele dort schon sucht und sieht, wo nicht diese selbst, sondern erst deren Vorbedingungen und allgemeine Grundlagen und Voraussetzungen gegeben sind. Der Spiritualismus irrt, denn für das reichgestaltete, kräftig pulsirende, aller Zweckmässigkeit volle Leben des Leibes und Stoffes hat er weder Aug' noch Ohr. — Hier galt es nun zunächst festzustellen, dass alles Körperliche und Geistige, alles Leibliche und Seelische eines Ursprungs sei, auf einen gemeinsamen Grund zurückgeführt werden müsse und könne. Das ist geschehen; darauf stützt sich ja der Verlauf der in diesen Werken dargestellten philosophischen Weltanschauung. Ebenso ist aufgezeigt worden, wie das Geistige, um zu sich selbst zu gelangen, seinen

Weg durch alles Körperliche und Stoffliche hindurch hat nehmen müssen. Auch den Steg, welcher den Uebergang vom Leiblichen zum Geistigen bezeichnet, kennen wir bereits, es ist der Empfindungsreflex. Es fragt sich nur, wie wird der Empfindungsreflex zum Empfindungsgemerk, oder wie werden wir „inne", dass wir eine Empfindung, das will sagen „Innenfindung" haben?

Dieses Innewerden der Empfindung liegt schon in ihr selbst. Mit der Schöpfung ihrer Organe und ihres Organismus ist die Empfindung auch schon zu sich selbst gekommen. In den Organen sind die Empfindungen differenzirt, nach Organen gesondert dargestellt; im Organismus sind sie wieder der organischen Gesammtentwicklung entsprechend systematisirt und centralisirt, derart, dass alle Körperverrichtungen mittels des Nervensystems im Centralorgan einer Centralleitung unterstellt erscheinen. Es müsste nicht mit rechten Dingen zugehen, wenn nicht schliesslich die unbewusste Reflexempfindung zur bewussten und gewussten Wahrnehmungsempfindung sich ausbilden sollte.

In der Centralisation aller Empfindungszustände in einem Centralorgane ist die Wahrnehmung der Empfindung unmittelbar gegeben. Diese Centralisation bedeutet an und für sich schon die Allgemeinempfindung, oder, was dasselbe ist, die Empfindung der Empfindung. Was ist aber diese Empfindung der Empfindung anders als die bewusst gewordene Empfindung? Dahin muss es unter allen Umständen einmal kommen, wenn Empfindung auf Empfindung sich häuft, zuerst von ihrem Specialorgan aufgenommen und von da dem Centralorgan zugeführt wird. Wie dieser Vorgang sich vollzieht, dafür hat ja die Physiologie und Psychologie ihre Erklärungsweise. Das Centralorgan hat aber nicht mehr lediglich die ursprüngliche Empfindung, sondern auch

die Empfindung der Empfindung, wie wäre es sonst das Centralorgan! Erst durch diese Thatsache wird die Empfindung differenzirt, qualificirt, verificirt, percipirt und appercipirt — die Empfindung wird zur Wahrnehmung, und die Wahrnehmung ist unmittelbar auch schon Vorstellung. Freilich geschieht das Alles unter der Voraussetzung, dass das Organ wie alles Irdische ein Kraftgebilde und zu allen diesen Vorgängen prädisponirt war.

Alle Empfindung der Empfindung ist Wahrnehmung, und alle Wahrnehmung unmittelbar auch schon Vorstellung. Alle Vorstellung ist zurückzuführen auf Wahrnehmung, und alle Wahrnehmung hat ihren letzten Grund in der Sinnesempfindung. Der Ausspruch des Empirismus: „Nichts ist im Intellect, was nicht vorher in den Sinnen gewesen ist", muss ewige Wahrheit bleiben. Selbst der einschränkende Nachsatz: „Ausgenommen der Intellect selbst", kann nicht zugestanden werden. Der Intellect nimmt ebenso gut aus der Sinnesempfindung seinen Ursprung wie die gesammte Vorstellungswelt. In der Empfindung der Empfindung, worin alle Wahrnehmung und Vorstellung ihren Ursprung hat, liegt auch die Geburtsstätte des Intellects.

Mit der Vorstellung ist die Aussenwelt zur Innenwelt, die sinnliche zur geistigen Welt geworden, und nunmehr kann aller geistige Prozess, welcher stets an die Vorstellungen als seine Elemente anknüpfen muss, fröhlich, frisch und frei beginnen. Die Vorstellung bedarf des Wahrnehmungs- oder Anschauungsgegenstandes schon garnicht mehr; sie hat ihn in einem vergeistigten Bilde in sich hereingenommen und vermag ihn auf diese Weise zu bewahren und festzuhalten, und wenn er ihr auch nie wieder vor das Angesicht kommen sollte.

Die Sprache unterscheidet zwischen Wahrnehmung

und Anschauung; beide sind aber nicht gross von einander verschieden. Ohne ein subjectives Verhalten, das freilich dem objectiven Eindrucke vollkommen entspricht, das will bedeuten, ohne Mitwirkung unserer Vorstellung ist auch Wahrnehmung und Anschauung nicht möglich. Das Vermögen der Vorstellung muss schon von Anfang an mitwirken, sonst kann die Empfindung oder der Sinneseindruck, welchen irgend ein Reiz, irgend ein Vorgang der Aussenwelt ausübt, niemals als Wahrnehmung und Anschauung sich kundgeben. Die Sprache hat nur das beste Theil aller Wahrnehmung, die Gesichtswahrnehmung, durch ein besonderes Wort auszeichnen wollen.

11. Die selbstständig gewordene Vorstellung, das liegt schon im Wesen und Begriffe ihrer Selbstständigkeit, vermag mit ihrem Inhalte selbstständig zu operiren. Sie vermag einerseits den Gegenstand der Wahrnehmung und Anschauung jederzeit bald mehr, bald minder klar und ausdrucksvoll aus dem Gedächtnisse heraus zu reproduciren; sie vermag anderseits aus den Bestandtheilen der im Gedächtniss aufgespeicherten Vorstellungen ganz neue Phantasievorstellungen zu bilden und mit Hilfe dieser Vorstellungsart sich eine ganz neue, schöne, vergeistigte, überirdische Welt, die Kunstwelt, zu schaffen, welche vollberechtigt der natürlichen Welt gegenübertreten darf, weil sie die aus Wahrnehmung und Anschauung übernommene Vorstellung in veredelter und verschönerter Form darzustellen unternimmt. Die Kunst ist schöpferisch wie die Vorstellung, welche frei und selbstständig das durch Wahrnehmung und Anschauung empfangene Bild in Gedanken nachzuschaffen im Stande ist. Die Kunst ist aber nicht nur nachschaffend, sondern auch selbstschaffend; warum denn auch nicht! Steht ihr doch der gesammte Vorstellungsinhalt mit allen seinen Formen

und Farben, mit Allem, was im Bilde und was in Worten ausgedrückt wird, mit Allem, was Natur und was das Menschenleben bringt und bietet, zur Verfügung: wie sollte da die reichbegabte Künstlerphantasie, unterstützt durch gutgeschulte Darstellungsgabe, nicht im Stande sein, nachschaffend und selbstschaffend eine eigne, edlere und schönere Vorstellungswelt hervorzubringen!

Die Vorstellung ist zunächst das naturgetreue, keinen Zug zu viel, keinen zu wenig bietende geistige Abbild ihres Urbildes der äusseren sinnlichen Wahrnehmung. Die Welt ist nicht meine Vorstellung, sondern ihre Vorstellung in meiner Vorstellung. Diesen Satz wollen wir uns merken, denn dadurch eben unterscheidet sich diese Philosophie von aller bisherigen Philosophie, dass sie in dem Vorstellungsbilde das wahre und wirkliche Weltbild zu sehen glaubt, dass sie das Aeussere mit dem Inneren in vollkommener Uebereinstimmung erblickt.

Es ist eine überaus merkwürdige Erscheinung, dass es nie einem Philosophen, weder im Alterthum noch in der Neuzeit hat beikommen wollen, die Welt der Dinge und die Welt der Vorstellungen in Uebereinstimmung zu schauen. Von denen, welche alle Weltwahrheit nur unter einem bestimmten Principe anschauen zu können vorgeben, wie etwa „das Sein“ des Parmenides oder „das Werden“ des Heraklit, reden wir nicht; Alle mit ihrem Principe nicht übereinstimmende — nun, das sollen eben falsche Vorstellungen bedeuten. Aber selbst ein Plato, der Aug' und Ohr der Welt gegenüber offen behält, will doch nur seine Idealvorstellungen gelten lassen, woraus er sich eine eigne Welt von Musterbildern, wovon die Dinge in der Wirklichkeit nur unvollkommene und verzerrte Abbilder bieten, aufzubauen sucht.

Das ganze Mittelalter hindurch dauerte der Streit

um die Universalien — die allgemeinen Vorstellungen der Dinge — ob dieselben ante rem, post rem oder in re, vor, nach oder in dem Dinge seien. Selbstverständlich konnte dabei kein Einzelner zu Recht kommen, weil sie alle gleichmässig Recht hatten. Es kommt eben darauf an, ob wir den Blick richten auf die Vorstellung, die Wahrnehmung oder den Gegenstand der Wahrnehmung und Vorstellung. Sagen wir: „Der Himmel ist blau", so ist diese Bezeichnung „blau" doch nur ein blosser Name für eine meiner Vorstellungen, welche post rem, nach der Wahrnehmung entsteht; was dahinter steckt, das ist eine von Wahrnehmung und Vorstellung unabhängige Sache. Dieses Blau des Himmels lässt sich aber auch noch in ganz anderer Weise vorstellen und denken; nämlich als etwas Bleibendes und Wechselloses im unaufhörlichen Entstehen und Vergehen der Dinge. Diese wie alle dergleichen Vorstellungen und Begriffe bleiben und sind da, wenn die Dinge, woran sie haften, auch noch garnicht vorhanden oder schon wieder zu Grunde gegangen sind. Diese Universalien oder Allgemeinvorstellungen und Begriffe sind also ante rem oder vielleicht auch in re, vor oder in dem Dinge, denn schliesslich ist das Ding doch nur die Summe seiner Eigenschaften. Auf diesen Unterscheidungen beruht der Gegensatz des Nominalismus und Idealismus in der mittelalterlichen Philosophie.

12. Die gesammte neuere Philosophie lebt und athmet noch im Aether der reinen, nur auf Vorstellungen zurückführenden Gedankenwelt. Im Mittelpunkt steht die Kant'sche Philosophie. Hier vereinigen sich alle Strahlen der vorhergehenden Gedankensysteme, von hier aus nehmen die nachfolgenden philosophischen Lehrmeinungen ihren Anknüpfungs- und Ausgangspunkt. Der Gedankengang der neueren Philosophie musste unaufhaltsam und geradewegs dem Kant'schen Kriticismus

zuführen. Wenn alles Sein nur aus dem Denken erschlossen werden soll, so wird eine absolute Gewissheit für dieses Sein niemals beansprucht werden können; denn dieses Denken ist ein fehlbares Denken, ist überhaupt nur ein Denken von bloss subjectiver und relativer Geltung und Bedeutung. Immerhin aber bleibt eine nicht hinwegzuleugnende äussere Welt dem Denken gegenüber bestehen, und die Frage wird nie zu umgehen sein, was ist Wahres an dieser äusseren Welt? In welchem Verhältnisse steht das Innere zum Aeusseren? Woher diese unleugbare innere Gedankenwelt?

Die Antwort Kants lautet vollkommen der Zeit entsprechend: Alle meine Erfahrung, alle meine Erkenntniss habe ich in mir selbst. In meinem Innern liegen alle die Formen bereit, welche Erfahrung und Erkenntniss erst ermöglichen. Und nun entwickelt uns Kant vermittels seiner kritischen Methode einen geistigen Formalismus von einer staunenerregenden Tiefe, Gründlichkeit und Universalität. Wenn nun auch dieses System sehr künstlich — Kant ist ein grosser Gedankenkünstler — theilweise sogar etwas verkünstelt zusammengefügt ist und mechanisch recht geschickt wirkt und arbeitet, so haben wir in demselben doch nur einen verblassten Schematismus ohne Blut und Leben. Da ist der verrufene Dogmatismus in vielen Stücken annehmbarer als diese hohläugige Schattenwelt. Auch der spätere subjective und objective Spiritualismus eines Fichte und Hegel hat nur eine schematische und systematische Abstractionswelt hervorzubringen vermocht. Ebensowenig haben alle jene klug erdachten, der inneren oder äusseren Welt entnommenen Principien, auf deren Untergrund man eine ganz neue Philosophie aufzubauen unternahm, der reinen Vorstellungswelt Leben einzuhauchen die Kraft gehabt. Selbst Wilhelm Wundt, welcher schon mit einem

Fuss in der Wirklichkeit steht, hat diese feste Position nur genommen, um von da aus einen um so mächtigeren Sprung in das Jenseits der Geisteswelt machen zu können. Da er daselbst aber nicht festen Fuss zu fassen vermag, so schwankt er ewig hin und her, von der einen Vorstellung zu der anderen, von einem Begriffe zum anderen, von der einen Idee zur anderen, ohne sich für die eine oder die andere entschieden aussprechen zu können.

Der Fehler aller bisherigen Philosophie muss in dem Umstande gesehen und gesucht werden, dass sie ohne Aug' und Ohr, überhaupt ohne Sinne glaubte fertig werden zu können. Diese „sinnlose" Philosophie wurde zum transcendentalen und abstracten Schematismus, zur Weltflucht, zum Pessimismus, zu allen den Gedanken-Ab- und -Ausschweifungen, welche die Philosophie nach und nach in Misscredit gebracht haben. Ja selbst die Philosophie des gesunden Menschenverstandes, der Sensualismus eines Locke und anderer ist über das Kapitel der Sinnestäuschungen nicht herausgekommen; das beste, wahrste und wirksamste in der Sinneswahrnehmung, Ton, Farbe und Gestalt, gilt ihr nur als subjective Zuthaten zur Sinneswahrnehmung. Es ist eine eigne Art dieses Philosophengeschlecht — es fühlt sich nur wohl im Schattenreiche der übersinnlichen Welt.

13. Die Wahrheit aber ist, dass nur die Sinne uns die Welt in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit wahrnehmen lassen. Eben diese Sinne haben ihre Ausbildung erhalten im regsten Verkehr mit der dinglichen Welt. Wer so die generelle Entwicklungsgeschichte eines Organs, beispielsweise des Auges, verfolgen wollte, wie dasselbe von den kleinsten Anfängen bis herauf zu der Empfindungsfeinheit des Menschenauges von heutzutage — man soll nur nicht glauben, dass in der historischen Zeit der Sinn stabil geblieben wäre —

sich vervollkommnet hat: der muss zu der unerschütterlichen Ueberzeugung gelangen, dass das Organ allen äusseren Reizen, welche seine Entstehung veranlasst, seine Entwicklung bestimmt und geleitet haben, angepasst und conformirt sein muss.

Schliesslich ist der Sinn ja gar nichts weiter als der Organ gewordene Reiz; zwischen beiden besteht eine absolute Uebereinstimmung. Der gesunde Sinn zeigt uns die Dinge ganz so wie sie sind, um kein haarbreit anders; selbst Sonne, Mond und Sterne sind für eine wahre, sinnliche und ästhetische, zum Weltbilde des Kosmos sich gestaltende Anschauungsweise nichts mehr und nichts Anderes, als was wir mit dem blossen unbewaffneten Auge wahrzunehmen veranlagt sind. Und wenn dann die Wissenschaft hinzutritt und uns die Weltkörper in ihrer wahren Gestalt mit allen ihren Bewegungen und Beziehungen aufzeigt, so dienen diese Aufklärungen nur dazu, uns das Bild des Augenblickes zu beleben, zu vergeistigen und den Weltkörper als beseelte Körperwelt betrachten zu lassen. Dieses Weltbild erschauen wir in seiner wahren Gestalt immer nur im Rahmen des Augenspiegels.

Alle diese Verstärkungen und Bewaffnungen der Sinne, sowie alle sonstigen wissenschaftlichen Hülfsmittel, welche uns die Körper in ihren Zusammensetzungen, Einzelheiten und gegenseitigen Beziehungen aufzeigen, können uns die sinnlich richtige und ebenmässige Form der Dinge nur verzerren und verziehen. Sie sind aber insofern eine indirecte Bestätigung und Bewahrheitung des Augenmaasses, als sie der sinnlichen Natur und Structur angepasst und nur eine Ergänzung und Verstärkung der Sinneswerkzeuge sein wollen. Das Auge ist es, welches die Dinge in ihrer wahren Gestalt sieht, nicht das Augenglas. Eine solche Anschauungs-

weise nur führt zum wahren Sensualismus, welcher Eins ist mit der wahren Intellectualphilosophie.

14. Alle intellectuelle Anschauung knüpft an die Vorstellungswelt an, welche ihrerseits wieder vollständig in Uebereinstimmung sich befindet mit der Anschauungs- oder Sinnenwelt. Alle Vorstellung ist bewusste Vorstellung, oder sagen wir besser gewusste Vorstellung; denn das Bewusstsein an und für sich hat noch wenig damit zu schaffen. Was die Vorstellung eben zur Vorstellung macht, ist ja gerade das Gewusstsein; Wahrnehmung und Empfindung werden eben dadurch zur Vorstellung, dass sie ins Bewusstsein treten. Die Empfindung empfindet sich selbst, die Wahrnehmung nimmt sich selbst wahr, das will bedeuten: sie werden als solche gewusst und damit ist die Vorstellung fertig. Welcher Art so eine Empfindung, Wahrnehmung und Vorstellung sei, das wird auch erst dann klar und offenbar, nachdem diese vom Bewusstsein beleuchtet, geschieden und unterschieden worden sind.

Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung entstammen allesammt aus einer Quelle, sind aber darum doch nicht Eins; es sind die zu immer festerer und bestimmterer Gestalt sich herausbildenden Begriffselemente, welche als solche alles Wissen und alle Wissenschaft, alle Wahrheit und Erkenntniss begründen und vorbereiten. Die Empfindung ist ihr Ursprung, sie ist jene noch nicht klar erkannte Reaction und Rückschlagsbewegung, womit das sensible Wesen auf jeden äusseren Reiz antwortet. — Die Wahrnehmung ist die in einem bestimmten Sinne und Sinneswerkzeuge bereits differenzirte und als solche erkannte Empfindung — die Vorstellung endlich ist die vom inneren Sinn — die Vorstellung ist der innere Sinn — aufgenommene und aufbewahrte Wahrnehmung. Das durch Wahrnehmungen aller Art vervollständigte und

zu einem ganzen verbundene Vorstellungsbild, das ist der Begriff.

B. Gefühlsvermögen.

1. Durch die Klarstellung und Differenzirung der Empfindung und Wahrnehmung in der Vorstellung wird das Innere gleichzeitig mit differenzirt. Es kann doch unmöglich gleichgültig bleiben bei allen den Eindrücken und Einflüssen von aussen, welche Sinn und Gemüth auf die mannigfachste Weise berühren und bewegen; zumal mit allen diesen Empfindungen und Wahrnehmungen der Sinne und ihrer Organe die Entstehung und Erhaltung des gesammten Organismus auf das engste zusammenhängt. Das Organ ist der zum Sinne ausgebildete Reiz, und der Organismus ist die Organ gewordene Sinnlichkeit. Mensch und Thier sind nicht etwa blosse mit Organen versehene Körper, sondern ihr Körper besteht nur aus einem System zweckmässig vereinigter und zusammenwirkender Organe. Jeder Sinnenreiz, jede organische Function, jeder äussere Eindruck und Einfluss berührt auch das Innere in empfindlichster Weise, weil zwischen Aeusserem und Innerem gar nicht zu unterscheiden ist, weil alles Aeussere sofort und unmittelbar sich in das Innere umsetzt, weil dieses Innere nur in dem gewusst und bewusst gewordenen Aeussern besteht. Das Innere wird durch das Aeussere differenzirt, oder die äussere Erregung wird zur inneren Empfindung.

Dadurch, dass nie so recht genau zwischen Wahrnehmung und Vorstellung, wie zwischen äusserem Eindruck und innerer Empfindung unterschieden worden ist, musste man zu sehr vielen Irrthümern und Missverständnissen in der Philosophie gelangen. Auch die Sprache und exacte Wissenschaft, welche alle diese feinen Unter-

schiede nicht machten und nicht zu machen brauchten, haben vielfach zu diesen Begriffsverwirrungen beigetragen. Es ist ein grosser Unterschied zwischen den Empfindungen infolge äusserer Reize und den Empfindungen infolge innerer Vorstellungen, Reizempfindung und Vorstellungsempfindung; zumal durch die Vorstellung nicht etwa dieses oder jenes Organ, sondern das gesammte innere Wesen und Leben afficirt, interessirt und differenzirt wird. Soll doch das Gefühl die Apperception oder das Gewahrwerden unseres gesammten Seelenzustandes bezeichnen.

2. In dieser inneren Empfindung haben wir unsere Gefühle, nicht in der Gemein-, Tast- und Berührungsempfindung, jener fünfte und sechste Sinn der Physiologie und Anthropologie. Durch das Gefühl wird das Innere abgestimmt; es erhält diejenige Stimmung und Bildung, welche Sinn und Gemüth, Seele und Geist fähig machen, schon momentan zu entscheiden und zu unterscheiden, was lebenshemmend und lebensfördernd, was angenehm und unangenehm, gut und schlecht, schön und hässlich ist. Alle unsere materiellen und intellectuellen, theoretischen, ästhetischen, moralischen und religiösen Gefühle laufen doch allesammt auf Lebenshemmniss und Lebensförderniss, auf Wohlbehagen und Missbehagen, auf Angemessenheit und Unangemessenheit zur Lebenserhaltung und Lebensführung des Einzellebens und der Lebensgemeinschaft hinaus. Alle Gefühle sind innere, auf die Selbsterhaltung bezügliche Gemüthszustände; und dieser Selbsterhaltungsantrieb ist das Ergebniss der vom ersten organischen Molekül beginnenden Naturzucht, welche Bedürfniss und Gewohnheit zur anderen Natur werden lässt.

Diese inneren Gefühlsstimmungen kommen immer nur als Einzelgefühle in Betracht, als einheitliche Zustände unseres inneren Lebens; was da von Gemeingefühlen geredet wird, das ist bloss auf zufällige Magenverhältnisse, Gehirnaffectionen, Blutstockungen, körperliches Gesammtbefinden zurückzuführen. Solche Zustände sind Objecte der medicinischen, aber doch nicht der psychologischen Pathologie. Ein Gefühlsausdruck und Gemüthszustand kann ja als das Ergebniss der verschiedensten Factoren sich herausstellen; allein das Gefühl selbst ist immer nur ein einzelnes und bestimmtes, irgend eine fest und klar ausgeprägte Stimmung des Inneren. Das Gemeingefühl ist nichts anderes und weiteres als unser Gemüth, oder das Ich seiner Gefühlsseite nach; die für das Gefühlsleben bereitgehaltene, jedem Wechsel der Empfindungen zugängliche Seelenstimmung. Die Psyche ist ebensogut auch Erkennen und Wollen nicht nebeneinander und nicht nacheinander, sondern ineinander; indem keine Art des Erkennens ohne Gemüthsbewegung, keine Gefühlsstimmung ohne Triebeserregungen und Willensmeinungen sich vollzieht: das Alles mit einem Male, allein unter Vorherrschaft des einen oder des anderen Seelenvermögens. Während nun die sinnliche Wahrnehmung in der Vorstellung sich differenzirt, wird das Innere des Menschen gleichzeitig mit differenzirt und in Mitleidenschaft gezogen, weil dasselbe bei all' den Vorgängen der Wahrnehmung und der Vorstellung auf das lebhafteste betheiligt ist. Es giebt wohl auch nicht eine einzige Wahrnehmung und Vorstellung, welche völlig indifferent wäre. Das theoretische, practische, ethische, ästhetische und pathologische Interesse wird dadurch auf die eine oder andere Weise angeregt und irgend ein angenehmer oder unangenehmer, lebenshemmender oder lebensfördender Gefühlseindruck bewusst oder unbewusst hervorgebracht.

3. Trotzdem nun alle unsere Seelenzustände in einander verwebt und miteinander verwachsen sind, so

kann doch ein jeder dieser Zustände als relativ selbstständig vorkommen; besonders in seinen höheren Forderungen, wenn die Hyle sich erst vollständig in die Psyche auflöst, das rein Thierische in das rein Menschliche sich umgewandelt hat. Die exacte Wissenschaft mag dagegen sich sträuben, so viel sie will und kann — es giebt eine scharfbestimmte Grenzlinie und Liniengrenze zwischen Thierischem und Menschlichem, gezogen durch das höhere Bewusstsein, das Bewusstsein des Bewusstseins, welches dem Thiere gänzlich fehlt. Das Thier weiss vieles, was in ihm und was ausser ihm vorgeht, und was es weiss, das kommt ihm doch auch zu Bewusstsein; aber weiss es auch, dass es etwas weiss? Kann es Ich und Wissen genau auseinanderhalten und das Eine und das Andere in gesonderten Betracht ziehen? Hat es Personal- und Individualbewusstsein, derart, dass es das eigene Ich sich selbst gegenüberstellt und „Ich" sagen kann? „Ich bin ich und setz' ich mich selber als nicht gesetzt, nun, so hab' ich ein Nichtich gesetzt." Das ist kein Satz, womit man keinen Hund aus dem Ofen locken kann, wie der Dichter spottet, sondern ist Grund und Bedingung alles Wissens und aller Wissenschaft. Der Affe zerschlägt den Spiegel, worin er sein Bild mit allen Grimassen wahrnimmt, und der. Hahn ist geneigt, mit seinem Spiegelbilde Krakehl anzufangen. Ganz ebenso fehlt ihm der Spiegel des Inneren, in welchem sich die ganze Welt, ja auch das eigne Selbst zur objectiven Betrachtung widerspiegelt. Von daher kann die menschliche Erkenntniss ihren Gegenstand nun nach Belieben hervorholen und unter Betrachtung stellen.

Diese Betrachtung der Betrachtung, diese objective Betrachtung, dieses beliebige Herauskehren des Inneren nach aussen, um es nach allen Seiten und Eigenheiten der Erkenntniss zugänglich zu machen, — das

ist das Vermögen, welches beim Thiere vollständig unausgebildet ist. Das Thier hat offenbar eine Vorstellung von Raum und Zeit; kann es Raum und Zeit aber auch in objectiven Betracht ziehen, können wir ihm auch nur den geringsten mathematischen Begriff beibringen, was ein Punkt, eine gerade Linie, ein Winkel bedeutet, — dass Eins und Eins zwei, dass zwei mal zwei vier ausmacht? Manche Thiere haben offenbar auch eine Art Sprache; sie können sich unter einander verständigen — sind wir aber auch im Stande, ihnen die einfachsten grammatikalischen Regeln, auch nur die ersten Elemente der Lautlehre, dass a-b ab und b-a ba laute, verständlich zu machen? Gewiss, das Thier hat alle Anlagen auch zu dieser Objectivation seiner intellectuellen Vermögenheit; sonst wäre ja überhaupt nicht verständlich, wie eine Entwicklung von den niederen zu den höheren Seelenvermögen sich hätte vollbringen können. Zwischen Thier und Mensch ist ja kein absoluter, wie leiblicher, so auch geistiger Unterschied; denn der Stufengang der Entwicklung leidet keine Unterbrechung, und alle Entwicklung vollzieht sich auf dem unzerstörbaren Grunde der Einheit alles Seins: allein es ist doch eine feste Grenzlinie, die nicht überschritten werden kann, gezogen zwischen einem Bereiche und dem anderen, zwischen Stein und Pflanze, zwischen Pflanze und Thier und so auch zwischen Thier und Mensch. Zwischen Thier und Mensch tritt diese Grenzlinie weniger kenntlich hervor, denn sie befindet sich auf geistigem Gebiete.

Wo hört das Thier auf, wo fängt der Mensch an? Diese Frage hat von jeher den Gelehrten viel Kopfschmerzen gemacht, trotzdem die Beantwortung doch so nahe liegt, dass man sie mit Händen greifen kann. Wo beginnt der Mensch? Ja, eben bei dieser Frage beginnt der Mensch. Das Thier wird sich diese Frage doch niemals vorlegen können. Und selbst wenn die Ant-

wort lauten sollte: Ich weiss es nicht, oder gar: Es giebt gar keinen Unterschied zwischen Mensch und Thier — so ist doch eben durch diese Fragestellung der Unterschied schon ausgesprochen. Wenn gesagt wird, der Unterschied zwischen Thier und Mensch bestehe in der Vernunft des Menschen, in der Selbsterkenntniss, in der geistigen Entwicklungsfähigkeit, im Sprachvermögen, so liegen alle diese Vorzüge schon begründet und eingeschlossen in der Frage selbst: Worin besteht der Unterschied? Das Thier kennt bloss die Antwort — es kann unterscheiden, allein die Fragestellung fehlt ihm; diese bildet den alleinigen Vorzug des menschlichen Geistes, der alle seine Angelegenheiten, besonders die von höherer Wichtigkeit, in Fragen ausdrückt. Die Frage ist mehr als blosse Unterscheidung, sie ist die Unterscheidung der Unterscheidung, die Objectivation der Unterscheidung, die Unterscheidung der Unterschiede, die Unterscheidung in sich selbst.

4. Die Unterscheidung an sich ist Sache des Verstandes, daran ist auch das Thier in reichstem Maasse betheiligt; allein die Unterscheidung der Unterscheidung oder Bereitstellung des Unterschiedenen für alle nur möglichen Denkoperationen, das ist Sache der Vernunft und ist das unterscheidende Merkmal des menschlichen Geistes. Der Verstand unterscheidet, die Vernunft fragt, was ist der Unterschied? Die Unterscheidung fragt noch gar nicht, sie unterscheidet bloss. Erst durch die Frage: Was ist der Unterschied? wird die Aufmerksamkeit hingelenkt auf die Kraft der Unterscheidung, auf das Subject oder die unterscheidende Persönlichkeit und auf die Bedeutung des unterschiedenen Merkmals.

Diese Unterscheidung nun ist die Vernunft, oder die Vernehmung aller in sich und in ihm, im Gegenstande selbst, vorgenommenen Unterscheidungen, — die

subjectiven und objectiven Unterscheidungen und Benennungen aller Unterscheidungen, mit der eingeschlossenen Möglichkeit, sich von allen diesen Unterscheidungen auch Rechenschaft geben zu können. Solche Unterscheidungen sind Vernunft, sind Selbst- und Welterkenntniss, sind Sprache, Entwicklungs- und Ausbildungsfähigkeit; das ist alles so selbstverständlich, dass es weiter keiner Erörterung bedarf.

In diesem Unterscheidungsvermögen wurzeln alle geistigen Eigenthümlichkeiten des Menschen; es giebt den Anlass zur Ausbildung der menschlichen Psyche, und indem alle Unterscheidungen wieder auf sich selbst zurückgehen und in sich selbst zurückgenommen werden, ergiebt sich die Einheit alles Geistigen und Leiblichen, verschwindet aller Unterschied zwischen der Hyle und Psyche.

Schon im Einheits-, zunächst Vereinigungsstreben des ersten Atoms liegen alle Unterschiede und Unterscheidungen, wie auch die endliche Auflösung aller Unterschiede und Unterscheidungen, die Einswerdung alles Verschiedenen, begründet und aufgehoben. Ohne dieses Einheitsstreben wäre ja das Atom nur ein Non-Ens und Non-Sens. Das Atom an sich ist ja noch gar nichts, es will erst durch Vereinigung und Verbindung etwas werden. Die Zwei, welche Eins ausmachen, sind aber schon etwas ganz Anderes, als sie vor dem waren und jede neue und potenzirte Vereinigung und Verbindung erzeugt neue Wesenheiten mit ganz neuen Eigenschaften, Merkmalen und Kräften. Wo sich aber solche Verbindungen vollziehen, da kann es auch an den mannigfaltigsten Einwirkungen der einen Wesenheit auf die andere nicht fehlen. Solche Einwirkungen sind ja weiter nichts als Verbindungsversuche, die bei etwaiger Begegnung sich zu bewerkstelligen trachten und dabei grösserer oder geringerer Geneigtheit

oder einer völligen Ungeneigtheit hierzu begegnen. Die Naturwissenschaft führt diese Geneigtheit oder Ungeneigtheit auf anziehende und abstossende Kräfte, beziehungsweise verwandte oder nicht verwandte Wesensbestände zurück.

Verbindung und Einwirkung, das sind die beiden Schöpferkräfte, welche einer jeden Wesenheit zu ihrem Bestande und ihrer eigenthümlichen Gestaltung verhelfen. Verbindung und Einwirkung (Vereinigung, Verschmelzung — Reiz, Anstoss) waren es auch, welche unter ganz besonders günstigen Bedingungen die Sublimationen des Atoms zu organischen Keimen werden liessen. Verbindung und Einwirkung, beziehungsweise Wesensbeziehungen waren es, welche der organischen Wesenheit zu ihrer unendlich verschiedenen Gestaltung, Gliederung, Gefäss- und Sinnesbildung mit all ihren Functionen verhalfen. Was ist denn diese Function anders als die ureigne Action des Organismus, gleichsam als Reaction auf die von aussen herzustrebenden und strömenden Verbindungen und Einwirkungen?

Sollte man nun nicht meinen, es müsste der Naturwissenschaft, die es angeblich doch so herrlich weit gebracht, möglich sein, die Entwicklungsgeschichte des beseelten und vergeistigten Organismus in völlig ununterbrochener Abfolge, ohne Riss und Sprung, vom Atom ab haarklein und haarscharf darstellen zu können? Es hat bisher trotz Darwin und aller seiner Nachbeter und Nachtreter nicht gelingen wollen und gelingen können, vorzugsweise aus zwei Gründen.

Erstens, weil ihnen der richtige Atombegriff fehlte. Sie haben sich das Atom nicht anders als materiell denken können. Ein materielles Atom aber ist kein Atom, sondern der verkörperte Widerspruch. Ein Atom ist ein punktuell Untheilbares, ein materielles Atom aber ist ein ins Unendliche Theilbares, also kein

Atom. Wenn aber kein Materiell-Seiendes, dann ist das Atom doch eigentlich gar nichts. So ist es auch in der That. Das Atom ist an sich noch gar nichts, sondern nur die punktuelle Wirksamkeit der Allkraft, welche als Allkraft an jedem Punkte des Alls sich mit aller ihrer Kraft wirksam zeigen muss. Wie diese Wirksamkeit zur Wirklichkeit gelangt, das rein Geistige in's Materielle übergeht, die Kraft Stoff wird und stufenweise aufsteigend bis zu der höchsten geistigen Vermögenheit sich emporarbeitet, zeigt die „Wissenschaft der Krafteinheit".

Zweitens, weil sie keinen Uebergang vom Materiellen zum Geistigen, besonders zu den „Thatsachen des Bewusstseins" finden konnten. Selbstverständlich! Weil es vom Materiellen zum Geistigen einen Uebergang gar nicht giebt. Sie haben ihr Atom, um es entwicklungs- und associationsfähig zu machen, mit allen möglichen Eigenschaften und Kräften ausstatten müssen; woher es diese bekommen und genommen, haben sie freilich unerklärt gelassen. Sie haben auch noch, wenn sie die richtige Evolutionstheorie sich angeeignet, das allgemeine, unter den Lebewesen verbreitete, allem Vorstellen, Erkennen und Wissen inwohnende Bewusstsein aus Reizempfindung und Empfindungsreiz, aus Sinnesbildung und Sinneserkenntniss infolge von Reizempfindungen zu erklären gewusst, obschon sie den Uebergang von der sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung zur Vorstellung schon sehr schwer zu finden und anzudeuten verstanden. Allein für diese Thatsachen des Bewusstseins: Sprache, Sittlichkeit, Religion, Kunst und Wissenschaft fehlte ihnen jeglicher Ursprungsnachweis.

5. Seit Kants Vorgang hat man dem Worte Gemüth eine bedeutende Stelle in der philosophischen Betrachtungsweise unserer geistigen Zustände angewiesen und unter diesem Worte die Gesammtheit der Zustände, die

wir unmittelbar auf ein Leiden oder Thätigsein unseres Ich's beziehen, verstehen wollen. Gemüth ist allerdings ein gut deutsches Wort, aber weil es das ist und einer Eigenthümlichkeit der deutschen Sprache und Gefühlsweise Ausdruck giebt, gebührt ihm diese Stellung und Bedeutung nicht. Gefühle, Affecte, Triebe hat man als die einzelnen Vorgänge betrachtet, aus denen sich die Gefühlsseite unseres Seelenlebens zusammensetzt. (S. Wundt, Physiol. Psychol. II 497.) Der Psychologe und gar der physiologische Psychologe mag damit Recht haben, die metaphysische Betrachtungsweise dagegen sieht die Sache mit ganz anderen Augen an. Auch diese und zwar diese erst recht kann sich der Ueberzeugung nicht entschlagen, dass alle seelischen Vorgänge „nicht nur untereinander, sondern auch mit den Vorstellungsprocessen innig zusammenhängen." Allein Methodik, Systematik gelten ihr mehr als einfache Entwicklungsprocesse, und deshalb kann sie diese Gemüthsvorgänge nicht so in einem Athem nennen und nicht so auf gleiche Linie stellen gleich der physiologischen Psychologie.

Bei der Differenzirung, Verhältnissbeziehung und Unterscheidung der Empfindungen und Wahrnehmungen in den Vorstellungen kann selbstverständlich das Ich und Menscheninnere, sagen wir meinetwegen auch das Gemüth, nicht indifferent, gleichgültig und unempfindlich bleiben, zumal ja auch alle diese Vorstellungen sich auf Wohl und Wehe, Nutzen und Schaden, Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit, Lebenshemmung und Lebensförderung des Menschen beziehen. Die Vorstellungen schlagen in Gefühle um, werden oft völlig ausgelöst durch Gefühle, die meist auch schon in den sinnlichen Empfindungen vorgebildet und vorbereitet sind. — Weder Sprache noch Denkthätigkeit unterscheidet in gebührender Weise zwischen Empfindung

und Gefühl; wie könnte man beispielsweise sonst, gleich Preyer, von einem Hungergefühle reden? Empfindung ist Innewerdung äusserer Reizerregungen, Gefühle dagegen sind seelische Zustände einheitlicher Art, die entsprechend den Hemmungen und Förderungen des Lebenszustandes aus Sympathien oder Antipathien, Bejahung oder Verneinung, Zuneigung oder Abneigung, Lust oder Unlust, Freude- oder Leidenszustand hervorgehen. Einer ungenauen Unterscheidung zwischen Empfindung und Gefühl verdankt das sogenannte Gemeingefühl, richtiger ausgedrückt Allgemeinbefinden, seine Bedeutung als Gefühlszustand, worunter lediglich unser leibliches Befinden verstanden werden kann. Dieses Gemeingefühl ist nicht zu verwechseln mit dem Vollgefühl, oder jener Gefühlsstimmung, welche in einem gegebenen Augenblicke unser Inneres ausschliesslich beschäftigt und beherrscht.

Als ein solches Vollgefühl ist auch der Affect anzusehen. Der Affect ist Gefühl, sonst nichts weiter; heftig erregtes, den Vorstellungsverlauf hemmendes, Sinn und Seele gefangen nehmendes, die heftigste Aufregung, wohl auch völlige Erschlaffung nach sich ziehendes Gefühl. Ob das Meer nun sturmgejagt berghohe Wellen treibend, oder ob es als ruhiger, glatter Spiegel sich zeigt — Meer bleibt Meer.

Die Triebe nehmen ganz ebenso wie die Gefühle aus lebenshemmenden und lebensfördernden Seelenzuständen ihren Ursprung, aber sie nehmen einen ganz anderen den Gefühlen entgegengesetzten Verlauf. Das Gefühl bezeichnet bloss einen gegenwärtigen Seelenzustand, der Trieb dagegen ein auf die Folge gerichtetes Verlangen und Bestreben; das Gefühl ist passiver, der Trieb ist activer Natur, er will sich bethätigen, und zwar seiner Entstehung aus Hemmungen und Förderungen entsprechend, entweder als Streben

oder als Widerstreben. „Streben und Widerstreben," sagt Wundt sehr richtig, „bilden die Grundlage aller Willenshandlungen. Die geistige Entwicklung des Menschen macht in dieser Beziehung keinen Unterschied. Sie hebt die Triebe nicht auf oder lehrt sie unterdrücken, sondern sie erweckt nur neue und höhere Formen derselben, welche über die in dem Thier und dem Naturmenschen wirksamen immer mehr die Herrschaft erlangen." Gesellt sich zum Triebe ein gegenständliches heftiges Verlangen, so wird er zur Begierde. Diese Begierde in ihren milderen Formen ohne diese Heftigkeit des Verlangens ist ein Wunsch. Welcher Art nun aber auch unsere Triebe sein mögen, ob niederen Ursprungs aus Sinneslust oder Unlust, oder höheren Ursprungs aus ästhetischen und intellectuellen Empfindungen — jederzeit und jedenfalls werden wir die Wurzel derselben in einfachen Reizen zu suchen haben. Es ist ein durchaus gerader und ununterbrochener Weg von den primitivsten Aeusserungen der Reizempfindung bis zu den vollausgebildeten Thatsachen des Bewusstseins und der ästhetischen und sittlichen Gefühle. Wir können den Weg genau überschauen und das Ende mit dem Anfang fest verknüpfen.

Sinn und Trieb stehen in engster Verbindung mit einander, indem der Sinn das Angenehme und Dienliche erstrebt und das Gegentheil abweist. Das Angenehme und Dienliche ist aber das seiner Natur angemessene, seiner Entstehungsweise entsprechende, seinem Wesen verwandte und seine Functionen fördernde. Die Triebe sind nur die Ergebnisse aller der Reize und Kräfte, welche zur Entstehung und Ausbildung der Sinne geführt haben. Dass ein jedes organische Wesen gewisse sinnliche Triebe als angeborene Anlagen mit zur Welt bringt, ist demnach selbstverständlich. Die Triebe sind mit den Sinnen und Organen gleichen Ursprungs und gleichen Wesens. Es ist durchaus dieselbe Kraft und dieselbe Wirksamkeit, welche in den Sinnen und Organen einerseits und den Affecten und den Trieben anderseits zum Ausdrucke gelangt. Triebe und Affecte sind dasselbe, was Sinne oder Organe, aber in Form des Verlangens und Bestrebens; zwischen diesen Sinneskräften oder auch organischen Kräften und Sinnesstrebungen ist ja wohl kein grosser Unterschied. Alle Kraft ist auch schon Streben, Streben nach Verwirklichung, und mehr ist Trieb und Affect auch nicht. Trieb und Affect ist nur ein der organisch-animalischen Wesenheit eigenthümliches Streben nach Verwirklichung; das ist der einzige Unterschied zwischen diesem Streben und dem Streben der Kraft im Allgemeinen. Aber auch Trieb und Affect ist nur eine Fortsetzung des Strebens der in der organisch-animalischen Wesenheit wirksamen allgemeinen Kräfte. An diesem Punkte haben wir den wirklichen und thatsächlichen Uebergang von der Krafteinheit in die Geisteseinheit zu suchen.

6. Die Triebe organisch-animalischer Wesenheiten sind zunächst nur Instinct, unbewusste und rein mechanische Triebesäusserungen, welche sowohl angeboren als auch anerzogen sein können. Diese Instincte sind mit dem betreffenden Organismus ebenso genau und nothwendig verbunden und bilden einen ebenso wesentlichen Theil desselben, wie die Organe und ihre Functionen auch. Der Instinct ist wie der Trieb Eins mit den im Organismus wirkenden Kräften und nur eine Fortsetzung und Ergänzung derselben. — Theorien, welche die Instincte und Triebe auf angeborene Vorstellungen der instinctiven Handlungsweise, — wie wenn etwa dem Vogel sein Nest, der Biene ihre Zelle als fertiges Bild schon von Geburt an vorschwebten — oder auf individuelle Erfahrung mittels eigener Ueber-

legung und Beispiel anderer Wesen zurückführen, sind zur Erklärung der Sache vollständig ungeeignet. Dass solche Triebe und Instincte forterben, ist ebenso richtig und nothwendig, wie die Fortpflanzung und Vererbung der Wesensgleichheiten von Kindern und Eltern. Auch mit Darwin die Triebe und Instincte als Gewohnheiten durch natürliche oder künstliche Züchtung entstanden anzusehen, ist nicht richtig. Wesensbestände und Eigenthümlichkeiten, besonders letztere, können auch durch Züchtung erlangt werden und sich weiter vererben — das ist ja richtig; allein als zum Wesen des Organismus gehörend sind die meisten von diesen Eigenthümlichkeiten schon bei der evolutionellen Entstehung des Organismus mit entstanden und darum vom Wesen desselben auch gar nicht zu trennen. Wenn das Kind sofort nach der Geburt die Mutterbrust nimmt und Saugbewegungen macht, die der Tabakraucher erst erlernen muss, so gehört diese Nahrungsaufnahme ebenso wesentlich und nothwendig zu den prädisponirten organischen Functionen, wie die Athmung und Verdauung, und so wesentlich und nothwendig zum Organismus, wie Mund und Lungen. Organe und organische Verrichtungen sind ja nur das gemeinsame und einheitliche Endergebniss des Entwicklungsprocesses eines und desselben Kraftgebildes. Triebe, Instincte, Reflexbewegungen, Sinneswahrnehmungen, organische Verrichtungen, Reizempfindungen sind allesammt desselben Ursprungs aus Kräften, welche in einem weiten Entwicklungsgange zusammenwirkend ein mit solchen Vermögenheiten ausgestattetes organisches Wesen hervorbrachten. Was die individuelle Entwicklung und Ausbildung hinzugethan, kommt zunächst nicht in Betracht.

Diese individuelle Entwicklung und Ausbildung, wodurch die Instincte und Triebe noch weiter verschärft und vervollkommnet werden, ist beim Menschen

die am weitest gehende, aber auch am erforderlichsten. Das Thier hat fast Alles von Natur, der Mensch dagegen muss fast Alles erst erlernen. Der Mensch kommt noch sehr unfertig zur Welt. „Es ordnet sich diese Thatsache," sagt Wundt, „einer, wie es scheint, allgemeinen im Thierreich zu beobachtenden Regel unter. Je einfacher die Organisation des centralen Nervensystems ist, um so sicherer vorgebildet sind jene ererbten Dispositionen, auf welchen die ersten Aeusserungen der Sinneswahrnehmungen und der Triebe beruhen." Eher, sollte man meinen, könne aus dieser Voraussetzung das Gegentheil gefolgert werden. In der That scheint diese Unbeholfenheit des neugeborenen Menschen auf ganz anderen Voraussetzungen zu beruhen. Der Mensch ist so zu sagen, wie wir mehrfach ausführlich dargestellt haben, das Werk seiner eignen beiden Hände (Bd. III. 279 ff.). Auf diese Hand sind nicht nur die körperliche Gestalt, sondern auch alle Vorzüge seiner Intelligenz zurückzuführen. Der Instinct der Hand kann sich am neugeborenen Kinde noch nicht geltend machen, weil ihm alle Haltung fehlt. Gang und Haltung aber müssen geübt und erlernt werden, weil sie ganz enorme Schwierigkeiten, welche die Gesetze der Schwere und Bewegung entgegenstellen, zu überwinden haben. Hinzukommt die unbegrenzte Fürsorge, welche das Kind vom Augenblick der Geburt an geniesst; was Wunder, dass das Menschenkind nach und nach zu diesen völlig hülflosen Wesen hat werden müssen! Menschwerdung und Culturfortschritte haben das instinctive Wesen des Menschen bis auf einen kleinen Ueberrest aufgezehrt. Der menschlichen Intelligenz ist daraus ein um so grösserer Vortheil erwachsen. Der Mensch muss Alles lernen, darum ist er zum Lernen gezwungen und lernt auch unaufhörlich bis an sein Lebensende.

Beim Menschen werden auch die Instincte zu In-

telligenzen, beim Thier ist selbst die Intelligenz noch Instinct. Eine Art des Bewusstseins, das Bewusstsein im Sinne des Selbstgefühls, der sinnlichen Unterscheidung, der Wahrnehmung äusserer Dinge nach bestimmt sinnfälligen Merkmalen, besitzt auch das Thier; ihm fehlt nur das Bewusstsein des Bewusstseins, das Bewusstsein der Selbstobjectivation, das Bewusstsein der Unendlichkeit — alles ein und dasselbe Bewusstsein des Bewusstseins. Das Bewusstsein der Raupe, sagt Ludwig Feuerbach, deren Leben und Wesen auf eine bestimmte Pflanzenspecies eingeschränkt ist, erstreckt sich auch nicht über dieses Gebiet hinaus. Sie unterscheidet wohl diese Pflanze von anderen Pflanzen, aber mehr weiss sie nicht. Solch' beschränktes, aber eben wegen seiner Beschränktheit infallibles, untrügliches Bewusstsein, nennen wir darum auch nicht Bewusstsein, sondern Instinct. Wo aber einmal Triebe und Instincte natur- und organisationsgemäss vorhanden sind, da werden die Vorstellungen und die „an die Apperception der Vorstellungen geknüpften associativen und intellectuellen Prozesse" (Wundt) schon das ihrige thun zur Weiterbildung der Triebe und Instincte. Alle die näheren und eingehenderen Untersuchungen und Eintheilungen der Triebe und Instincte ist Sache der betreffenden Specialwissenschaften.

7. Von den Empfindungen bis zu den Gefühlen ist wohl auch kein weiter Weg — nur der eine kurze Schritt vom Thier zum Menschen. Gefühl ist menschliche Empfindungsweise, sonst weiter gar nichts. Alle Empfindung des Menschen ist Gefühl; alles Gefühl des Thieres ist blosse Empfindung. Wenn wir auch bei den Menschen zwischen Empfindung und Gefühl unterscheiden, so liegt dieser Unterscheidung nur die Wahrnehmung zu Grunde, dass viele menschliche Empfindungen mit den thierischen so nahe verwandt sind, und

der eigentliche Gefühlsausdruck wenig zur Geltung gelangt. Merkwürdigerweise hat dieser Umstand noch so wenig Beachtung gefunden, sonst hätte man doch leichter in dies Gewirre und Gewebe menschlicher Gefühlsweise methodische und systematische Ordnung bringen können.

So viel wird zunächst festgehalten werden müssen: nicht jede Empfindung ist auch schon Gefühl, wohl aber ist jedes Gefühl auch Empfindung; — nur eine Empfindung höherer Art; und darum ist es durchaus nicht ungerechtfertigt, wenn die Sprache zwischen Empfindung und Gefühl nicht allzu strenge unterscheidet und das eine Wort auch an Stelle des anderen verwendet. Die Gefühle haben also ihren Ursprung in den Empfindungen, und die Empfindungen in allerlei äusseren Reizen und Anregungen, welche als die Ursache sowohl der Organe, als auch ihrer Verrichtungen, der Sinne und Sinneswerkzeuge, des Nervs, wie auch aller seiner Functionen angesehen werden dürfen. Die Empfindungen sind aber nicht blosse Reflexe, sondern auch die nach und nach inne gewordenen Sinneseindrücke und Nervenerregungen — die Empfindung der Empfindung, die bewusst gewordene Empfindung. Was anfänglich nur sporadisch gewesen, das wird mit der Zeit spontan.

Diese Empfindung ist zunächst blosse Wahrnehmung, ein völlig indifferentes Innewerden. Erst die Vorstellung ist es, wodurch die Wahrnehmung auf jedmögliche Weise unterschieden und differenzirt wird. Es kann nicht fehlen, dass durch eine jede Vorstellung das gesammte Innere in's „Interesse" — ein sehr bezeichnendes Wort — gezogen und mit differenzirt wird. Die bloss äussere Anregung wird dadurch zur inneren Empfindung, der Sinn wird Gemüth, das Erkenntnissvermögen wird Gefühlsvermögen, das ist in wenigen merkkräftigen Strichen der Hergang dieser Sache.

Erst menschliche Capacität und menschliche In-

tellectualität muss hinzutreten, um die Empfindung, woran auch das Thier voll theilnimmt, zum Gefühl werden zu lassen. Diese Empfindung der Empfindung ist ein ebenso nothwendiges und natürliches Geschehen, wie die einfache Reactionsempfindung, wie die organischen Functionen und die chemischen Prozesse. Wir haben es ja nirgends mit todten und blöden Stoffen, sondern mit lebensvollen, wirkungsreichen Kräften zu thun. Das Wesen des Organismus als Kraftgebilde im Gegensatze zu allen anderen anorganischen Beständen, die ja auch ganz eben solche Kraftgebilde sind, scheint auf den Unterschied herauszulaufen, dass im Organismus die Kraft zur Empfindung geworden ist; gemeint ist Empfindung der Empfindung, bewusste Empfindung, zu sich selbst gekommene, bewusst gewordene Kraft.

Die bewusst gewordene Kraft führt aber geradeswegs zur Kraft des Bewusstseins. Was ist denn Bewusstsein? Nichts anderes und weiteres als Kraftempfindung, Empfindung der bewusst gewordenen, an und für sich seienden Kraft, das Kraftbewusstsein als Bewusstseinskraft. Alle wahre Empfindung ist bewusste Empfindung, ist irgend ein bestimmtes Kraftbewusstsein. Um dieses hervorzubringen, genügt der einfache, animalische Organismus. Um aber das Kraftbewusstsein zur Bewusstseinskraft werden zu lassen, dazu bedurfte es eines Menschen mit menschlicher Begabung und Entwicklung. Das, was die Empfindung erst zur Empfindung macht, das Bewusstsein, wird nur vom Menschen als solches empfunden; erst im Menschen ist das Bewusstsein als solches oder das Bewusstsein des Bewusstseins zu Bewusstsein gekommen. Damit aber ist Capacität, Intellect, Gefühlsweise des Menschen geweckt und vorbereitet.

Der menschliche Intellect ist unmittelbar Eins mit seiner Bewusstheit. Alle menschliche Erkenntniss

und Einsicht, welche das Wesen des Intellects ausmachen, beruhen auf der Fähigkeit, seiner selbst mit allen inneren Zuständen und Vermögenheiten sich bewusst zu werden und von diesem Bewusstsein aus den Versuch zu machen, die Welt und ihren Inhalt einer methodischen und systematischen, synthetischen und analytischen, deductiven und inductiven Betrachtung zu unterziehen. Die Capacität des Menschen geht noch weiter; diese ist sogar selbstschöpferisch. Das Erworbene geht nicht wieder verloren; sowohl was die Wissensschätze der menschlichen Intelligenz, als auch was die individuelle Begabung und Veranlagung betrifft. Alle diese geistigen Vermögensschätze sind nun geeignet und bestimmt die menschliche Capacität, welche in jedem menschlichen Individuum eine andere ist, zu mehren und zu erhöhen. Der Eine hat für diesen, der Andere für jenen Beruf besondere Begabung, der Eine ist zum Gelehrten, der Andere zum Künstler veranlagt; so sind auch die Geistesvermögen, Gemüthstemperamente, Gefühlsweisen bei den verschiedenen Menschen verschieden. Hier übt die Vererbung ihren eigenthümlichen Beruf. Die schöpferische Macht der Capacität ist die Folge einer besonderen Begabung, welche bewirkt, theoretisch, practisch und ästhetisch aus sich heraus stets Neues hervorzubringen und darzustellen.

Intellect und Capacität üben auf das Gemüthsleben einen gar merkwürdigen Einfluss. Sie machen das Thierische zum Menschlichen, die Empfindung zum Gefühl. Dass durch die differenzirte Vorstellung das gesammte Innenwesen mit differenzirt und in Mitleidenschaft gezogen wird, ist darzulegen versucht worden; dass diese innere, durch die Vorstellung bewirkte Anreizung und Anregung entgegengesetzter, angenehmer oder unangenehmer, freudiger oder schmerzlicher, sympathischer oder antipathischer Art sein könne, ist genügend

bekannt: es erübrigt nur, die naturgemässe, ihrer Entstehung und Entwicklung entsprechende Eintheilung der Gefühlsweisen zu finden, um Ordnung und Uebersicht in die Sache zu bringen.

8. Alles Innenleben und Wesen wurzelt in der Vorstellungswelt. Die Vorstellung selbst ist Gefühl, ganz unmittelbares Gefühl, Gefühl des Wahren in der ursprünglichsten Form und Fassung des Bewusst- und Bestimmt-, Differenzirt- und Definirtseins der Wahrnehmung, des vernommenen Wahren. Dieses Vernehmen des Wahren ist die Grundlage aller geistig-intellectuellen Arten und Weisen des Gefühls. Freilich müssen menschliche Capacität und menschlicher Intellect, welche den Sinn zur Besinnung kommen lassen, hinzutreten, um die sinnliche Empfindung in das geistige Gefühl überzuführen. Schon in der Vorstellung liegt die Empfindung des Wahren — das Gefühl der Wahrheit bedarf geistiger Mäeutik. Wenn ein Thier nach einem gewissen, in seinen Gesichtskreis fallenden Ort hingelangen will, so nimmt es von seinem Standpunkte aus den dahin führenden, geradesten Weg und ändert ungezwungen seine Richtung nicht; es hat die Empfindung, dass dieser der beste und kürzeste sein müsse. Wenn anderseits gelehrt wird: Eine gerade Linie sei eine solche, welche ihre Richtung nicht ändert und den kürzesten Weg zwischen einem Punkte und dem anderen bezeichnet — so ruht doch wohl beides auf derselben Erkenntniss- und Empfindungsweise; was dort thierisches, das ist hier menschliches Erkennen und Empfinden. Und der Theoretiker, welcher zuerst auf die Lehre von der geraden Linie gekommen war, durfte sich eben so lebhaft freuen wie Pythagoras bei der Entdeckung seines berühmten Lehrsatzes.

So äussert sich Empfindung und Gefühl des Wahren und der Wahrheit. Wir brauchen dasselbe nicht weiter

zu analysiren, das ist Sache der Spezialwissenschaft; wir wollten nur seine Entstehung nachzuweisen suchen. Welch' gewaltige Macht und Herrschaft dieses Gefühl auf das Gemüth des Menschen ausübt, mag an der Thatsache erkannt werden, dass der Mensch für die erkannte Wahrheit mit Freuden sein Leben hingiebt und mit Einsatz seines Lebens nach Entdeckung neuer Wahrheiten strebt und ringt.

Das Schönheitsgefühl entstammt demselben Wurzelboden wie das Gefühl des Wahren auch, mit der Einschränkung jedoch, dass es sich nur auf die äussere Erscheinungsform der Vorstellung bezieht, während das Wahre auch noch von der gesammten Materiatur derselben beherrscht und bestimmt wird. Wie Alles, was dem Vorstellungsinhalte entspricht, das Gefühl des Wahren erweckt, so ist alle Erscheinungsform mit der Schönheitsempfindung verbunden: „Alles ist schön zu seiner Zeit und an seinem Orte". Die Natur, überhaupt die gesammte Weltwirklichkeit, menschliche und aussermenschliche, hat nur Schönes aufzuweisen, und es giebt nichts an sich auch noch so Hässliches und Abschreckendes, welchem die Kunst nicht Geschmack abzugewinnen wüsste. Intellect und Capacität treten hinzu und machen die Schönheitsempfindung zum Schönheitsgefühl. Wie ist das nun zugegangen? Ganz einfach! Das, was wirklich als das Schöne gelten kann, das Regel- und Ebenmässige, das Ordnungsvolle und Symmetrische, das Glänzende und Wohlklingende und sonst noch Alles, was der Schönheitsempfindung gemäss und genehm ist und aus den Gesetzen des Sehens und Hörens und deren Organen, sowie aus der Natur der Dinge leicht entwickelt werden kann, wirkt fort und fort auf Sinn und Gemüth der Menschen und hilft den Geschmack zu bilden und zu veredeln und das Gemüth für echte Schönheit immer empfänglicher zu machen.

Der Schönheitsempfindung zur weiteren Ausbildung zu verhelfen, kommt noch ein zweites Moment hinzu, die Kunstcapacität, das angeborene Talent, das ererbte Genie. Das Gefühl des Schönen ist so innig und untrennlich mit der gesammten Vorstellungsweise des Kunstgenies verwachsen, dass es das Schöne vermöge angeborenen und ausgebildeten Darstellungstalents zu reproduciren, auch über das Naturschöne hinaus, welches ja eignen, der Schönheit nicht huldigenden Gesetzen und Kräften sein Dasein verdankt, ganz neues Schöne zu concipiren, zu componiren, zu bauen und zu bilden, zu erdenken und zu erdichten vermag. Erst die Betrachtung des Kunstschönen vermag der Schönheitsempfindung zur vollen Ausbildung zu verhelfen.

Aber noch ein Drittes ist erforderlich, um die Aesthetik als wissenschaftliche Darstellung aller Schönheitsempfindung, zu vervollständigen: eine Theorie des Schönen im Allgemeinen. Das Schönheitsbewusstsein kann analysirt und in allen seinen Theilen und Einzelheiten zu Bewusstsein gebracht werden. Das Schöne ist auf seine Entstehung zu prüfen, es muss ein Ursprungszeugniss erbringen können; es muss auf den Gedanken und die Empfindung des Wahren zurückgeführt werden. Ein Gegenstand, wer und was er auch sein möge, ist nur dann erkannt, wenn er auf seinen Ursprung zurückgeführt und nach seiner Entstehungsweise betrachtet und verstanden worden ist. Wir haben ja gesehen, wie das Schöne mit dem Wahren denselben Wurzelboden theilt; wir haben auch gesehen, wie das Wahre auf den Inhalt, so das Schöne auf die Form der Vorstellung sich bezieht; — durch genauere Betrachtung und Zerlegung des formalen Wesens der Vorstellungswelt muss sich ermitteln lassen, welches die Gesetze, Ordnungen und Bestimmungen sind, die uns das Gefühl des Wohlgefallens erwecken und demgemäss als Schönheit

empfunden werden. Auf solchen Theorien beruht die wissenschaftliche Erkenntnis alles Schönen, welche Erkenntniss das Schöne als solches nicht nur zu empfinden, sondern von dieser Empfindung sich auch Rechenschaft zu geben vermag.

Das Gefühl des Guten hat Grund und Quell seines Bestandes und seiner Geltung so gut in der Vorstellung, wie das Wahre und Schöne auch, und unterscheidet sich von diesen nur durch seine Zweckbeziehung. Wir können nicht behaupten, dass das Wahre und Schöne nicht auch gut, und das Gute nicht auch wahr und schön sei. Das Gefühl des Wahren und Schönen, pflegt man zu sagen, ist zweck- und interesselos, das heisst, es hat Zweck und Interesse nur in und an sich selbst; sein Zweck und darum auch sein Interesse geht nicht hinaus über sein Sein und Wesen; das Gute hat aber noch einen Zweck ausser ihm, worauf es bezogen wird und weist darum jederzeit über sich selbst hinaus in die Unendlichkeit. Dieser sein Zweck ausser ihm ist es, welcher Alles, nicht bloss es selbst, zum Guten macht. Erst hier eröffnet sich der Gefühlswelt eine reiche Skala innerlichen Ergriffenseins, weil das Reich der Zwecke ein unbegrenztes ist.

Der Instinct im lebendigen Organismus ist es, welcher sich mit der Zeit zum Gefühle ausbildet. Bei dem Gefühle des Wahren und Schönen ist das noch nicht so kennbar hervortretend, wie bei dem Gefühle des Guten. Als Instinct ist das Gefühl noch organische Function, nichts mehr, nichts besser und nichts anderes als alle die übrigen organischen Functionen, — Sehen und Hören, Athmen und Verdauen — auch. Nur als solch' unmittelbare Eigenheit und Zugehörigkeit zum organischen Wesen und Leben ist der Instinct begreifbar und erklärbar. Die Menschen wollen und können das nur nicht einsehen, weil sie Körperliches

und Geistiges, Kraft- und Stoffwesen noch zu scharf unterscheiden, — könnten sie sich zu der Anschauung erheben und diese aber auch in allen ihren Betrachtungsweisen festhalten, dass sie es überall nur mit Kräften, oder sagen wir besser mit der Kraft und ihren unendlich verschiedenen Wirkungsweisen zu thun haben, dann müsste ihnen alsbald Vieles klar werden, was ihnen bis dahin dunkel und unbegreiflich geblieben war.

Mit dem Augenblicke, da die Instincte zu Bewusstsein gelangen — von den Instincthandlungen reden wir noch nicht — werden sie zu Empfindungen und Gefühlen. Die Gefühle im Allgemeinen sind also weiter nichts, als zu Bewusstsein gelangte Instincte. Mit der Bewusstheit hat sich auch schon Intellect und Capacität der Sache bemächtigt und beginnt die Arbeit zum Ausbau der Gefühlswelt. Das Alles wird erst so recht bei Betrachtung der Gefühle des Guten klar und offenbar.

Das Gefühl des Guten oder das Zweckgefühl ist zunächst noch als körperliches Befinden und Empfinden mit dem Organismus und den organischen Functionen verschmolzen und verwachsen, hat seinen Ausgangs- und seinen Zielpunkt in sich selbst und bleibt als solches organisches, physisches, körperliches Empfinden, wie Hunger, Durst, Müdigkeit, sowie auch der noch dunkle, unausgesprochene Geschlechtstrieb — Trieb und Empfindung sind ja ursprünglich in Eins verwoben — sowohl nach Ausgangs- als auch nach Zielpunkt ganz auf sich selbt beschränkt. Auf Mangel beruhend und in Begierden auslaufend, kommen diese Gefühle zunächst in ihrer negativen Form zu Bewusstsein; allein sie haben auch ihr positives Gegentheil wie alle positiv geistigen Gefühle ihren negativen Gegenschlag haben.

9. So hat auch die leibliche Empfindung, und die erst recht, ihr „Gemeingefühl;“ von manchen Psychologen nnverständiger Weise sogar als einen sechsten Sinn ausgegeben. In diesem haben wir den Gesammteindruck aller gleichzeitigen Empfindungen. Kirchner nennt es sehr treffend: „das somatische Bewusstsein, gleichsam das vitale Gewissen oder physiologische Klima. Auf seinem Dunkel-Grunde heben sich die einzelnen Empfindungen um so greller ab. In diesem Gemeingefühl haben wir den Hauptherd aller unlocalisirten Körperempfindungen: Wärme, Druckempfindung, isolirte Muskelempfindungen und Stimmungsempfindungen des Gesichts und Gehörs. Obgleich ein ewig schwankendes, bildet das Gemeingefühl die leibliche Grundlage für unser Ichbewusstsein; von ihm hängt insonderheit das sogenannte Temperament des Menschen ab; ferner der Wechsel von Niedergeschlagenheit und Aufwallung, ein Wechsel der in der Jugend so häufig sich einstellt; darauf beruhen die sogenannten Ahnungen, Sympathien, Launen, Stimmungen, Träume; in ihm künden sich physische und psychische Krankheiten an.“

Dieses physische „Gemeingefühl“ ist darum so reich, weil nicht nur alles Geistige davon ausgeht, sondern auch hierauf wieder zurückwirkt; weil alles Geistige an das Leibliche geknüpft ist und in demselben seine völlig adäquate Bethätigungs- und Verwirklichungsweise findet — mit einem Worte, weil dieses somatische und dieses pneumatische Wesen auf Eins hinauskommt.

Leibliches Empfinden wird geistiges Gefühl, indem es seine Beziehung zur Aussenwelt ankündet. Eine solche Beziehung ist nur und kann nur Personalbeziehung sein; nur die Person ist es, welche solche Beziehung mit der Welt unterhält. Schon in dem physischen Gemeingefühl war uns das Ichbewusstsein aufgedämmert; im Verkehr mit der Aussenwelt erkennt und fühlt das Ich sich als Person. Person ist das

von der Aussenwelt vollbewusst sich unterscheidende Ich. Als Person nun empfängt die Person Eindrücke und Einwirkungen von anderen Personen und fühlt sich hierdurch gehoben oder gedrückt, gefördert oder gehemmt: auf diese Weise entstehen die rein persönlichen Gefühle, die ihr Gemeingefühl in der persönlichen Ehre haben.

In diesen Personalgefühlen haben wir auch schon die Hindeutungen auf die grosse Anzahl der Welt- auch Universalgefühle oder der Gefühle, welche nicht in Beziehungen der Aussenwelt zur Person, sondern vielmehr in den Beziehungen der Person zur Aussenwelt Entstehung und Anregung finden. „Wie Du mir, so ich Dir.“ „Was Dir nicht entspricht, thue auch Andern nicht.“ „Liebe Deinen Nächsten wie dich selbst.“ Wie überhaupt alles Mitleid, alles Menschlichkeits- und Gerechtigkeitsgefühl in persönlichen Gefühlsstimmungen Grund und Quell haben und von da ausströmend auf alle Menschen übertragen werden. Je regsamer und wirksamer Intellect und Capacität sich zeigen, je mehr Weltcultur, Bildung und Gesittung zunimmt, um so mehr erweitert sich der Kreis der Gefühlswelt und der Weltgefühle, sonst auch moralische oder ethische Gefühle genannt, und um so lebhafter werden sie empfunden. Auch dieses Weltgefühl gestaltet sich in der Gefühlswelt zu einem „Gemeingefühl,“ wir nennen's das Gewissen.

10. Damit wäre die Darstellung aber noch nicht erschöpft, der Kreis der Gefühle noch nicht geschlossen. Alles Gemeingefühl, nennen wir es wie wir wollen, Selbstgefühl, Ehre, Gewissen, deutet über sich selbst hinaus in die Unendlichkeit. Selbst bei ungestörter leiblicher und geistiger Integrität ist das Ich nicht im Stande, sein Selbst rein und voll zu geniessen, seiner Beschränktheit, Begrenztheit, Hinfälligkeit und Schutzlosigkeit wegen. Den Mächten ausser ihm mit ihrer rücksichtslosen, unerbittlichen und unbeschränkten Gewalt, steht der Mensch hülflos gegenüber; von Angst und Bangen ergriffen sieht er sich nun nach Beistand, Errettung und Erlösung um, und wo soll er diese anderweitig finden, als bei der gefürchteten, die Welt durchwaltenden Macht selbst? Voller Scheu und Furcht, aber auch voller Liebe und Ergebung steht er der Weltgewalt gegenüber; ein reicher Gefühlswechsel, der überwältigendsten und intensivsten Art bemächtigt sich seines Herzens; es sind die religiösen Gefühle, die des Menschen Gemüth mehr noch als alle anderen ergreifen und gefangen nehmen. In Verbindung und Wechselwirkung mit Intellect und Capacität, die bei den einzelnen Menschen und Völkern stets anders geartet sind, erhält das religiöse Gefühl seine Ausbildung und Ausprägung in den allerverschiedensten Formen, die oftmals durch die gewaltige Gefühlscapacität eines einzelnen Menschen eine vollständig neue Umbildung und Umprägung erfahren. Auch ihr „Gemeingefühl“ haben die religiösen Empfindungen; dieses haben wir wohl in der Frömmigkeit zu suchen. Als auf die Universalmacht und Gewalt bezüglich, beherrscht das religiöse Gefühl die gesammte Weltanschauung der Menschen.

Mit dem religiösen Gefühl schliesst sich der Kreis der Gefühlswelt. Bereichert mit allen in die Religion aufgelösten und fromm gewordenen weltlichen Gefühlen, kehrt das religiöse Gefühl wieder in sich selbst und zu sich selbst zurück. Das religiöse Gefühl hatte angeknüpft an die Nichtigkeit, Hinfälligkeit und Endlichkeit des menschlichen Daseins, das war aber nicht möglich und thunlich, ohne das Seiende, Bleibende und Unendliche mit in das innere Gefühlsleben aufgenommen zu haben; so knüpft das Endliche an das Unendliche

an und wird dadurch mit verunendlicht; so fügt und findet auch in der Gefühlswelt Eins sich zum Anderen, bis Alles als ein Einheitliches und Dieselbiges sich bekennt und bekundet.

C. Willensvermögen.

1. In diesem Gefühlsinnern ist auch alle Willensaction bei- und eingeschlossen. Der Gefühlsinstinct und die Instincthandlung entwachsen doch wohl nur einer Wurzel; zu Bewusstsein gekommen entwickelt sich die eine Thatsache zum Gefühlsvermögen, die andere zum Willensvermögen. Alle die instinctiven Triebe und Begierden sind mitbetheiligt bei der Urheberschaft des Willens, der anfangs noch ganz und gar in dem Empfindungsleben eingeschlossen ruhet, bis er durch sein Zielbewusstsein als Wille sich herausstellt. Dieses Zielbewusstsein bringt den Willen nun aber auch mit der Vorstellungswelt in Verbindung; demgemäss erblicken wir das gesammte Geistesleben bei der Schöpfung des Willens betheiligt und bethätigt. Wir unterscheiden ja nur begrifflich alle diese Einzelvorgänge der Geistesthätigkeit; im Grunde ist Alles mit Allem auf das engste verwebt, verwachsen, Eins im Anderen wirksam, und wo wir dem Einen begegnen, werden wir sicher alsbald auch auf das Andere treffen.

Der Wille ist der zielbewusste Trieb, zunächst nichts weiter, denn ohne das Bewusstsein dessen, was gewollt oder begehrt wird, welches wieder mit dem zu erstrebenden Ziele zusammenfällt, ist ein Wille nicht denkbar. Der Trieb kann wohl ohne Wille sein, so lange und so weit er bloss instinctiver Naturtrieb ist, niemals aber ist der Wille ohne Trieb, welcher die gesammte Materiatur des Willens in sich birgt. Das

formale Wesen des Willens, wodurch der Wille erst als Wille sich kundgiebt, liegt im Bewusstsein.

Die neuere Philosophie ist geneigt, eben den Willen als die ursprünglichste und fundamentalste Thatsache des geistigen Wesens und Lebens anzuerkennen. Selbst Wilhelm Wundt, der Seelenkundige ohne Gleichen, neigt sich dieser Ansicht zu. Wir müssen derselben jedoch auf das entschiedenste widersprechen und selbst dem Thiere, das sonst doch nicht ohne Seelenvermögen ist, einen Willen im eigentlichen Sinne des Wortes absprechen. Gewiss hat auch das Thier sein zielbewusstes Handeln; allein in demselben ist der Trieb noch so stark vorherrschend, dass wir sein Handeln als Willensthätigkeit noch nicht bezeichnen können.

Zu Anfang ist der Wille noch so gänzlich in die Leiblichkeit versenkt, das heisst, von den Trieben so völlig verhüllt, dass er zur gesonderten Existenz sich noch nicht aufzuringen vermag. Er thut noch, was er soll, aber nicht, was er will; der Wille, wenn überhaupt von demselben schon die Rede sein kann, ist noch einfache Naturnothwendigkeit. Nach und nach wird aber der Trieb zum Begehren d. h. zum bewussten Triebe. In dem Begehren ist der Wille schon deutlich erkennbar; obschon noch von den Trieben beherrscht und geleitet hat er doch schon sein mit Bewusstsein erfasstes Ziel, und hiermit ist der Wille in Kraft getreten. Intellect und Capacität machen nun noch das Begehren zum Streben, welches in seinen Unterscheidungen von nützlich und schädlich, angenehm und unangenehm, gut und schlecht, und in der Wahl des Nützlichen, Angenehmen und Guten als des zu erstrebenden Zieles den geklärten und geläuterten Willen enthält.

2. Dieser Strebenswille ist erst der eigentliche, naturfreie, aus der Wahl hervorgegangene, selbstständige und selbstthätige Fundamentalwille; erst von hier aus

beginnt der Wille seine fortschreitende Ausbildung und seinen stufenweisen Aufbau. Zunächst ist der Wille physischer, auch wohl egoistischer Wille und hat nur das Wohlbefinden des Leibes und der Eigenperson im Auge. Dieser egoistische Wille ist durchaus kein unberechtigter Wille. Wenn der Mensch strebt, Leben und Gesundheit zu erhalten, gesundheitsschädliche Triebe und Begierden niederzukämpfen, die gesundheitsfördernden Mittel sorgfältig zu wählen, so ist das doch kein ungerechtfertigter Strebenswille, zumal der Comparativ und Superlativ der Einsicht in Leib und Seele ganz dieselben einheitlichen und ungeschiedenen Wesenheiten erkennen lässt. Im gesunden Körper wohnt nicht etwa die gesunde Seele, sondern der gesunde Körper ist die gesunde Seele selbst. Mit dem Streben nach Ehre und Besitz verhält es sich ganz ebenso, wenn nur in der Wahl der Mittel ehrenhaft und ehrlich zu Werke gegangen wird.

Der physische und egoistische Wille verwandelt sich unmittelbar in den sittlichen Willen dadurch, dass sich das Ich in das Du, das eine Ich in das andere umsetzt. Das Ich findet sich im Du wieder und vindicirt demselben den gesammten Wesensbestand des eigenen Seins und fühlt sich ihm gegenüber zu derselben Behandlung verpflichtet, wie das Ich für seine Person behandelt zu werden beansprucht. In dieser Verpflichtung, dem Du oder dem Nächsten gegenüber, hat der sittliche oder moralische Wille seinen Sitz. Wir sehen immer wieder, wie der Wille von Gefühlen begleitet und in seiner Entwicklung der Gefühlsentwicklung conform verläuft, wie überhaupt bei den Geschäften des Willens das gesammte Geistesvermögen betheiligt ist.

Schon auf der Schwelle, da das Ich zum Du sich zu begeben beabsichtigt, sein Uebergang jedoch, damit

aber auch die Scheidung des Ich vom Du sich noch nicht vollzogen hat, beginnt der sittliche Wille und zwar sofort in der entschiedensten und nachhaltigsten Weise den Kreislauf seiner Bethätigung. Noch ist das Ich mit dem Du auf das Engste verbunden, derart verbunden, dass beide in ihrer Vereinigung erst die volle und vollkommene Persönlichkeit auszumachen scheinen — von dem Gattenverhältnisse ist die Rede; — darum befindet sich auf dieser Stufe der physisch-egoistische und der moralische Wille gleichfalls noch ungeschieden im festen Zusammenhange verbunden, derart, dass der physische auch den moralischen, der moralische auch den physischen Willen bedeutet. Die Gatten- und Begattungspflichten legen von diesem Verhältnisse Zeugniss ab. Der physisch-moralische Wille, wie er in den Gattenbeziehungen mit naturkräftiger Gewalt sich geltend macht, zeigt sogar noch rückwirkende Kraft, indem er seine moralische Macht auch noch auf die Zeit vor der Gattenverbindung ausdehnt und auch für diese Zeit das Gattungs- und Geschlechtsleben regelt. Dieser moralische Wille im Gattenleben ist insofern Quell und Grund aller Sittlichkeit, alles Ethos im Menschengeschlechte, als er sich auch auf die Familie und Familienbegründung ausdehnt, als gerade hierauf alle geregelte Fortpflanzung und alle sittliche Erziehung der Menschengattung beruht.

3. Der unmoralische Wille, unmittelbar aus Trieben und Begierden hervorgehend, bezieht sich zunächst nicht auf die Geschlechtsmoral. Die Geschlechtsbeziehung, noch allzu triebes- und begierdenmächtig, hat an und für sich betrachtet noch gar keine Moral. Erst wenn die Geschlechtsbeziehung zur Familienbegründung geführt hat, wird das Gesetz der Familienmoral auch zum Gesetze der Geschlechtsmoral. Durch die Familienmoral wird das Geschlechtsleben der Menschen regulirt.

Der in der Familienmoral thätige Wille wird nicht mehr durch Triebe und Begierden, sondern durch Liebe bestimmt und geleitet. Intellect und Capacität der Menschen ist es, welche die geschlechtlichen Triebe und Begierden zur Liebe verklärt haben. Triebe und Begierden sind noch echt egoistisch, die reine Selbstsucht: da kommen nun Intellect und Capacität und geben denselben eine ganz andere Richtung, indem sie anstatt des Ich das Du setzen. Diese Verwandlung ist kein einfacher Act, sondern ein langwieriger Process, welcher durch den ganzen Geschichtsverlauf sich hindurchzieht und zu verschiedenen Zeiten und unter den verschiedenen Völkern die verschiedenste Gestaltungsweise erfahren hat. Die Geschlechtsbeziehungen, obschon von Liebe getragen, erfahren überall und zu allen Zeiten die mannigfaltigsten Veränderungen. Die Geschlechtsliebe ist eben das völlige Aufgehen des Ich im Du; die Wechselbeziehung von Ich und Du, welche jederzeit das Du setzt, anstatt des Ich; die Zuneigung, welche das Du dem Ich nicht nur gleich-, sondern dasselbe noch darüber hinaus stellt; der Liebesverkehr, darin das Ich völlig ausgelöscht erscheint. Dieses Liebesverhältniss von Ich und Du war nicht immer in paritätischer Weise gesellschaftlich sanctionirt. Erst die Neuzeit hat der Frau in diesem Verhältnisse zu der ihr gebührenden, ja sogar zu bevorzugter Stellung in der Gesellschaft verholfen.

Diesen Liebeswillen der Familienmoral, welcher das Gattenverhältniss einerseits und das Verhältniss von Gatten und Kindern anderseits regelt und lenkt, auch auf die Gesellschaftsmoral auszudehnen, hat bisher noch nicht gelingen wollen. Versuche hierzu hat man zu allen Zeiten unternommen. Freilich ist die Geschlechtsliebe, wie es den Anschein hat, auch etwas ganz anderes als die allgemeine Menschenliebe. Anscheinend haben

beide nur den Namen gemeinsam, sind aber ihrem Wesen nach etwas Grundverschiedenes. Doch das ist nur Schein; die Sprache, welche klüger ist als alle Philosophie, belegt nicht zwei Gegenstände, wenn nicht unter ihnen volle Wesensgleichheit waltet, mit demselben Namen. Was die Liebe erst zur wirklichen, den Namen auch verdienenden Liebe macht: dieser Personenaustausch ist überall derselbe. Liebe ist und bleibt Liebe, wo wir ihr auch begegnen mögen. Ist auch die Geschlechts- und Familienliebe, durch Triebe und Instincte mächtig entflammt, die gewaltigste und unwiderstehlichste — als Liebe unterscheidet sie sich doch nicht von der allgemeinen Menschen- oder der sogenannten Nächstenliebe. Sehen wir uns nun genöthigt die gesammte Menschheit als eine Gattung, so lag nichts näher als dieselbe auch als eine Familie zu betrachten und für den sittlichen Willen das Wort: „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst," zur Richtschnur zu machen.

4. Einstweilen jedoch verblieb es bei der naturgemässen, schon von der selbstischen Moral angedeuteten und postulirten allgemeinen menschlichen Moral, welche in dem Satze gipfelt: „Was Dir unlieb ist, das thu' auch Deinem Nächsten nicht." Es ist derselbe Ausspruch wie der vorhergehende, aber in seiner negativen Form. Es ist das jenes „jus talionis," welches die Grundlage alles Rechts und aller Gerechtigkeit unter den Menschen geworden ist. Unsere Moral fusst demnach auf zwei Principien, zunächst auf dem Ethos der Liebe, und dann auf dem Ethos der Gerechtigkeit. Unsere Morallehre oder Ethik ist darum zweitheilig: Sittenlehre und Rechtslehre. Wir können beide Theile freilich nur theoretisch auseinanderhalten — in der Praxis ist die wahre Liebe nie ohne die Gerechtigkeit, und die wahre Gerechtigkeit

nie ohne Liebe. Die Gerechtigkeit ohne Liebe ist das formale Recht, von welchem es heisst: „fiat justitia, pereat mundus," richtig übersetzt: „Gerechtigkeit geschehe und die Welt geht zu Grunde." Die Liebe ohne Gerechtigkeit ist blinde Liebe. Die Liebe, gemeint ist die allgemeine Menschenliebe, hat nicht mehr Werth als die darin befindliche Gerechtigkeit ihr verleiht. Dennoch ist im Grunde betrachtet alles Ethos in der Moral und im Recht nur das Ethos der Liebe.

Das Ethos der Liebe führt geradeswegs zur Gesellschaftsbildung, das Ethos der Gerechtigkeit zur Staatenbildung. Unter der Gesellschaft befassen wir alle durch das Ethos der Liebe und unter dem Staate alle durch das Ethos der Gerechtigkeit verbundenen Einzelpersonen. Was die Staaten, was die menschliche Gesellschaft ehemals in historischer und prähistorischer Zeit gewesen sind, wie sie sich gebildet und entwickelt haben, selbst ihr gegenwärtiger Bestand während ihres gar noch nicht einmal vollendeten Entwicklungsprocesses kommt hier weniger in Betracht; das Alles muss den Forschungen und Darstellungen der historischen Wissenschaften vorbehalten bleiben — wir haben es hier nur mit dem Endziele aller Entwicklung, mit dem idealen Bestande, dem alle Entwicklung zustrebt, zu thun; das ist auf der einen Seite die auf Liebe sich aufbauende Gesellschaft, auf der anderen Seite der auf Gerechtigkeit sich aufbauende Staat.

Eine Gesellschaft, die nicht auf Liebe, ein Staat, der nicht auf Gerechtigkeit sich stützt, ist eher alles Andere, nur nicht Gesellschaft und Staat. Die Liebe ist das Empfinden und Geniessen seines Selbst im Anderen. Auch alle die anderen ähnlichen Empfindungen der Freude, des Wohlgefallens, der Zuneigung bedeuten gleichfalls ein Empfinden und Geniessen seiner selbst in Bezug auf den Anderen; jedoch nur am Andern,

zum Andern, aber nicht im Andern. Das Selbstgefühl geht in diesen Gefühlen nicht derart im Andern auf, wie bei der Liebe. Die Liebe hat viele Grundverschiedenheiten, je nachdem das Eigenwesen trotz alles Empfindens und Geniessens im Andern näher oder ferner aussen stehen bleibt und nicht ganz und gar im Andern aufgeht. „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst," — dieser Spruch ist an sich betrachtet eine blosse Tautologie, denn alle Liebe ist die Selbstliebe in der Liebe zum Andern — und hat nur dann einen Sinn, wenn er den höchsten Grad der Liebe als ein völliges Aufgehen im Andern bezeichnen soll. Diese Selbstliebe ist gleichfalls ein Empfinden und Geniessen seiner Selbst in einem Andern. Dieses Andere ist aber das objectivirte Selbst.

Die Familien- und Geschlechtsliebe ist noch weit mächtiger und intensiver als die Selbstliebe. Das Selbst versinkt ganz in dem Anderen, um erst jenseits desselben wieder aufzutauchen in der erhöhten, alle Selbstsorge ausser Acht lassenden Fürsorge für des Andern Wohl. Der Gesellschaft gegenüber steht die Familie wie eine einzige Person, beide Theile nur durch Liebe mit einander eng verbunden. Diese Gesellschafts-, gewöhnlich die „Nächstenliebe" genannt, findet ihren schönsten Ausdruck in der Brüderschaft und Gotteskindschaft aller Menschen, womit die Anschauungsweise, die menschliche Gesellschaft sei nur eine einzige grosse Familie, zur Geltung gebracht werden soll.

5. Wie die Gesellschaft auf Liebe, so fusst der Staat auf Gerechtigkeit. Auch die Gerechtigkeit geht vom Selbst aus. Es ist aber nicht das Empfinden und Geniessen seiner selbst im Andern, sondern das Achten und Betrachten des Andern wie das Selbst. In der Gerechtigkeit geht das Selbst im Andern nicht auf wie in der Liebe. Das Selbst bleibt vielmehr ganz

aussen stehen mit scharfer Grenzbestimmung zwischen ihm und dem Andern. Allein dasselbe Ethos ist, wie in der Liebe, so auch in der Gerechtigkeit wirksam. Indem nämlich die Gerechtigkeit sich nicht damit begnügt, das Mein und Dein scharf zu begrenzen, sondern auch auf die wohlwollende Betrachtung und Förderung des anderseitigen Personen- und Besitzkreises Bedacht zu nehmen — hat die Gerechtigkeit mit der Liebe sich verbunden, und erst durch die beiderseitige Vereinigung ist das wahrhaft menschliche Ethos zur Verwirklichung gelangt. Die Liebe soll die Gerechtigkeit beseelen und besänftigen, die Gerechtigkeit soll die Liebe führen und regieren. Liebe ohne Gerechtigkeit ist blind, Gerechtigkeit ohne Liebe ist fühllos — beide müssen einander ergänzen und unterstützen.

Die Gerechtigkeit ist das Fundament des Staates. Wie der Staat sich ursprünglich gebildet, welche Entwicklung er genommen, ist gleichgültig; genug, alle seine Entwicklung läuft auf Verwirklichung des Rechtsgedankens hinaus. Der Staat ist die zum Schutze dessen, was Recht ist und als Recht gilt, immer weiter sich ausbildende, immer mehr sich vervollkommnende menschliche Gemeinschaft. Der heutige Rechtsstaat ist freilich noch lange nicht der Staat der Gerechtigkeit, denn sehr Vieles, was als Recht gilt, kann der Gerechtigkeit gegenüber nicht Stand halten. Der Staat kann immer nur das zeitweilig bestehende Recht schützen und vertheidigen und auf Grund des zeitweilig bestehenden Rechts sein Rechts- und Staatsgesetz ausbilden und ausüben, und muss es der Zeit anheimgeben, Rechtsgesetz und Staatsverfassung dem menschlichen Gerechtigkeitsgefühle gemäss sich weiter entwickeln zu lassen.

Staat und Gesellschaft sind jedes für sich schon ein reichgegliedertes Ganzes. Die Gliederung wird eine

noch weit mannigfaltigere durch die vielen Zwischenglieder, welche zwischen Staat und Gesellschaft sich einschieben und von denen man nicht sagen kann, dass sie vorzugsweise zu der einen oder zu der anderen Menschengemeinschaft gehören. Es sind das alle die Gemein- und Genossenschaften, welche an den Urzustand erinnern, da die Menschen erst durch verwandtschaftliche Aehnlichkeiten und Beziehungen, wie anderntheils durch die Macht des Selbsterhaltungstriebes zur Gemeinschaftsbildung hingeführt wurden. Gemeint sind zu allernächst die durch Sprache und Sitte zur Einheit verbundenen Volksgenossenschaften oder Nationalitäten. Ob eine solche Volksgenossenschaft auch noch andere Einheitsbeziehungen, wie etwa gemeinsame Abstammung, Rassengleichheit geltend zu machen berechtigt ist, muss zum mindesten als sehr zweifelhaft angesehen werden. Selbst dem Juden müssten wir diese Berechtigung absprechen. Mit der Zeit haben sich die Völkerschaften, besonders in Europa derart gemischt, dass sie sich auf Abstammungs- oder Rassengleichheit nicht mehr berufen können. Auch alle die Berufs- und Geselligkeitsverbände und Vereinigungen, welche in gemeinsamen Gesinnungen und Bestrebungen ihren Grund haben, sind hierher zu rechnen.

Alle diese Zersplitterungen, welche ja im Leben und in der Geschichte genug Kämpfe und Wirrnisse hervorgerufen haben, finden ihre Vereinigung und Versöhnung in der Erkenntniss, dass sie sich doch allesammt wieder in Staat und Gesellschaft eingliedern müssen, und dass die Menschengemeinschaften, welche wir Staat und Gesellschaft nennen, immer aus denselben menschlichen Individuen sich zusammensetzen. Gilt es die Idee der Liebe zu verwirklichen, so nennen wir diese Menschengemeinschaft: die Gesellschaft; gilt es die Verwirklichung der Gerechtigkeitsidee, so nennen wir

diese Gemeinschaft: den Staat. Das Menschenmaterial zur Verwirklichung von Liebe und Gerechtigkeit, zum Aufbau von Staat und Gesellschaft ist ewig dasselbe.

6. Wie zwischen Staat und Gesellschaft, so ist auch zwischen Liebe und Gerechtigkeit nur ein formeller, aber kein materieller Unterschied. Liebe sowohl wie Gerechtigkeit bedeuten die Empfindung und Beachtung seiner Selbst im Andern. Auch die Gerechtigkeit ist Liebe; es ist die Liebe auf ihr richtiges Maass zurückgeführt, die Liebe der Vernunft. Ist die Gerechtigkeit Liebe, so ist die Liebe auch Gerechtigkeit; sie ist das im Gefühl, was die Gerechtigkeit in der Vernunft ist. Als reine Gefühlssache geht sie noch über die Gerechtigkeit hinaus, empfindet und geniesst sich allzu lebhaft im Andern, oft mit völliger Verleugnung des eignen Selbst. Die Gerechtigkeit macht zunächst an der Grenze zwischen dem Selbst und dem Andern Halt; allein dieses Halt bedeutet nicht die starre Indifferenz oder gar Selbstsucht — das wäre doch nicht die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit muss doch auch gerecht sein und dem Andern gerecht werden wollen. Wie Du mir, so ich Dir. Kein Mensch kann leben und bestehen ohne den Anderen; jeder wünscht und will auch, dass er durch den Andern alles Wohlwollen erfahre, alle Förderung geniesse — was ich verlange, das muss ich aber auch gewähren, so will es die Gerechtigkeit. „Alle Gerechtigkeit," so lautet ein sehr alter Spruch, „empfängt ihre Werthschätzung nur durch die darin waltende Liebe."

Gerechtigkeit und Liebe, Staat und Gesellschaft, das ist nach unserer Auffassung und Weltanschauung alles Eins. Staat und Gesellschaft sind ja nur die Verwirklichung der Ideen von Gerechtigkeit und Liebe. Diese sind die Seele von Staat und Gesellschaft; und wie der Körper Eins ist mit seiner Seele — dieses ganze System läuft ja auf diese Anschauungsweise hinaus —

so sind auch Staat und Gesellschaft Eins mit Liebe und Gerechtigkeit.

Zu einer höheren Verwirklichung hat es die Psyche auf dem Wege ihrer Ausbildung zu immer reiferer Gestaltungsweise nicht bringen können, wozu auch keine Veranlassung vorhanden war, weil es eine höhere nicht giebt. Staat und Gesellschaft entbehren aber aller weiteren seelischen Eigenthümlichkeit; sie sind nur die durch Liebesmacht und Gerechtigkeitssinn geweckten und gewirkten, Rechtsschutz und Liebesverkehr bezweckenden Vereinigungen; die Psyche in ihrer Ganzheit und Eigenthümlichkeit offenbart sich nur in der Volksgenossenschaft oder Nationalität.

Was der Mensch ist, ist er geworden in der und durch die Gemeinschaft. „Der Geist," sagt Lazarus, (Begriff und Methode der Völkerpsychologie) „ist das gemeinsame Erzeugniss der menschlichen Gesellschaft." Das ist wohl nicht ganz richtig, denn ursprünglich ist es die Psyche, welche als die gemeinschaftbildende Wesenheit zur Ausgestaltung der menschlichen Gesellschaft den Anlass bietet; allein es entspricht wohl den Thatsachen, dass erst der Geist innerhalb dieser Gesellschaft zu voller Ausbildung gelangen konnte. Richtig betrachtet ist wohl Körper und Seele, wie in der Person, also auch in der Nation eine einfache Dieselbigkeit und nur gedankenmässig, nicht thatsächlich unterscheidbar. Der Volkskörper ist auch die Volksseele und umgekehrt.

7. Die Psyche baut und bildet sich ihren Körper; gilt das vom Einzelkörper, um wie mehr erst vom Volkskörper. Beim Einzelkörper kann Hyle und Psyche noch streng unterschieden werden; der Volkskörper dagegen empfängt seine Besonderheit nur durch seine Psyche; ohne diese gäbe es gar kein Volk, sondern nur noch eine atomisirte Gesellschaft von Einzelpersonen. An

dieser Stelle kümmert uns jedoch diese völkerpsychologische Betrachtung nicht weiter. Wir hatten nur die Aufgabe, die Psyche auf ihrem Lebens- und Entwicklungsgange bis zu dem Ziele zu begleiten, wo sie mit dem Bewusstsein ihrer höchsten Leistungen bereichert wieder heim zu sich selbst zurückgekehrt sein würde.

Dass zwischen dieser Hyle und Psyche gar kein Unterschied obwalte, haben wir gesehen; allein das konnte die Psyche doch nicht wissen, so lange sie noch in den Armen der Hyle in tiefem Schlafe versunken lag. Da mag sie denn viele Aeonen hindurch gelegen haben, bis endlich die Zeit des Erwachens und der Erweckung gekommen war, die schlummernden Seelenkräfte auf diesem niederen Erdenrunde sich zu regen, und sich entsprechende körperliche Haltung und Gestaltung zu geben begannen. Von da an konnte die Entwicklung nicht mehr aufgehalten werden; im regsten Verkehr mit allen Wesen und Völkern der Natur erhielt dieser Seelenkörper seine Ausbildung. Er wurde sich alles dessen, was um ihn her bestand und geschah, bewusst; das konnte nicht ausbleiben, da er sich von allem Bestehen und Geschehen mächtig erregt und bis in die innersten Tiefen ergriffen fühlte. Schliesslich wurde er sich aber auch seines Bewusstseins bewusst. Da lag nichts näher als die Erkenntniss, die eben, weil sie so nahe lag, immer wieder übersehen wurde, dass alle diese Kräfte, wie sie von der Urzeit sich geregt, zur Bildung des ersten Atoms hingeführt, durch die vielfältigsten Verbindungen, Vereinigungen, Verschmelzungen, Verkörperungen der Welt mit allem, was sie füllet, zum Dasein verholfen hatten, — doch nur eine einzige Kraft sein können.

Die Kraft war Stoff geworden vom allergröbsten bis zum allerfeinsten. In dem feinsten waren Kraft und Stoff schon nicht mehr unterscheidbar; ausserdem

wurden die Stoffe durch die Kräfte zu den mannigfaltigsten Bewegungen sollicitirt, welche wiederum als ganz besondere Kräfte sich bekundeten. Ihren höchsten Triumph feierte die Wirksamkeit der Stoffe und Kräfte in den organischen, geistbegabten Wesenheiten, worin die Kraft selbst mit allen ihren Leistungen in des Raumes Unendlichkeit und in der Zeiten Ewigkeit zu Bewusstsein gekommen war. Auch dieses Bewusstsein konnte sich nicht anders fassen und begreifen denn als Kraft, als die höchste in dem Kreislauf alles Werdens wieder bei sich selbst angelangte Kraft. Nunmehr erst war klar geworden, das Alles Eins, alles Sein auch Bewusstsein, alles Bewusstsein auch Sein bedeute, dass Sein und Bewusstsein ein und dieselbe Sache sei.

Zweiter Abschnitt.

Einheit von Sein und Bewusstsein.

Eintheilung.

Die Einheit von Körper und Seele mündet unmittelbar ein in die Einheit von Sein und Bewusstsein. Was bedeutet aber nun diese Einheit von Sein und Bewusstsein? Nichts anderes als die Substanz. Was ist denn diese Substanz? Zunächst doch wohl nur ein blosser Begriff. Ob wir uns nun darunter und dahinter etwas Bestimmtes denken oder nicht, die Substanz bleibt immer das Beharrende im Wechsel, das Ewige im Vergänglichen, das Bestehenbleibende in allem Accidentiellen und da diese Prädikamente nicht mehreren Wesen gleichzeitig, überhaupt nicht zweien Wesen zukommen können, — es giebt keine Mehrheit der Substanzen — so ist die Substanz auch das Eine des Vielen. Nun haben wir aber in der Welt zwei streng geschiedene Bestände, welche auf die Würde der Substanz Anspruch erheben könnten: Das Körperliche und das Geistige.

Ziehen wir nun alles davon ab, was dem Wechsel

unterworfen ist, was vergänglich, was eine Vielheit und Verschiedenheit bedeutet, so bleibt uns nur auf der einen Seite das Sein, zunächst das völlig bestimmungslose Sein, und auf der andern Seite das Wissen vom Sein. Beides in seiner Vereinigung bildet die abstracte, rein begriffliche Substanz, welche sich demnach definiren lässt als das durch sich selbst seiende und sich selbst wissende Sein, oder das Sein, welches zugleich Wissen und das Wissen, welches zugleich Sein ist.

Diese Substanz ist das noch rein bestimmungslose. Alles was ist — ausgenommen das Sein selbst — und geschieht, muss ihr noch fern bleiben. Sie ist erst das ruhige, werdelose, indifferente Sein, wovon alle Vielheit und Verschiedenheit fern zu halten ist. Die Vielheit und Verschiedenheit in Allem, was auf der Welt besteht und geschieht, ist aber doch nun einmal vorhanden; leugne sie wenn Du kannst! In jedem Momente deines Daseins wirst Du dich selbst Lügen strafen, wird dich Leben und Wissenschaft Lügen strafen. Nun ja, die Substanz ist Kraft, wie wir in Bd. I. „Wissenschaft des Weltgedankens“ S. 259 ff. ausführlich dargethan; allein unter der Hand hat sie sich uns in den Geist verwandelt, und die „Wissenschaft der Krafteinheit“ ist in die „Wissenschaft der Geisteseinheit“ übergegangen. Ist nun die Substanz Kraft, die Kraft Geist, so wird die Substanz wohl die Geisteskraft sein und bedeuten.

Mit diesem Geiste hat es nun seine eigene Bewandtniss. Aller Geist ist Individual- und Personalgeist. Man redet zwar auch von einem „Geiste in der Natur;“ allein mit Unrecht. Jene mechanischen Kraftwirkungen, deren Zwecke und Ziele, deren Ordnung und Gesetzlichkeit, deren gesammte Teleologie nur von der dynamischen Beschaffenheit des ersten Atoms abhängt, kann man doch nicht als Geist bezeichnen. Aber dieses erste

Atom? — Ist es, wie wir erfahren haben, (Wissenschaft d. Weltged. S. 150 ff. — Wissensch. d. Krafteinheit S. 124 ff., 133 ff.) die primäre und primitive Ausdrucks- und Verwirklichungsweise der Allkraft — ist die Allkraft auch der Allgeist: so muss doch das Atom auch schon ein geistiges Wesen sein. — Richtig betrachtet ist als dieses punktuelle Sein das Atom noch garnichts; es ist nur mit der Möglichkeit ausgestattet, Alles zu werden. Es ist etwas Punktuelles, das erst durch Vereinigung, Verbindung, Verschmelzung mit anderem Gleichartigen zur Entstehung und Ausbildung alles Vorhandenen und schliesslich gar zur Belebung und Beseelung führt.

Im menschlichen Individuum angelangt, wird die Kraft erst zum Geiste, — ein selbstbewusstes, erkennendes und denkendes Wesen. In dem menschlichen Bewusstsein gelangt aber Alles zum Bewusstsein, im menschlichen Erkennen gelangt Alles zur Erkenntniss. Im menschlichen Geiste hat das All geistige Qualität erlangt; Alles wird Object der menschlichen Erkenntniss, welche damit als das Subject alles Erkannten und Gewussten sich darstellt. Indem nun aber in diesem Subjecte alles Objective und Subjective sich zusammenschliesst und als geistige Seinseinheit sich kundgiebt, wird die Substanz zum Subject.

Allein weder Substanz noch Subject erreicht die höchste geistige Qualität und Dignität; die Substanz nicht, denn sie ist nur das ruhige, starre und stille Insichsein, das auch bei seinem Selbsterkennen und Selbstbegreifen nicht aus sich herausgeht. Diese Substanz hat nur ein Verständniss für ihr eignes Selbst. Alles, was ausser ihrem Bereiche liegt, existirt für sie nicht. Erst im Subjecte erlangt Alles, was da besteht und geschieht, seine Währung und Würdigung. Allein ein Subject ist nicht denkbar ohne Object, worauf es

sich bezieht, seine Thätigkeit übergeht, seine Erkenntniss sich erstreckt, und wovon es seinem ganzen Wesen nach unterschieden ist. Der Zusammenschluss beider bedeutet keine völlige Aufgabe der Existenz des Einen zu Gunsten des Andern. Allerdings erlangt durch die Erkenntniss und das Bewusstsein des Subjects auch das Object, welches sonst dunkel und unbekannt bliebe, Selbsterkenntniss und Selbstbewusstsein. Es kommt zu sich selbst, zur Entwicklung seiner eignen geistigen Qualität, zur Enthüllung, dass das gesammte All aus Geist gewoben ist; — alles objective Sein ist in das Subject aufgelöst, das Subject ist Substanz geworden. Allein sobald wir uns wieder das Subject hinwegdenken, verfällt das Object wieder in die frühere Dunkelheit und Geistesabwesenheit zurück und wir haben doch wieder die schönste Zweiheit.

Allein es giebt eine geistige Wesenheit, deren Subject und Object völlig und unauflöslich zusammengegangen sind: der Intellect; die Welt als die intelligible Seinseinheit. Wir können, nach unserer Auffassung der Dinge, über eine solche intellectuelle Anschauung des Weltseins doch garnicht hinwegkommen. Die Substanz ist Kraft, die Kraft ist Geist, der Geist ist Bewusstsein, das Bewusstsein aber ist nicht ohne das Gewusstsein; durch dieses Gewusstsein oder Wissen aber nimmt die ganze Welt Theil an dem Bewusstsein. Dieses durch Kraft und Geist genährte Bewusstsein ist die Intelligenz, und dieses Wissen oder Weltbewusstsein ist die Weltintelligenz. Als das Subject aller Einsicht und Erkenntniss, alles Wissens von sich selbst und der Welt, bezeichnen wir diese Weltintelligenz ganz allgemein als den Intellect.

Dieser zweite Theil der Wissenschaft von der Geisteseinheit, die Einheit des Seins und Bewusst-

seins, wird in den drei ineinander übergehenden Seinseinheiten sich ausbreiten und aufbauen. Diese sind:

1. die Substanz,
2. das Subject,
3. der Intellect.

Erstes Kapitel. — **Die Substanz.**

A. Logos und Pathos.

1. Von dieser Substanz ist ausführlich genug im ersten Bande dieses Werkes (Wissensch. des Weltged. S. 245 ff.) die Rede gewesen; das Gesagte zu wiederholen ist weder nöthig noch erspriesslich. Hier treffen wir auf diese Substanz auf ganz anderem Wege und unter ganz anderen Voraussetzungen, und darum zeigt sie uns hier auch ein ganz anderes Angesicht wie an der bezeichneten Stelle. Die Substanz ist Kraft; allein die Kraft enthüllte sich uns auch als Geist und die Krafteinheit als Geisteseinheit — den veränderten Umständen müssen wir Rechnung tragen. Die Substanz ist nicht mehr Krafteinheit sondern Geisteseinheit.

Was ist nun diese geistige Weltsubstanz? Giebts denn überhaupt eine geistige Weltsubstanz?

Regungen des Geistes bemerken wir doch nur bei einer sehr beschränkten Anzahl organischer Wesen, und nur, soweit unsere Erfahrung reicht, auf diesem kleinen Planeten, welchen wir bewohnen. In Wahrheit ist der Mensch allein der Träger des Geistes, wie kann da von einer geistigen Weltsubstanz die Rede sein?

Eine solche beschränkte und einseitige Auffassungsweise gilt nicht in der Philosophie, die Alles sub specie aeternitatis, mit dem Blick der Ewigkeit, be-

trachtet und anschaut. Wie sollte nun dieser geistige, alle Ewigkeit und Unendlichkeit erfassende Weltblick von der Theilnahme an der Ewigkeit und Unendlichkeit ausgeschlossen sein? Bedeutet denn die Erkenntniss der Ewigkeit und Unendlichkeit nicht auch die Ewigkeit und Unendlichkeit der Erkenntniss? Also bedeutet auch die Erkenntniss der Substanz die Substanz der Erkenntniss. Diese geistige Weltsubstanz ist demnach in erster Linie Erkenntniss.

Schon die Consequenz dieser unserer Anschauungsweise führt geradesweg zur Universalität des erkennenden Geistes. Ein jedes Kraftatom zeigt das Bestreben, durch alle Zeiten und Räume hindurch mit dem Bewusstsein alles dessen, was es geleistet, endlich als erkennender Geist zu sich selbst zu kommen. Wir erschauen in dem erkennenden Geiste die höchste Stufe des Seins und Gewordenseins. In dem erkennenden Geiste wird auch das Erkannte Erkenntniss. Auch das Object der Erkenntniss nimmt Theil an der Erkenntniss. Der Erkennende und das Erkannte ist alles ein und derselbe Gegenstand; Alles ist das Erzeugniss ein und derselben Kraft. Die Kraft ist Erkenntniss geworden; Kraft der Erkenntniss und Erkenntnis der Kraft sind nicht mehr verschieden. Die Erkenntniss ist ein höherer Ausdruck der Kraft und darum auch eine höhere Form der Substanzialität.

Alle Erkenntniss ist eine doppelte, ein Erkennendes und ein Erkanntes. Das Erkennende, das receptive, empfängliche Vermögen ist die einheitliche, universelle Kraft; zunächst zwar noch tabula rasa, aber doch mit der Fähigkeit ausgestattet, Allem in der Welt sich geschickt anzupassen und für Alles offene Augen und Ohren zu besitzen. Das Erkannte ist das qualitative Weltsein. Alles in Raum und Zeit, alles Neben- und Nacheinander — alles Nebeneinander in seinen gegen-

seitigen Beziehungen und Einwirkungen, alles Nacheinander in seiner ursächlichen Abfolge mitsammt der Unendlichkeit des Bestehens und Ewigkeit des Geschehens wird Gegenstand der Erkenntniss, derart, dass die Erkenntniss durch den Gegenstand erfüllt, der Gegenstand durch die Erkenntniss erleuchtet wird und in dieser Erfüllung und Erleuchtung sich Gegenstand und Erkenntniss zu untrennbarer Einheit zusammenschliessen.

Was ist nun mit dieser Vereinigung von Erkenntniss und Erkanntem erreicht und gewonnen?

Ein qualificirtes Sein, das sowohl Erkenntniss als Erkanntes ist, eine geistige Substanz, worin auch das Quale oder die Beschaffenheit alles Einzelnen Aufnahme gefunden hat, derart, dass dieses Quale in der Vorstellung, auch wenn der Gegenstand nicht mehr gegenwärtig ist, weiter fortbesteht.

2. In der Vorstellung haben wir diejenige Geisteskraft, worin und wodurch alles Sein sich präsentirt und sich repräsentirt. Sie ist die erste und die nächste Form der geistigen Substanz, ist aber erst in der neueren Philosophie zur vollen Geltung und Bedeutung gelangt. Erst die neueren psychologischen Forschungen haben zur richtigen „Vorstellung“ verholfen und erst die Vorstellung hat die psychologische Forschung mächtig angeregt.

„Unter einer Vorstellung verstehen wir nach allgemeinem Sprachgebrauche das in unserem Bewusstsein erzeugte Bild eines Gegenstandes oder eines Vorganges der Aussenwelt. Die Welt, soweit wir sie kennen, besteht aus unseren Vorstellungen. Diese aber werden von dem natürlichen Bewusstsein den Gegenständen, auf die wir sie beziehen, identisch gesetzt und erst die wissenschaftliche Reflexion erhebt die Frage, wie sich das in der Vorstellung gelieferte Bild und sein

Gegenstand zu einander verhalten.“ (Wundt. Physiol. Psychologie.)

Es ist nicht ganz richtig, wenn gesagt wird, dass die Vorstellung das in unserem Bewusstsein erzeugte Bild des Gegenstandes sei. Wenn die Vorstellung auch von Bewusstsein begleitet ist, wenn wir auch die Bildung der Vorstellung in unserem Bewusstsein bis in die allerkleinsten Einzelheiten verfolgen können, so lässt sich doch nicht sagen, die Vorstellung sei das in unserem Bewusstsein erzeugte Bild des Gegenstandes; sie ist vielmehr das bewusst gewordene und zu Bewusstsein gelangte Bild des Gegenstandes. Wie wir alle die Bildungs- und Entwickelungsvorgänge genau beobachten können, welche dieses Bild des Gegenstandes zu durchlaufen hat, bis es fix und fertig als Vorstellung sich dem Bewusstsein darzustellen vermag, ebenso können wir aber auch den Bildungs- und Entwicklungsprozess des Gegenstandes verfolgen und haarklein darlegen, warum das Bild des Gegenstandes gerade diese Gestalt angenommen hat und keine andere. Wir können auch allen den Beziehungen nachgehen, welche zwischen den Gegenständen und dem Vorstellungssubjecte obwalteten und zur Ausbildung aller der Organe geführt haben, welche das Vorstellungsbild aufnehmen und dem Bewusstsein unverändert und unverfälscht zuführen. Nach allen diesen Berücksichtigungen muss klar geworden sein, dass der Gegenstand am Vorstellungsbilde einen ebenso grossen Antheil hat als das Bewusstsein, und dass das Vorstellungsbild auch nicht den leisesten Zug enthalten kann, welcher nicht dem Gegenstande, worauf es sich bezieht, entnommen ist.

3. Die Annahme, dass die Vorstellung das in unserm Bewusstsein erzeugte Bild des Gegenstandes sei, ist vorherrschend geblieben bis zu dieser Stunde. Nach Herbart sind die Vorstellungen die „Selbsterhaltungen“

der Seele, womit sie äusseren Beständen gegenüber ihr Dasein beweist und behauptet. Die Seele an sich ist ja eine einfache, reale Wesenheit, welche verschiedene Vorstellungen zur Einheit des Gedankens und die Gesammtheit der Vorstellungen zur Einheit des Bewusstseins zusammenfasst. Diese Vorstellungen verschmelzen mit einander, oder, wenn sie entgegen gesetzter Art sind, hemmen sie einander.

Ein gar eigenthümliches Gewoge und Gewebe ist es, welches die Vorstellungen im Bewusstsein unterhalten. Sie wallen auf und wallen nieder, verschmelzen oder widerstreben, die stärkeren verdrängen die schwächeren, bis sie unter die „Schwelle des Bewusstseins“ versinken.

Doch auch die bereits ins Unbewusste versunkenen streben wieder zur Klarheit empor und vermehren das Schwanken und Schweben im Vorstellungsbereiche. Da die Vorstellungen nun wieder hervortreten, sobald die Hemmung weicht und sich von selbst wieder herstellen, wenn die Hemmung durch eine neue Gegenkraft unwirksam wird, — so verwandeln sich die Vorstellungen durch ihren gegenseitigen Druck in ein Streben, vorzustellen.

In dieses Vorstellungsstreben verlegt Herbart das Gesammtvermögen des Geistes und der Seele. „Die Vorstellungen ändern immerfort ihren Zustand, indem wegen abgeänderter Hemmung bald mehr bald weniger von ihnen als ein Streben wirkt, das Uebrige aber als wirkliches Vorstellen im Bewusstsein gegenwärtig ist. Unmittelbar hieraus folgt, dass der synthetische Theil der Psychologie eine Statik und eine Mechanik enthalten müsse. Denn unter Kräften, die wider einander streben, giebt es ein Gleichgewicht, es giebt auch Annäherungen dahin und Entfernungen davon durch neu hinzutretende Kräfte. Darum muss die Mathematik

zu Hülfe gerufen werden . . . indem nach der verschiedenen Stärke der Vorstellungen, nach den Graden ihres Gegensatzes und nach der Verschiedenheit ihrer Verbindungen auch die Erfolge der Hemmungen anders und anders ausfallen müssen." (Herbart.)

In der Statik des Geistes sollen die Stärke der Vorstellungen, die verschiedenen Grade ihres Gegensatzes, sowie die Innigkeit ihrer Verbindungen mit der Anzahl der verbundenen Vorstellungen der Berechnung unterliegen.

In der Mechanik des Geistes sollen die verschiedenartigen und -gradigen Hemmungen, besonders aber die Reproduktionen der Vorstellungen, wenn die Hemmung beseitigt wird, zahlenmässig bestimmt werden können. In diesen mathematischen Formeln sollen die allgemeinen Gesetze der psychologischen Erscheinungen ihren adäquaten Ausdruck finden.

Diese mathematische Grundlage der Statik und Mechanik des Geistes, wie sie von Herbart gefasst wird, hat sich nicht als stichhaltig bewährt und fruchtbar erwiesen. Er betrachtet diese Vorstellungen als die Materie aller Erfahrung, als das erste Gegebene, als die Selbsterhaltungen eines einfachen Wesens, welche wir Seele nennen. — Das sind die Vorstellungen aber garnicht; sie sind vor Allem nichts Primäres, sie müssen und können allesammt auf Wahrnehmungen, äussere sinnliche Wahrnehmungen zurückgeführt werden. Die Vorstellung, dieses Kleingeld des geistigen Besitzes und Vermögens, ist etwas völlig Unberechenbares und in einem jeden Individuum ein Anderes; sie ist vorhanden und kommt gerufen und ungerufen, je wie sichs gerade trifft. Bei einem solchen wandel- und wechselvollen Besitze kann von einer Statik und Mechanik doch nicht die Rede sein. Sie erscheinen und verschwinden wieder nicht nach mechanischen und mathematischen Gesetzen,

sondern nach zufälligen und beabsichtigten Reizen, Empfindungen, theoretischen und praktischen Interessen. Auch von dieser „Schwelle des Bewusstseins", welche die Vorstellungen bei ihrem Auf- und Absteigen, bei ihrem Kommen und Schwinden überschreiten sollen, ist nirgends etwas zu merken. Das hört sich hübsch an, „Schwelle des Bewusstseins", ist aber nur eine blosse Einbildung aus rein willkürlicher Annahme. Die Vorstellungen kommen und sie sind da, sie schwinden und sind wieder fort, je nachdem sie willkürlich oder unwillkürlich herbei und ins Gedächtniss gerufen werden. Von einer andern Vorstellung verdrängt, entziehen sie sich sofort wieder der Betrachtung. Von den auf Gefühlen beruhenden Vorstellungen reden wir hier nicht; denn so lange diese Gefühle andauern, sind diese nicht zu verdrängen und können uns bis zum Wahnsinn treiben und verfolgen. Die psychologische Mathematik Herbarts beruht auf der rein willkürlichen Annahme eingebildeter Grössen.

Diese Vorstellungen bedeuten bei Herbart allerdings so eine Art psychischer Substanzialitäten. Sie bedeuten das Selbsterhaltungsstreben des absolut einfachen Seelenwesens. Als dieses einfache Wesen ist ja die Qualität der Seele völlig unbekannt und bestimmungslos; wir wissen nur von allen den Vorgängen ihres Selbsterhaltungsstrebens gegenüber den Störungen durch andere Wesen. Diese Vorstellungen dürfen nicht etwa als die Bilder äusserer Gegenstände gedacht werden; wie sollten diese in unser Inneres hineingelangen. „Das Vorgestellte ist nicht ausser dem Vorstellen selbst." Die Vorstellungen sind nur bestimmte Reactionen gegenüber äusseren Dingen und Thatsachen. Die Vorstellungen der Seele sind darum das einzige Beispiel, wodurch wirkliches Geschehen in unser Bewusstsein fällt. Durch diese Vorstellungen wird darum auch nicht, wie durch jene

sogenannten Seelenkräfte, die Einheit der Seele gestört; es sind die Strebungen, die Lebensäusserungen, die Reaction und Daseinsbehauptung des einheitlichen Seelenwesens den Einwirkungen äusserer Dinge und Thatsachen gegenüber.

Diese sogenannten Seelenvermögen des Fühlens und Wollens und ferner einige Arten und Unterarten dieser Vermögen, z. B. Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verstand, Urtheilskraft, Vernunft sind nichts anderes als Classenbegriffe, worunter man die beobachteten Erscheinungen und die zusammenhängenden Zustände, in welche die Vorstellungen gerathen, so lange sie im Bewusstsein sind, zu ordnen sucht. Was jene Dinge und Thatsachen bedeuten, worauf jene Vorstellungen sich beziehen, und wie jene Verbindungen, Beziehungen und Classenbegriffe der Vorstellungen entstehen, die als gewisse Seelenkräfte angesehen werden, kann hier nicht weiter in Betracht kommen.

So wenig wir uns mit Herbart einverstanden erklären können, müssen wir ihm doch zugestehen, dass er in gewisser Beziehung dem wahren Sachverhalte ziemlich nahe gekommen ist. Herbart war vielleicht der Erste, der mit historischem Weitblicke die Seelenlehre anschaute, der nicht bloss den Bestand, sondern auch den Entstand der Sache ins Auge fasste, der alle Seelenthätigkeit als einen Entwicklungsprozess auffasste. „Einer der allgemeinsten Unterschiede zwischen den verschiedenen Vorstellungsmassen entsteht aus dem einfachsten Grunde, dass einige derselben älter sind und andere jünger.“ „Und im Laufe der Jahrhunderte wird das Menschengeschlecht immer älter, jedes Zeitalter überliefert dem folgenden seine am meisten ausgearbeiteten Gedanken und seinen Sprachschatz, sammt seinen Erfindungen, Künsten, gesellschaftlichen Einrichtungen. Daraus entstehen allmählich Phänomene,

die der einfache psychische Mechanismus für sich allein nicht würde ergeben können. In jedem von uns lebt die ganze Vergangenheit.“

Irrthum und Beschränktheit der Herbart'schen Anschauungsweise ist daraus entstanden, dass er entsprechend seinem Idealismus oder Subjectivismus nur die Psyche, aber nicht die Hyle in Betracht nimmt. Alles Materielle, wie überhaupt alles Körperliche ist nach Herbart ja nur ein blosser Schein, entstehend aus einer eigenthümlichen Art auch nicht einmal ursprünglicher Repulsion und Attraction gewisser Substanzen. Dass der Entwicklungsprozess, schon mit dem materiellen Atom beginnend, in Betracht kommen müsse, dass Körper und Seele identische Wesen seien, dass die Sinnlichkeit eine eben solch werthvolle und qualitativ gleichartige Seelenfunction sei, wie Verstand und Vernunft auch, das Alles ist nicht nach dem Sinne Herbarts. „Der Schöpfer gab den Menschen Hände, Sprache, ein grosses Gehirn und feine Nerven; aber in die einfache menschliche Seele Vernunft und Sinnlichkeit neben einander zu pflanzen, das ist kein Werk des Schöpfers, es ist das Kunststück der Psychologen.“ Wir sind anderer Meinung. Wenn der Psychologe so verfährt, so hat er es nur dem Schöpfer nachzuthun versucht.

Der psychologische Entwicklungsprozess ist bei Herbart auch nur ein höchst unfertiger. Er kennt keine natürliche, sondern nur eine geschichtliche Entwickelung. „Empirische Psychologie, von der Geschichte des Menschengeschlechtes getrennt, ergiebt nichts Vollständiges; ebensowenig als man Gefühle und Begierden abgesondert von den Vorstellungen darf in Betracht ziehen.“ Dieses Satzgefüge ist nicht so recht verständlich, wenigstens ist die Zusammensetzung eine recht wunderliche. In der That, so wird wohl die Meinung sein, erweitert sich

unser Vorstellungskreis, worauf doch alle Seelenthätigkeit beruht, mit der Zeit ganz beträchtlich, sowohl durch eigene Erfahrung als auch durch die Erfahrung des gesammten Menschengeschlechts im Geschichtsverlaufe. Indem diese Vorstellungen in Verkehr treten und ihre Ausbildung erhalten, entstehen Gefühle, Begierden, kommen Begriffe, Urtheile und Schlüsse, kommt Erkenntniss, Verstand, Vernunft und endlich auch die Ichheit des Bewusstseins zu Wege.

Man kann alles das zugestehen; es ist nur die Frage, ob wir berechtigt sind, den Vorstellungen diese Priorität zuzuschreiben und als diese grundwesenhafte Seelensubstanz zu betrachten. Die überraschende Aehnlichkeit der Vorstellungen in uns mit den Dingen und Geschehnissen ausser uns ist gewiss nicht von ungefähr, hat auch gewiss nicht in den Vorstellungen ihren Grund, sondern weit eher in den Dingen und Geschehnissen selbst und in unserer Wahrnehmung derselben durch Aug' und Ohr und all' die übrigen Sinne. Diese Sinne sind aber wieder nichts für sich bestehendes, sondern sind organische Functionen des Körpers, welche sich mit der Zeit durch den lebhaften Verkehr mit der Aussenwelt gebildet und gestaltet haben. Der Entwickelungsgang beginnt also nicht erst mit der Vorstellung, sondern schon mit dem ersten Atom, mit dem organischen Molekül, umfasst Körper und Seele in ungetrennter und untrennbarer Einheit und erhält seine angemessene Erkenntniss- und Darstellungsweise nur in einer Psychophysik und physiologischen Psychologie, wie sie Wilh. Wundt zu geben unternommen hat.

Auch noch nach einer anderen Richtung hat die Psychologie durch Herbart eine Erweiterung und Vertiefung erfahren. Er fasst dieselbe nicht mehr nur als Wissenschaft auf, als ein nach einer gewissen Methode logisch und systematisch gegliedertes Ganzes, sondern

auch als Selbsterkenntniss des menschlichen Geistes, welcher, nachdem er in seinem wahren Wesen sich zu erkennen und zu ergründen gesucht hat, sein Inneres nach aussen kehrt. Gewiss, das ist die Psychologie auch; sie ist auf Selbsterkenntniss beruhende, in systemathischem Aufbau hingestellte Wissenschaft. Sie ist aber noch mehr; die Seelenlehre ist der Gegenstand selbst, welchen sie zu erforschen und wissenschaftlich darstellen zu wollen vermeint. In der Psychologie ist Wissenschaft und Gegenstand der Wissenschaft völlig identisch. In einer jeden andern Wissenschaft ist der Gegenstand der Wissenschaft und die Wissenschaft selbst ein jedes etwas für sich seiendes, in der Psychologie nicht; in der Psychologie haben wir nur eine derzeitige Offenbarung des Seelenwesens selbst anzuschauen. Sei diese Psychologie nun empirischer oder rationaler Art, analytisch oder synthetisch aufgefasst; sei es Psychophysik oder physiologische Psychologie — immer ist es nicht bloss Wissenschaft der Seele, sondern die höchste Selbstdarstellung der Seele selbst, welche wir darin zu erkennen haben. Wenn wir noch weiter gehen wollen, so gehören hierzu selbst Anthropologie und Physiologie, ja selbst die historischen Wissenschaften, welche als Hülfswissenschaften der Psychologie hinzugenommen werden sollten, da es gilt, nicht nur den gesammten Seinsbestand, sondern auch den gesammten Werdeprozess der zum Geist verklärten Psyche zu erkunden und zu enthüllen.

4. Eine noch weit höhere Bedeutung als bei Herbart erlangt die Vorstellung bei Schopenhauer und Hartmann. Als die psychologische Substanz wird sie hier thatsächlich auch zur Weltsubstanz: „Die Welt ist meine Vorstellung", also beginnt Schopenhauer sein Hauptwerk: „Die Welt als Wille und Vorstellung." „Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann,

ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subject behaftet, und ist nur für das Subject da. Die Welt ist Vorstellung.“ Diese Vorstellung ist die erste Thatsache des Bewusstseins, hiervon muss alle philosophische Betrachtungsweise ausgehen und die erste Unterscheidung, welche sie zu machen hat, ist, entsprechend der Vorstellung und dem Vorgestellten, der Unterschied von Subject und Object. Ist die Welt nur Vorstellung, so ist selbstverständlich das Subject der Vorstellung der Inbegriff aller Wahrheit; kein Object ohne Subject. Aller Wahrheit, ob aber auch aller Wirklichkeit? Das ist eine ganz andere Frage.

Schopenhauer sucht zu zeigen, dass alle Formen und alle Gesetze der Vorstellungen auf eine erste Urvorstellung — und etwas anderes als Vorstellung kann es und darf es doch nicht sein — zurückkommen müssen, nämlich den Satz vom Grunde. Alles Sein und Werden, alles Erkennen und Wollen hat seinen zureichenden Grund. „Die wesentliche Form aller Objecte,“ sagt Schopenhauer, „d. h. die allgemeine Art und Weise ihres Objectseins“ kommt durch diesen Satz zum Ausdruck. Nun wissen wir ja, kein Object ohne Subject. An welcher Stelle ist nun der Grund alles Objectseins im Subjecte zu suchen? Oder, was dasselbe bedeutet, woher überhaupt die Vorstellung einer Welt? Die Antwort, die uns Schopenhauer giebt, ist eigenthümlicher, nicht ganz einwandfreier Art. Zu diesem Subject gehört offenbar doch auch unser eigner Körper. Zunächst durch Vorstellungen gleich allen andern Weltvorstellungen. Als solches Vorstellungswesen ist er ein subjectives Scheinswesen gleich allen übrigen Weltwesen. Dann aber kennen wir ihn durch unsern Willen, dem er in allen Stücken folgen muss. Als Willensobject aber ist unser Körper ein wirkliches objectives Wesen. Der Leib ist ja weiter nichts als der objectivirte, in

die Anschauung gelangte Wille, oder, wie Schopenhauer sagt, die „Objectivation“ des Willens. Im Leibe ist uns daher unser Wille und im Willen das „Ansichsein“ des Leibes gegeben, beides sind identische Wesenheiten.

Hier, an diesem Punkte glaubt nun der Philosoph anlanden zu können und festen Fuss gefasst zu haben. Zu der sonst kaum zu widerlegenden, aber trotzdem tollhäuslerischen Behauptung des theoretischen Egoismus eines Fichte, dass die Welt gar keine Realität habe, will Schopenhauer sich nicht bekennen. Also auch die Welt muss analog unserm Leibe die Erscheinung irgend eines Willens sein. Der Wille, welcher sich in jedem Wesen kundgiebt, ist jenes „Ding-an-sich,“ wonach Kant vergebens gesucht hat. Dieser Wille ist freilich nur Einer, seine Erscheinungen in Raum und Zeit aber sind unzählig. Zeit und Raum sind die Prinzipien aller individuellen Erscheinungsweise der Dinge. Die Willensverwirklichung oder das Ansichsein eines jeden Dinges erkennen wir in seiner Idee. Die Ideen sind die Stufen der Objectivation des Willens. Sie sind die wechsellosen, über Zeit und Raum erhabenen Musterbilder der Dinge. Auf ihrer niedrigsten Stufe sind diese Objectivationen des Willens einfache Naturkräfte; auf ihrer höchsten Stufe wird diese Objectivation erst zur Individuation in graduellem Aufstieg als Pflanzen, Thiere, Menschen. In einem jeden einzelnen Wesen erscheint die Willensverwirklichung nur so weit gediehen, als es theilnimmt an der Idee seiner Gattung und vor andern seinesgleichen in Schönheit und Vollkommenheit sich auszeichnet.

Bei Hartmann erscheinen diese beiden geistigen Weltsubstanzen Schopenhauers, Wille und Vorstellung, in einheitlicher Fassung und unter gemeinsamem Namen, „das Unbewusste.“ Dieses Unbewusste ist die einzige und einheitliche geistige Substanz; es ist die

einzige Substanz, weil es auch das einzige Individuum ist und alle anderen, ausser ihm vorhandenen subordinirten und coordinirten Individuen ausschliesst: es ist die geistige Substanz, weil alles Materielle und Körperliche neben ihr nur als ein Nichtiges betrachtet werden kann. Die beiden Manifestationen des Unbewussten nun sind Wille und Vorstellung. „Das Unbewusste ist Wille und Vorstellung in untrennbarer Einheit verbunden; es kann nichts gewollt werden, was nicht vorgestellt wird und kann nichts vorgestellt werden, was nicht gewollt wird.“ Wollte man darauf bestehen bleiben, Wille und Vorstellung als verschiedene Theile des einen Unbewussten zu fassen, so wäre doch die Wechselwirkung beider nicht zu verkennen, und zwar die Motivation des Willens durch die Vorstellung und die Erweckung der Vorstellung durch das Interesse des Willens.

Im Unbewussten sind gleichzeitig unendlich verschiedene Willensacte, unterschieden durch ihren Vorstellungsinhalt, vorhanden. Ein jegliches Atom ist ein solcher Willensact und ist demgemäss als ein bestimmtes Kraftindividuum anzusehen. Indem der Wille seinen Inhalt realisirt, treten diese Kraftindividuen in die objective Realität: sie sind die erste primitive Erscheinung des Wesens. Diese Atomkraftwirkungen unterscheiden sich nicht begrifflich, sie werden vom Unbewussten nur durch die intuitive Vorstellung unterschieden. Eine jede ist einzig in der Vorstellung und einzig in der Realisation, eine für sich seiende Individuation. Wille und Vorstellung des Unbewussten sind es, welche durch räumliche und zeitliche Combinirung und Complicirung die Individuen niederer Ordnung zu Individuen höherer Ordnung sich gestalten lassen, aber immer wieder in einziger Weise, denn es sind doch alles nur individuelle Realisationen von Wille und Vorstellung des Unbewussten.

Die einzige Thatsache, welche in diese Auffassung Bresche legen könnte, wäre die Starrheit und Stupidität des Stoffes. Allein auch dieser sogenannte Stoff ist in seinen Urbestandtheilen nur Wille und Vorstellung. „Die Materie ist nichts weiter als ein System von atomistischen Kräften in einem gewissen Gleichgewichtszustande.“ Die den Stoff bewirkenden Atome zeigen ein eignes, gesetzmässig Bestimmtes, von einem gewissen feststehenden Erfolg begleitetes Streben. Dieser Erfolg ist nur möglich, wenn das Streben die gesammte gesetzmässig veränderliche Bestimmtheit seiner Aeusserungsweise als einen der Realität gleichenden Schein, gleichsam als Bild besitzt, d. h. aber, wenn es dasselbe ideell oder als Vorstellung besitzt.“ „Was ist denn nun aber das Streben der Kraft anders als Wille, jenes Streben, dessen Inhalt oder Object die unbewusste Vorstellung dessen bildet, was erstrebt wird.“ „So ist die Materie in der That in Wille und Vorstellung aufgelöst.“

Wie alles körperlichen, so sind Wille und Vorstellung aber auch die Ursache alles geistigen Seins. Ursprünglich sind Wille und Vorstellung im Unbewussten zu untrennbarer Einheit verbunden. Das ist ihr normaler Zustand. Wenn sie nun ihre Trennung vollziehen und beide sich ihrer Sonderexistenz bewusst zu werden anfangen, d. h. geistige Qualität gewinnen, so ist das kein Fortschritt, sondern ein Abfall. Die Vorstellung ist an sich selber völlig interesselos; sie wird nur durch den Willen hervorgerufen und existirt überhaupt nur, so weit der Wille zur Erreichung seiner Zwecke und Ziele ihrer bedarf. So kann jedoch das Verhältniss nicht in alle Ewigkeit bleiben, endlich muss der Zeitpunkt eintreten, da die Vorstellung selbstständig wird und vom tyrannischen Willen sich emancipirt; sie braucht nur zu Bewusstsein zu kommen und um Friede und Einheit von Willen und Vorstellung im Unbewussten ist es ge-

schehen. Hartmann beschreibt diesen Vorgang folgendermassen:

„Da greift plötzlich die organisirte Materie in diesen Frieden des Unbewussten mit sich selber ein, und zwingt dem erstaunten Individualgeist in der nach gesetzmässiger Nothwendigkeit eintretenden Reaktion der Empfindung eine Vorstellung auf, die ihm wie vom Himmel fällt, denn er findet in sich keinen Willen zu dieser Vorstellung; zum ersten Male ist ihm „der Inhalt der Anschauungen von Aussen gegeben.“ Die grosse Revolution ist geschehen, der erste Schritt zur Welterlösung ist gethan, die Vorstellung ist von dem Willen losgerissen, um ihm in Zukunft als selbstständige Macht gegenüber zu treten, um ihn sich zu unterwerfen, dessen Sklave sie bisher war. Dieses Stutzen des Willens über die Auflehnung gegen seine bisher anerkannte Herrschaft, dieses Aufsehen, das der Eindringling von Vorstellung im Unbewussten macht, dies ist das Bewusstsein.“

Der erste Schritt zur Welterlösung ist mit dieser Entstehung des Bewusstseins gethan. Was soll das heissen? Unsere Welt ist die möglichst beste; das ist gar keine Frage. Wir können uns wohl mit Recht dem Vertrauen hingeben, „dass die Welt so weise und trefflich als nur irgend möglich ist, eingerichtet und geleitet werde, dass wenn in dem allwissenden Unbewusstsein unter allen möglichen Vorstellungen die einer besseren Welt gelegen hätte, gewiss diese bessere statt der jetzt bestehenden zur Ausführung gekommen wäre, dass sich das irrthumsunfähige Unbewusste weder bei der Setzung dieser Welt über ihren Werth hätte täuschen können, noch auch, dass bei der allzeitigen Allgegenwart des Unbewussten jemals eine Pause seines Wirkens möglich gewesen sein könne, wodurch eine solche Nachlässigkeit in der Weltregierung die besser

angelegte Welt sich hätte von selbst verschlechtern können.“

Und trotzdem ist diese beste der Welten noch keine gute Welt; sie ist nur die bestmögliche ihrer Art. Diese Welt ist jedoch nur „eine stetige Reihe von Summen eigenthümlich combinirter Willensacte des Unbewussten; das Unbewusste höre auf die Welt zu wollen und dieses Spiel sich kreuzender Thätigkeiten des Unbewusstseins hört auf zu sein.“ Die Welt und das Ich bestehen nur in einer Summe von Thätigkeiten oder Willensacten des Unbewussten. Etwas unmittelbar Reales haben wir an derselben nicht. Wer sie, so wie sie sich bietet, für wirklich nimmt, der ist in einer groben Sinnestäuschung befangen. Der sich durchkreuzende und widerstrebende Atomwille von Ich und Ding macht das Ding dem Ich „empfindlich“, sagt aber über die Realität des Dinges, wie der ganzen Welt nichts aus. Ich und Welt sind blosse Erscheinungen, die ewig wechseln und in jedem Momente, je nach dem wechselnden Zusammentreffen der Verhältnisse, andere werden wie der Regenbogen in der Wolke; „nur das Unbewusste waltet ewig, das auch in meinem Hirn sich bricht.“

Etwas Gutes ist es nicht, was die Activität des Willens da zu Wege bringt. In der bestehenden Welt ist zwar Alles auf das weiseste und beste eingerichtet, und nichts hindert, diese Welt als die beste von allen möglichen Welten anzusehen, trotzdem muss behauptet werden, dass sie durchweg elend und schlechter als gar keine sei. Der Wille, dem sie ihr Dasein verdankt, ist ein vernunftloses, alogisches Wesen. Das wäre nun an und für sich gar nicht so schlimm, wenn er nur im Unbewussten, welches ja aller Vernunft und Weisheit voll ist, in aller Ruhe verharren möchte; allein das will er nicht und kann er nicht, wie wäre er denn sonst der Wille. Indem er aber wirkt, wird er durch die

Folgen seines Wollens aus einem Alogischen ein Antilogisches, aus einem Unvernünftigen ein Widervernünftiges. Denn was wir auch vom Willen wissen, legt Zeugniss ab von seiner Unvernunft; er strebt stets nach Glückseligkeit und erreicht stets das Gegentheil seines Wollens, die Unseligkeit.

Im Unbewussten treffen wir ursprünglich das Logische und Alogische, das Vernünftige und Unvernünftige, Wille und Vorstellung in friedlichem und ungetrübtem Zusammensein. Allein der Wille hat ja keine Ruhe, bis er sein unseliges Werk, die Weltschöpfung, vollbracht hat. Das Vernünftige, die Vorstellung, hat nun den Beruf, wieder gut zu machen, was der Wille verbrochen hat, die Welt von der Unseligkeit des Daseins zu erlösen und bedient sich hierzu des Bewusstseins; insofern kann die Entstehung des Bewusstseins als Anfang der Welterlösung betrachtet werden.

Auf dem Wege der Bewusstseinsentwickelung muss das Ziel des Weltprozesses gesucht werden; der nächste Zweck der Natur oder Welt ist darum offenbar das Bewusstsein. „Selbstzweck kann das Bewusstsein gewiss nicht sein. Mit Schmerzen wird es geboren, mit Schmerzen fristet es sein Dasein, mit Schmerzen erkauft es seine Steigerung; und was bietet es für alles dieses zum Ersatze? Eine eitle Selbstbespiegelung.“ Das Bewusstsein als Selbstzweck, das hiesse ja nur die Qualen des Daseins verdoppeln und in den eignen Eingeweiden wühlen. Die Vorstellung hatte vom Willen sich losgerungen und war dadurch zu Bewusstsein gekommen, damit war aber auch das ganze Elend des Daseins offenbar geworden. Der Wille wiegt sich ja nur in — Illusionen; er jagt dem Glücke nach und trifft stets das Gegentheil. Das fortschreitende Bewusstsein ist es, welches uns stufenweise die illusorische Beschaffenheit aller dieser Hoffnungen, die Thorheit dieses

Strebens erkennen lässt. Das Bewusstsein ist es, welches die Emancipation des Intellects vom unvernünftigen Willen bewirkt hat. Wenn erst einmal die Vorstellung mittels des Bewusstseins den nöthigen Grad von Selbstständigkeit dem unvernünftigen Willen gegenüber erlangt hat, dann wird sie gewiss über allem Widervernünftigen im Willen den Stab brechen und es zu vernichten suchen. Eben zu diesem Zwecke lag auch das Bewusstsein im Unbewussten vorgebildet. Das allwissende, Zweck und Mittel in Eins denkende Unbewusste hat das Bewusstsein eben nur deshalb geschaffen, um den Willen von der Unseligkeit seines Wollens zu erlösen, wovon er selbst sich nicht erlösen kann; denn es ist wohl unzweifelhaft, dass der Endzweck des Weltprozesses, dem das Bewusstsein als letztes Mittel dient, der sei, den grösstmöglichen erreichbaren Glückseligkeitszustand, nämlich die Schmerzlosigkeit, zu verwirklichen.

Diese gänzliche Aufhebung des Wollens durch das Bewusstsein, dieses grosse Ziel des Entwickelungsprozesses in der Natur und Geschichte, diese schliessliche Erlösung vom Elende des Wollens und Daseins zur Schmerzlosigkeit des Nichtwollens und — Nichtseins ist nicht etwa eine bloss individuelle und personale, sondern eine radicale und universelle; nicht bloss eine Erlösung der Menschheit, sondern eine Welterlösung in des Wortes umfassendster Bedeutung. „Für denjenigen,“ sagt Hartmann, „welcher vor Allem an der All-Einheit des Unbewussten festhält, ist die Erlösung, die Umwendung des Wollens ins Nichtwollen, auch nur als All-Einiger Act, nicht als individuelle, sondern nur als kosmisch-universelle Willensmeinung zu denken, als der Act, der das Ende des Prozesses bildet, als der jüngste Augenblick,

nach welchem kein Wollen, keine Thätigkeit, keine Zeit mehr sein wird.“ (Off. Joh. 10, 6.). In fernster Zukunft ist ja ein Zeitpunkt denkbar, da die Menschheit eine solche Menge Geist und Willen in sich vereinigen könne, dass der in der übrigen Welt thätige Geist und Wille durch den menschlichen bedeutend überwogen wird. Das ist freilich die erste Bedingung zum Gelingen des Werkes, denn nur dann kann die menschliche Willensverneinung das gesammte actuelle Wollen der Welt ohne Rest vernichten, und den gesammten Kosmos durch Zurückziehen des Wollens, in welchem er allein besteht, mit einem Schlage verschwinden lassen.

Das Wollen ist die Existenz der Welt, und die Existenz ist Qual. Die Allweisheit der logischen Vorstellung kann allein gegen die Qual des Daseins nicht aufkommen, denn gegen die Allgewalt des Willens ist sie ohnmächtig. Da kommt ihr denn das Bewusstsein zu Hülfe, welches die Emancipation der Vorstellung vom Willen betreibt und ihr die Ueberzeugung von der Unseligkeit des Daseins beibringt. „Das Logische leitet den Weltprozess auf das Weiseste zu dem Ziele der möglichsten Bewusstseinsentwickelung, wo anlangend das Bewusstsein genügt, um das gesammte actuelle Wollen in das Nichts zurückzuschleudern, womit der Prozess und die Welt aufhört, und zwar ohne irgend welchen Rest aufhört, an welchem sich ein Prozess weiter spinnen könnte.“

Wir hätten Vieles, sehr Vieles gegen diese Anschauungsweise Hartmanns einzuwenden; allein er könnte mit Recht uns entgegnen: Ja, so klug bin ich auch, dass ich mir das Alles nicht schon selbst gesagt haben sollte. Es sind das die Consequenzen meiner Weltanschauung, wogegen ich und du nicht aufkommen können. Ein geschlossenes System kann nur durch ein

anderes System widerlegt werden, welches der Anschauungsweise der Menschen und den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung näher zu kommen scheint. Wenn Hartmann Wille und Vorstellung des Unbewussten als die einzigen Substanzen ausgiebt, so antworten wir ihm von unserem Standpunkte: Wille und Vorstellung sind rein geistige Vermögen und haben, als völlig substanzlos, für sich allein nicht die Macht, eine Welt zu schaffen und zu substantiiren; sind auch beide nie ohne Bewusstsein, denn nicht sie wecken das Bewusstsein, sondern werden erst durch das Bewusstsein, welchem die Priorität gebührt, geweckt.

Wille und Vorstellung sind nicht ohne Bewusstsein. Ein Wille ohne Bewusstsein ist nur eine rein mechanisch wirkende Kraft oder irgend ein dunkler Trieb, wie deren den Lebewesen ja genug angeboren und anerzogen sind. Ebensowenig ist die Vorstellung ohne Bewusstsein. Eine Vorstellung ohne Bewusstsein ist nur irgend eine sinnliche Wahrnehmung oder Empfindung; erst indem das Bewusstsein hinzukommt, wird Empfindung und Wahrnehmung zur Vorstellung. Das Bewusstsein ist es, welches Wille und Vorstellung zu dem machen, was sie sind. Wir wollen gerne Wille und Vorstellung als die geistigen Grundvermögen betrachten, allein die geistigen Weltsubstanzen sind sie nicht.

5. Die Weltsubstanz des Geistes ist ganz und gar dieselbe, wie die geistige Substanz der Welt, nämlich die Kraft; allein als geistige Kraft ist sie die bewusste Kraft. Den Geist als Kraft zu fassen und gar als bewusste Kraft, ist heutzutage stark verpönt. Eine in reinem Formenkram sich bewegende Psychologie, welche eine grosse Menge Geisteskräfte zur Unterbringung und Ortsbestimmung aller geistigen Funktionen ausfindig gemacht, hat diese Krafttheorie in Misskredit gebracht. Man wähnte dadurch die Seelen- und Geistes-

einheit schwer gefährdet. Das ist ja auch richtig, wenn man alle diese Kräfte als die Vermögenheiten eines Seelenwesens unvermittelt nebeneinander hinstellt, ganz ebenso, wie wenn man alle Geschicklichkeiten irgend eines Menschen der Reihe nach aufzählt. Allein wenn man alle diese Kräfte nur als Wirkungsweisen einer und derselben Grundkraft auffasst, als die Art und Weise wie eine Kraft in die andere übergeht, sich umsetzt und eine von der andern ausgelöst wird, so wird gegen eine solche Betrachtung in Bezug auf die Geisteskraft ebenso wenig etwas Erhebliches einzuwenden sein, wie in Bezug auf die Naturkraft; zumal nach unserer Auffassungsweise ja Naturkraft und Geisteskraft gar nicht von einander verschieden sind.

Von Seelenkräften zu reden ist aus ganz anderen Gründen ungerechtfertigt. Das könnte doch nur geschehen innerhalb einer psychologischen Wissenschaft von sehr zweifelhaftem Gepräge. Wenn man Körper und Seele, was ganz unzweifelhaft das Richtige ist, als ein und dasselbe Wesen erkannt hat, so dürfen die Wissenschaften vom Körper und von der Seele doch auch nicht als getrennte Wissenschaften hingestellt und behandelt werden. Man hat mittels Psychophysik und physiologischer Psychologie wohlgelungene Versuche gemacht, um der Wahrheit möglichst nahe zu kommen. Nach unserem Dafürhalten sind Physiologie und Psychologie ganz dieselben identischen Wissenschaften. Wenn man einen bestimmten Theil der Physiologie des Menschen besonders abzweigen und Psychologie nennen will, so wird dagegen nichts einzuwenden sein. Die Psychologie dieser Art gehört nur nicht zu den philosophischen, sondern zu den exacten Wissenschaften.

Ganz anders verhält es sich mit der Geisteswissenschaft oder mit der Wissenschaft von der zu Bewusstsein gekommenen Kraft. Diese hat durch ihr Bewusstsein sich der Körperlichkeit entzogen, ist zu sich selbst gekommen und hat Selbstständigkeit erlangt. Die Art und Weise, wie diese Kraft sich in die verschiedenen Kräfte und Vermögen umsetzt und zu einer ganz eignen, der sinnlichen Welt zu ihrem wahren, wirklichen und würdigen Wesen verhelfenden, geistigen Welt sich gestaltet, das ist eine Wissenschaft für sich. Es muss als das höchste, das eigentliche Verdienst Kants angesehen werden, dass er der gesammten, neueren Philosophie zu dieser geistigen Welt die Wege gezeigt und gebahnt, das Material gesichtet und geordnet hat, derart, dass selbst die verschiedensten und entgegengesetzten Lehrmeinungen sich auf ihn stützen und berufen können. Kant ist der Atlas, welcher die gesammte Gedankenwelt der neuesten Philosophie auf seinen Schultern trägt.

Zunächst hat Kant dem Bewusstsein zu seiner wahren Schätzung und Bedeutung verholfen. Das „Ich denke", welches auch schon Cartesius, wenn auch ohne consequente und allumfassende Durchführung an die Spitze seines Systems gesetzt hatte, ist es, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können. Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Selbstbewusstsein nennt Kant die transcendentale Apperception. Diese geht aller Wahrnehmung voraus und muss alle Vorstellung erst möglich machen. Nur wenn die Receptivität des Gemüths (der Empfindung, des innern Sinnes) mit Spontaneität verbunden ist, kann die Erkenntniss, welcher Art und Gestalt sie auch sei, erst möglich gemacht werden. Alle Synthesis, dies ist die Zusammenfassung aller Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zur Einheit der Vorstellung und des Begriffes, wird erst durch diese transcendentale Apperception möglich gemacht. Diese Spontaneität ist der Grund einer dreifachen Synthesis, nämlich der Aprehension des Vorgestellten in der

Anschauung, der Reproduction der Vorstellung in der Einbildung und der Recognition derselben im Begriffe.

An der Hand bewusster Erkenntnissweise hat nun Kant das gesammte Inventar des geistigen Vermögens zu sichten, zu ordnen und festzustellen versucht. Das geschieht in seinen drei kritischen Hauptwerken: „Kritik der reinen Vernunft“, der „practischen Vernunft“ und der „Urtheilskraft“. Während nun alle drei Kritiken auf rein logischer Grundlage aufgebaut sind, ist diese Dreiheit aus den psychologischen Anschauungen Kants entsprungen. Kant unterscheidet nämlich drei psychische Hauptvermögen, das theoretische, practische und pathologische Vermögen. Diese Unterscheidung ist wohl analog der hergebrachten Unterscheidung in Erkenntniss-, Gefühls- und Begehrungs- oder Willensvermögen, deckt sich damit aber nicht ganz; Kant ist sich der Seeleneinheit klar bewusst und sieht in allen dreien der von ihm unterschiedenen immer dasselbe mit Vorwalten des einen oder andern von diesen drei Vermögen. Die Kritik des theoretischen, practischen und pathologischen Vermögens ergiebt nun die drei Kritiken der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft.

6. Wir können die althergebrachte Unterscheidung der drei Seelenvermögen, denn sie bedeuten, in die Kant'sche Anschauungsweise umgesetzt ebenso viele Geistesvermögen, getrost genehmigen. Sie bedeuten aber noch mehr als das, sie bedeuten auch geistige Weltsubstanzen. Wie der Stoff reizbar oder empfindsam wird und dadurch organische Beschaffenheit gewinnt, haben wir in der Wissenschaft der Gedankenwelt, des Weltgedankens und der Krafteinheit ausführlich genug darzulegen versucht. Aug' und Ohr, sowie das gesammte Nervensystem sind schliesslich weiter nichts als Organ

gewordene Empfindungsreize. Auf diesen Empfindungsreizen beruhen aber auch alle sinnlichen Wahrnehmungen. Und diese Wahrnehmung muss in einem wohl ausgebildeten, mit zwei Händen begabten menschlichen Organismus schliesslich auch zur Wahrnehmung der Wahrnehmung oder Vorstellung, womit dann gleichzeitig auch der Anfang des Bewusstseins gegeben ist, hinlenken. Dieses Bewusstsein ist es, welches alle diese Aeusserungen und Bestätigungen des Geistes durch alle Stufen seiner Entwicklung begleitet und worin die menschliche Seele sich als geistige Wesenheit erkennt und wieder findet.

Erkennen, Fühlen, Wollen — Erkenntniss-, Gefühls- und Willensvermögen, das sind die geistigen Weltsubstanzen — diese und keine anderen. Mag die Wahrnehmung zur Vorstellung, mag die wahrgenommene Vorstellung oder, was dasselbe ist, die Vorstellung der Vorstellung zum Begriffe führen. Mag der Begriff auf gleiche Weise zur Erkenntniss, die Erkenntniss durch ihr „Urtheil“ zum Verstande, der Verstand durch seine „Schlüsse“ zur Vernunft sich ausbilden. Mag die speculative Erkenntniss bis zum höchsten Weltgedanken durchdringen: — immer ist es das Erkenntnissvermögen, welches alle diese Thatsachen des Bewusstseins umfasst.

Durch die Erkenntniss wird der Gegenstand allen andern Gegenständen gegenüber bestimmt, unterschieden, bezogen, differenzirt. Aber nicht nur der Gegenstand, sondern auch das Vermögen selbst, das geistige Innere wird gleichzeitig mit bestimmt und differenzirt. Es kann den mannigfaltigen Erkenntnissen gegenüber nicht gleichgültig bleiben. Die Stimmung und Differenzirung unseres Inneren, oder, um mit Kant zu reden, unseres Gemüths, nennen wir das Gefühl. Gefühle sind Seelenzustände. Sie theilen mit den Erkenntnissen den gleichen Ursprung. Alle Wahrnehmung ist gleichzeitig

auch Empfindung oder die Afficirung und Differenzirung des Innern durch die wahrgenommene Sache. Je höher die Erkenntniss steigt, um so veredelter und vergeistigter zeigen sich die hierdurch angeregten Gefühle. Die sinnliche Empfindung ist die erste und nächste Ursache des Erkenntniss- wie auch des Gefühlsvermögens.

Alles Gefühl, welches über die blosse sinnliche Empfindung hinausragt, ist eine Stimmung und Abtönung des Innern durch irgend eine Erkenntniss. Es ist ja zwischen Empfindung und Gefühl kein Art-, sondern nur ein Gradunterschied. Eines kann sehr gut durch das Andere erklärt werden. Empfindungen sind die nicht durch Erkenntnisse, sondern nur durch sinnliche Eindrücke hervorgerufenen Gefühle. Gefühle sind die durch Erkenntnisse vermittelten Empfindungen. Die Empfindungen sind darum auch Gefühle, ebensogut wie die Gefühle auch Empfindungen sind. Die Wissenschaft (Prayer u. A.) redet beispielsweise vom Hungergefühle — besser freilich wäre der Ausdruck Hungerempfindung. Den Mangel an Nahrungsstoff, welcher zur Erhaltung des Organismus fortwährend gebraucht und verarbeitet wird, empfinden wir als Hunger. Dagegen bezeichnen wir richtig als Ehrgefühl jene auf Erkenntniss und Selbstgefühl beruhende Empfindung unseres wahren oder auch eingebildeten Personalwerthes. Man hat die Gefühle auch als unmittelbare, reflexionslose Erkenntnisse bezeichnet — und mit Recht. Als Empfindung im engern Sinne ist Erkenntniss und Gefühl noch gar nicht geschieden. Der Anfang aller Erkenntnisse fällt zusammen mit dem Anfang aller Empfindungen. Durch die fortschreitende Erkenntniss werden immer neue und entsprechende Gefühle angeregt; mit der Erkenntniss erweitert sich auch unser Gefühlsleben. Dieses durch die Erkenntniss angeregte Gefühl erneuert sich bei jedem Acte der Erkenntniss immer in derselben Weise

und wird schliesslich zum Gefühlstacte, welcher uns in ganz unmittelbarer Weise ohne weitere Reflexion durch das richtige Gefühl auch die richtige Erkenntniss und durch die richtige Erkenntniss auch das richtige Gefühl zu Bewusstsein bringt. Dieser Gefühlstact unterstützt uns selbst bei der Erkenntniss als Gefühl des Wahren derart, dass wir uns zu dem Ausspruche gedrängt sehen: „Es giebt nichts Neues unter der Sonne."

7. Gefühl und Erkenntniss bleiben trotzdem streng geschieden, denn einmal angeregt nimmt das Gefühl seinen eigenen von der Erkenntniss getrennten Entwicklungsgang. Die Erkenntniss ist die Differenzirung des Aeussern, das Gefühl Differenzirung des Innern; die Erkenntniss bezieht sich auf den Gegenstand, das Gefühl auf das Gemüth; die Erkenntniss an sich ist kalt und empfindungslos, das Gefühl dagegen ist oft mit mehr oder minder starken und nachhaltigen Aufregungen und Affectionen des Innern verbunden. Alle Erkenntniss erblickt sich nur im Andern, oder besser noch, im Andern des Andern. Alle Erkenntnissbestimmung ist darum Verneinung; freilich nicht, wie Spinoza will, absolute Verneinung, sondern nur Verneinung des Andern. — Das Gefühl dagegen ist und bleibt in sich selbst als ein unmittelbares Sein; seine Erkenntniss ist nur der Gegensatz seiner selbst, der blos gedacht und nicht zugleich empfunden wird; also zunächst gar nicht vorhanden ist, während das Anderssein der Erkenntniss so gut vorhanden ist, wie das der Erkenntniss selbst — Eins ist immer das Anderssein des Andern.

Alles Gefühl bewegt sich darum in Gegensätzen — angenehm oder unangenehm, gut oder schlecht, recht oder unrecht, schön oder hässlich, wahr oder falsch. Das Gefühl auf der untersten Stufe, die blosse sinnliche, völlig reflexionslose Reactionsempfindung, die irgend eine äussere Reizung hervorruft, ist es, welche erkennen

lässt, wo wir den Grund dieser Gegensätzlichkeit zu suchen haben. Alles, was dem menschlichen Organismus angemessen ist, oder irgend einem Verlangen entspricht — zwei Dinge, deren Gleichheit nachzuweisen nicht schwer fallen kann — empfinden wir als angenehm, das Gegentheil als unangenehm. Und diese Gegensätzlichkeit der Gefühle pflanzt sich fort durch alle Arten und Skalen der Empfindungen und Gefühle von der niedersten Reactionsempfindung bis zur höchsten Reflexionsempfindung.

Wir wollen nochmals darauf hinweisen, dass man Empfindung und Gefühl recht gut promiscue anwenden könne. Alle Empfindung ist auch Gefühl, wie alles Gefühl auch Empfindung ist. Alle inneren Reactionen des Behagens oder Missbehagens, welche auf organische Reizungen antworten, nennen wir vorzugsweise Empfindungen; alle dergleichen Reactionen, welche von Reflexionen begleitete Seelenzustände ergeben, nennen wir mit Vorliebe Gefühle. Diese bilden schon insofern eine Einheit und Gleichheit, als wir zwischen Körper und Seele garnicht unterscheiden können. Die Seele ist ja kein rein körperliches Wesen, wohl aber ist der Körper ein rein seelisches Wesen; er ist ein Kraftgebilde, das als Mechanismus und Organismus nicht nur die eigene Entstehung und Erhaltung selbst besorgt, sondern auch zu rein geistigen Functionen bereitet und befähigt ist. Eine Eintheilung in Empfindungen und Gefühle, in Reactions- und Reflexionsempfindungen ist nicht statthaft, denn es herrscht zwischen diesen unterschiedenen Empfindungen und Gefühlen wohl ein Grad- aber kein Artunterschied. Einen wirklichen Erkenntniss- oder Unterscheidungsgrund haben wir im Selbstgefühl und Mitgefühl. Wir unterscheiden die Gefühle am besten in solche, welche aus dem Selbstgefühl und solche, welche aus dem Mitgefühl hervorgehen.

Wir gelangen zu diesem Selbstgefühl auf demselben Wege wie zu der Selbsterkenntniss; ja es darf behauptet werden, dass im ersten Momente Selbsterkenntniss und Selbstgefühl noch völlig identische Beziehungen ausmachen. Durch die Erkenntniss wird sowohl Aeusseres wie Inneres auf eine bestimmte Weise differenzirt. Diese Differenzirung des Innern als Activität gefasst ist die Erkenntniss, als Passivität gefasst — das Gefühl. Wie die Erkenntniss selbst zur Erkenntniss oder zu Bewusstsein kommt, haben wir gesehen. Aber auch das Bewusstsein gelangt als Bewusstsein des Bewusstseins zu Bewusstsein. Das ist die Selbsterkenntniss, das Ich, die Person, wovon erst alles Geistesleben beginnt. Das Thier ist nicht ohne Bewusstsein, allein dieses Bewusstsein des Bewusstseins, oder die Erkenntniss, dass das Ich es ist, welches alles dieses weiss, erkennt, fühlt und will, das Ich, welches sich denkend unterscheidet von allen übrigen Weltwesen, hat es nicht. Das ist jene Selbsterkenntniss, jenes „Γνῶθι σαυτόν," darin mit Recht die höchste Weisheit und Wahrheit eingeschlossen sein soll.

Dieses Selbstbewusstsein ist zugleich auch das Selbstgefühl, welche beide, wie gesagt, ursprünglich ja noch garnicht geschieden sind. Diese im Selbstgefühl begründete Gefühlswelt zeigt sich schon ausserordentlich reich mit Gefühlen aller Art und in vielfacher Abstufung ausgestattet. Sie beginnen mit den ersten und untersten Reizempfindungen und steigen auf bis zu den veredelten Gefühlen des hochausgebildeten Menschengeistes. Das Selbstgefühl führt nun aber auch in ganz unmittelbarer Weise zum Mitgefühl, denn was dir unliebsam auch keinem Andern anzuthun, ist ein Gefühlsausdruck, der tief im Menschengemüthe gründet, weil er der völlig unver-

meidliche Gegenschlag einer jeden positiven Gefühlsweise ist. Dieses durch das eigne, im Andern gesetzte Selbstgefühl ist eben das Mitgefühl, wodurch das gesammte Gefühlsleben seine Vervollständigung empfängt.

Wir können demgemäss zwei Gefühlsstämme unterscheiden. Die vorzugsweise im Selbstgefühl wurzelnden bezeichnen wir am besten als die pathologischen, die im Mitgefühl wurzelnden als die ethischen Gefühle. Pathos und Ethos sind die beiden Stammhalter aller Gefühlsarten.

8. Zu den pathologischen Gefühlen rechnen wir alle diejenigen, welche auf die gegensätzlichen Bezeichnungen von angenehm oder unangenehm, freudig und schmerzlich, sympathisch und antipathisch hören und wohl ihren ursprünglichen Grund haben in allem, was für das leibliche und geistige Wohl als zuträglich oder unzuträglich, lebensfördernd oder lebenshemmend sich erweist. — Von den pathologischen Gefühlen zweigen sich ab — ob als Hauptzweig, das ist noch die Frage — die ästhetischen Gefühle. Aesthetisch ist Alles, was als schön oder unschön (hässlich) empfunden wird. Das Aesthetische ist ein Theil des Pathologischen, nicht umgekehrt.

In früheren Zeiten, von Baumgarten an, hat man das Aesthetische als den Stamm aller Empfindungen genommen; auch Kant verfährt noch ganz ebenso. Nennt er doch den ersten Theil seiner Kritik der reinen Vernunft, welche von der Sinneserkenntniss handelt, „transcendentale Aesthetik.“ Man hatte eben nicht psychologisch scharf genug unterschieden zwischen den beiden aus einer Wurzel entstammenden Geistesvermögen. Jene durch die Erkenntniss sich vollziehende Differenzirung und Unterscheidung ist eine doppelte, sowohl active als passive. Die active Kraft der Erkenntniss vermag das Aeussere zu differenziren und zu

unterscheiden, gleichzeitig aber auch in rein passiver Weise innerlich differenzirt zu werden. Das eine Mal ist es die Empfindung, welche Erkenntniss, das andere Mal ist es die Empfindung, welche Gefühl bedeutet. Kant verfährt von seinem Standpunkte aus völlig consequent, wenn er alle Activität der Erkenntniss aus der Passivität derselben ableitet. Das Innere wird in irgend einer Weise vom Aeusseren ergriffen und bestimmt, und diesem Ergriffen- und Bestimmtsein gemäss bestimmt und differenzirt es das Aeussere. Was das Aeussere oder „Ding an sich“ sei, bleibt ewig im Dunkeln. Denn die Art und Weise, wie das Innere vom Aeusseren bestimmt und ergriffen wird, hat ja mit dem Ansichsein der Dinge nichts zu thun.

Das ästhetische Gefühl ist aber für die Wissenschaft, ganz besonders für die philosophische Wissenschaft, von der höchsten Bedeutung. Zunächst ist es hervorgegangen aus dem unmittelbaren Verkehr mit allen den Dingen und Thatsachen des äusseren Bestehens und Geschehens und giebt auch bloss die Einwirkungen wieder, welche das Aeussere der Dinge oder ihre Erscheinungsweise im Innern der Erkenntniss hervorgebracht hat. Dieses ästhetische Gefühl erweckt das höchste Interesse, da es mit Wohlgefallen oder Missfallen verbunden ist. Jenes interesselose Wohlgefallen, wovon Kant redet, ist eine contradictio in adjecto; dieses Wohlgefallen bedeutet ja gerade das höchste Interesse. Als diese durch die Erscheinungsweise erweckte Empfindung giebt das ästhetische Gefühl Kunde von allem Sein und Wesen der Dinge; denn wie viel Schein so viel Sein — nicht mehr und nicht weniger, dieser äussere Schein ist die Ankündigung und als gesetzte Thatsache die Verwirklichung aller inneren Kraft und Vermögenheit. Insofern trifft diese Realisation des Innern im Aeussern mit der Idee zu-

sammen, und Plato hat nicht unrecht, wenn er den schönen Schein als das Abbild der Idee bezeichnet. —

Was verstehen wir nun unter dem Schönen? Nichts anderes als das Wohlgefällige. Ist denn aber damit etwas erklärt? Kann denn ein objectiver Sachbestand durch eine subjective Empfindungsweise erklärt werden? In diesem Falle ja, denn das Schöne ist in der That nichts anderes als Wohlgefallen. Das Schöne ist ja kein „Ding an sich," sondern überhaupt nur eine Empfindungsweise; allein eine solche, die mit dem Ding an sich in voller Uebereinstimmung und Conformität sich befindet. Wir glauben an das Ding an sich, wir glauben, dass Aug und Ohr, wodurch alles Sichtbare und Hörbare Vorstellung wird, den Erscheinungsweisen der Dinge gemäss sich gebildet haben müsse; dass das Auge nichts anderes sei als das Organ gewordene Licht, das Ohr nichts anderes als der Organ gewordene Ton, die Empfindung, sonst auch wohl der innere Sinn genannt, nichts anderes als das mit allen ihren Gemüthsbewegungen innegewordene Sein und Scheinen der Dinge und Thatsachen. Wir glauben, dass Inneres und Aeusseres in voller Uebereinstimmung sich befinden.

9. Alles, was nun von dieser äusseren Erscheinungswelt unser Wohlgefallen erweckt, das nennen wir schön. Das Auge erfreut sich an allen den Abrundungen und Symmetrien, an Formen und Farben, welche die Dinge in ihren Einzeltheilen, sowie im Ganzen erkennen lassen. Das Ohr erfreut sich an den Harmonien der Töne. Damit ist freilich das Gebiet des Schönen für den Menschen noch lange nicht erschöpft. Das Hauptgebiet desselben haben wir erst im Bereiche des Kunstschönen zu sehen und zu suchen. Auch dem Thiere kann das Wohlgefallen an dem Aug' und Ohr sich darbietenden Schönen nicht ganz abgesprochen werden; allein es ist doch weit davon entfernt sich wie der Mensch dieses

Wohlgefallens bewusst zu werden. Und weil der Mensch sich dieses Wohlgefallens am Schönen bewusst werden kann, vermag er dasselbe auch in der Empfindung festzuhalten, durch die Erfahrung zu vermehren, durch Vergleichung zu verbessern und dadurch seinen Geschmack, dies ist seine Schönheitsempfindung, auszubilden und ein mehr oder minder vollkommenes Schönheitsideal aller in der Erfahrung vorkommenden Wesenheiten sich anzueignen. Welche Rolle diesem Ideale in der von der Aussenwelt herkommenden altgriechischen Philosophie, ganz besonders aber bei Plato zugetheilt ist, darf als bekannt angenommen werden; dem Plato ist diese Idealität die einzige Substanz der Dinge.

Da nun aber Plato sich die Herkunft dieser Idealanschauung der Dinge aus Beobachtung und Erfahrung nicht zu erklären vermochte — nun, so musste ihm diese Idealität als etwas Angeborenes, ja Präexistentes gelten. Es sind die Urbilder der Dinge, davon die Einzeldinge nur als verzerrte Abbilder gelten können. Die neuere, von der inneren Geisteswelt ausgehende Philosophie denkt ganz ebenso. Es ist in dieser Philosophie auch nicht ein einziges System, welches der Welt volle Gerechtigkeit widerfahren liesse, welches die Dinge und Thatsachen der äusseren Welt, — soweit man dieselben überhaupt gelten lässt und ihnen realen Bestand zuschreibt — als ebenbürtig und gleichwerthig den Beständen der inneren geistigen Welt anerkennen wollte. Trotzdem kann nachgewiesen werden, dass auch das höchste Ideal künstlerischen Genies in der Aussenwelt gründet und wurzelt.

Im höchsten Kunstideal haben wir auch das höchste Schönheitsideal; beides ist identisch. Dieses Kunstideal ist freilich keine Copie aus den Beständen und Geschehnissen der Aussenwelt, sondern eine Schöpfung des künstlerischen Genies. Dieses Genie ist aber nicht etwa

ein Menschenwesen höherer Art, sondern nur ein Mensch mit vorzüglichster Veranlagung nach Seiten des ästhetischen Pathos und zwar ganz einseitiger Veranlagung nach der Richtung eines bestimmten und begrenzten Schönheitsideals. Der Künstler ist Mensch wie alle andern Menschen und ist veranlagt wie alle andern, und diese Anlagen haben sich im Verkehr mit der Aussenwelt gebildet wie bei allen andern Menschen; sein Kunstideal, das er durch seine Kraft und Fähigkeit in Bild und Ton, in sprachlicher und persönlicher Darstellungsweise und immer dem Schönheitsgefühl der Menschen gemäss zu verwirklichen im Stande ist, ist weiter nichts als eine ideale Verklärung der Wirklichkeit. Bei aller dieser Verklärung und Veredlung bleibt die Kunst doch nur Menschenwerk und reicht auch nicht im entferntesten hinan zu den Werken und dem Wirken der Natur. In der Natur wirkt der Geist als Kraft, das heisst in ewig lebendiger, schöpferischer und urbildlicher Gestaltungsweise. In der Kunst aber wirkt die Kraft als Geist, das heisst in nachbildender, erklärender und verklärender Gestaltungsweise. Während in der Natur der Weltgeist, so wirkt in der Kunst nur der Menschengeist; dieser Unterschied darf nie übersehen werden. Und dieser Menschengeist verhält sich zum Weltgeiste wie etwa der Kritiker zum Künstler. Der Kritiker kann den Künstler wohl beurtheilen, aber besser machen kann er es nicht.

Alle Achtung vor dem Schönen — wir erblicken in ihm die Erscheinung der geistigen Weltsubstanz. Wie viel Schein, so viel Sein, auch nicht ein Quentchen mehr oder weniger; und dieser Schein ist auch das Schöne überall, wohin ich greife ins volle Menschenleben oder ins volle Naturleben. Die Kunst ist nur die Deutung und Festigung der Erscheinungs-Form, gemäss idealer Combination und Composition. Was

diese idealen Combinationen und Compositionen auch enthalten mögen — es ist darin auch nicht der kleinste Zug nachzuweisen, der nicht auch in der Natur und im Menschenleben vorhanden ist, und es ist in der Natur und im Menschenleben auch nicht der kleinste Zug aufzufinden, der nicht auch zu den idealen Combinationen und Compositionen der Kunst Verwendung finden könnte. Die Natur legt kein Gewicht auf das Schöne — sie folgt ja nicht ästhetischen Gesetzen; allein ihre zweckmässigen Gebilde enthalten sammt und sonders auch das Moment der Schönheit. Die Kunst verwendet diese Gebilde nach ästhetischen Gesetzen; was sie hinzuthut, sind nur ihre idealen Combinationen und Compositionen. Durch die Darstellung, Festigung und Verewigung des Realen im Idealen haben wir auch in der Kunst eine Form der geistigen Weltsubstanz und gewiss die anmuthigste, denn sie erscheint im Prachtgewande der Schönheit.

Die Kunst ist aber nicht die einzige, auch nicht die höchste geistige Substanz. Sie hat noch viel zu viel des Sinnlichen an sich, um in ungetrübter Klarheit und Wahrheit hervortreten zu können. Das Schöne überhaupt ist die Substanz noch nicht selbst, sondern erst ihr Widerschein, wie er uns aus einer jeden Wesenheit entgegenleuchtet und lacht. Als dieser blosse Schein ist das Schöne objectiv betrachtet noch garnichts; es gewinnt erst Bestand durch das subjective Wohlgefallen an demselben. Wenn wir sagen, das Schöne ist das Gefallende, so ist diese Bezeichnung durchaus richtig; objectiven Werth erhält diese Definition durch die Erkenntniss, dass Objectives und Subjectives, Reales und Ideales vollkommen übereinstimmen müssen. Im Subjectiven und Idealen haben wir die Theile und Einzelheiten des Schönen nicht mehr zersplittert und zerstreut, sondern in einem Punkte und Momente — und zwar in

der Kunst noch dazu in bewusster Weise, mit Erkenntniss und Verständniss, vermittels geistigen und physischen Könnens — harmonisch gestaltet und zusammengefasst.

Es wird auch gesagt und gläubig nachgesprochen, das Schöne sei interesseloses Wohlgefallen, als ob das Wohlgefallen nicht selbst das selbsteigenste Interesse, das Interesse an und für sich wäre. Wenn es nicht ausgesprochene Tautologie wäre, so könnte man sagen, das Schöne sei interessirtes Wohlgefallen. Alles Pathos ist gleichzeitig Interesse; denn soweit das Pathos reicht, soweit reicht auch das Interesse. Ganz anders verhält es sich mit dem Ethos, das ist in der That interesselos; denn wenn das Interesse beginnt, da hört das Ethos auf.

B. Ethos und Teleologie.

1. Auch das Gute des Ethos kann und darf unser Wohlgefallen erregen, aber es ist doch nicht dieses Wohlgefallen selbst. Das Gute des Ethos hat seinen Grund, wie auch das Schöne, in der Zweckmässigkeit der äusseren Natur; es begnügt sich jedoch nicht mit dem Schein derselben, sondern es ist diese Zweckmässigkeit selbst.

Das Gute ist das Zweckmässige, dagegen lässt sich nicht streiten und daran lässt sich nicht mäkeln. Was kann das Gute anders sein als das Zweckentsprechende innerhalb des Bereiches seiner Zugehörigkeit. Das Gute ist das Passende, das Angemessene, das seinen Platz innerhalb des Complexes, wozu es gehört, ausfüllende, das zum Ganzen sich schickende und fügende. Das Gute ist Theil und ist Ganzes; denn wie das Theil gut ist, welches in zweckmässiger Weise zum Ganzen

sich fügt, so ist auch das Ganze gut, dessen Theile ein zweckmässiges Gefüge bilden.

Das Gute ist das Zweckmässige; das gilt sowohl in der natürlichen, wie auch in der sittlichen Welt. In der Natur ist Alles gut und zweckmässig. Das Naturgesetz duldet nur das Gute und Zweckmässige. Was nicht gut und zweckmässig ist, das hat der ewigen Naturordnung gemäss keinen Bestand und muss wieder zu Grunde gehen, d. h. zu dem Grunde, woraus es sich emporgerungen, wieder zurücksinken. Diese Sätze bedürfen gar keiner Erörterung weiter, weil sie allgemein bekannt und zugestanden und durch den Kampf ums Dasein, durch natürliche Zuchtwahl, durch das Anpassungsvermögen an die gegebenen Lebensbedingungen gefordert sind. Man braucht nicht in allen Dingen mit Darwin übereinzustimmen und wird die Wahrheit dieser Bildungsgesetze in der Natur der Dinge dennoch zugeben müssen, weil sie allzugut bezeugt und bewiesen sind. Die Darwin'schen Gesetze sind keine Urbildungs-, sondern nur Fortbildungs-Bedingungen. Anstatt zu behaupten, unsere heutigen organischen Gebilde aus dem Thier- und Pflanzenreiche entstammen nur wenigen Arten oder gar nur einer einzigen Art, wird man bei näherer Erforschung der Bildungs- und Entwickelungsgesetze sowohl des Erdorganismus als auch aller seiner Hervorbringungen sagen müssen, sie stammen von unendlich vielen, geradezu unzähligen Urkeimen, von denen jedoch die meisten gar nicht zur Entwickelung gelangt sind, eben weil sie gegen die übrigen nicht aufkommen konnten. Darwinismus ist Optimismus, denn er bedeutet die Verkündigung des Gesetzes des Besten.

In der Natur ist überall Zweckmässigkeit, darum aber auch überall Schönheit. Greif nur hinein ins volle Naturleben und überall, wo du's packst, da ist es schön. Mit dem Menschenleben dürfte es sich nicht überall so

verhalten, sondern nur so weit, als der Mensch auch nur als Naturwesen gleich allen übrigen gefasst zu werden pflegt. In der Natur ist Ethisches und Aesthetisches noch garnicht geschieden. In der Natur ist das Gute auch das Schöne und das Schöne auch das Gute, und da in der Natur auch Alles gut ist, ist auch Alles schön, schön zu seiner Zeit und an seinem Orte.

2. Mit der sittlichen, überhaupt mit der geistigen Zweckmässigkeit verhält es sich ganz anders. In der Natur ist Zweckmässigkeit ohne allen und jeden Vorbedacht, schon vermöge der Nothwendigkeit des Geschehens. Wenn die Atomkraft als Wirksamkeit der Allkraft sich zu bethätigen und zu verwirklichen trachtet; wenn, so ihre Zeit gekommen und die Bedingungen günstig sind, lediglich durch die Kraft der Vereinigung, der Verschmelzung, der Belebung und der Beseelung alle irdischen und himmlischen Wesenheiten sich bilden und formen; wenn eine überall im All schon vermöge der Gegenwirkungen der Kräfte sich bethätigende Naturzucht Alles zum Besten gestaltet: so kann bei solchen Schöpfungsacten doch nicht von einer vorbedachten Zweckmässigkeit die Rede sein. Das eben ist die Grösse und Herrlichkeit der Naturgewalten, dass sie auch ohne Vorbedacht das Beste und Zweckmässigste hervorzubringen die Macht besitzen. Hiervon unterscheidet sich nun die geistig-sittliche Zweckmässigkeit dadurch, dass sie eine vorbedachte und vorausgesetzte ist.

Das muss so kommen, sobald die Kraft Bewusstsein geworden ist; dass es dahin und wie es dahin kommen muss, haben wir in der „Wissenschaft der Krafteinheit“ ausführlich darzulegen versucht. Die bewusste Kraft ist die geistige Kraft, und die geistige Kraft ist eben die zwecksetzende Kraft.

Der Zwecke des Bewusstseins giebt es nun aber

sehr viele. Es ist Bewusstsein und möchte nun auch gern alles in der Welt zu Bewusstsein bringen. Aus diesem Bestreben heraus entwickeln sich alle die theoretischen Zwecke, die bei fortschreitender Geistesentwickelung sich derart vermehrt haben, dass sie gar nicht mehr aufzuzählen sind, und mit den theoretischen halten die practischen Zwecke gleichen Schritt; jene eigentlichen Zwecke, welche nicht nur aufzunehmen, sondern auch auszuführen Bedacht tragen.

Wir haben eine Natur und eine menschliche Gesellschaft, die eigentliche Trägerin des Bewusstseins. Beide in ihrer Einheit und Zusammengehörigkeit liefern dem Bewusstsein alle die Zwecke, die es zu verwirklichen beflissen ist. Je weiter nun dieses Bewusstsein eingedrungen ist ins Wesen der Dinge, um deren inneren und äusseren Bestand in das Licht des Bewusstseins zu stellen und in das Bereich des Wissens aufzunehmen, umsomehr erweitern sich auch die practischen Zwecke, welche das Bestreben zeigen, alles dieses Wissen in den Dienst des Menschen als des Trägers des Bewusstseins zu stellen.

3. Alles in der Natur ist schön und erregt das Gefallen des Menschen. Woher aber dieses Gefallen selbst? Dieses Gefallen ist weiter nichts als der Empfindungsausdruck, dass Inneres und Aeusseres sich in Uebereinstimmung befinde, die äussere Erscheinung aller dinglichen Gestaltung der inneren Gefühlsweise angemessen ist — mit einem Worte weiter nichts als ästhetische Formempfindung. Ist einmal dieses Gefallen vorhanden, dann zeigt sich ganz gewiss auch das Bestreben, den Eindruck festzuhalten, zu reinigen, zu vermehren, durch die Kunst darzustellen, und hieraus entwickeln sich alle ästhetischen Zwecke.

Alles in der Natur ist auch gut. Mit dem Guten geht es uns ganz ebenso. Wir haben unsere Freude

daran und geben ihm unsere Anerkennung, weil die Empfindungsweise unseres Innern mit aller Zweckmässigkeit conform verläuft und mit derselben in allen Stücken harmonirt. Es ist ein grosser Unterschied zwischen der Naturzweckmässigkeit als dem Schönen und zwischen der Naturzweckmässigkeit als dem Guten. Die zweckmässige Form ist das Schöne, der zweckmässige Inhalt ist das Gute. Jeder zweckmässige Inhalt, oder was dasselbe besagen will, jedes zweckmässige Ganze — die Ganzheit ist ja erst das Kennzeichen der Zweckmässigkeit; was nichts Ganzes, das ist auch nichts Zweckmässiges — zeigt sich vermöge seiner Ganzheit, ob Mechanismus ob Organismus, auch in einer der Ganzheit und Zweckmässigkeit angemessenen Form. Diese Form ist vermöge ihrer Zweckmässigkeit auch die Schönheit und kann als das rein Ideelle nicht nur nachgebildet, sondern auch ausgebildet, verbessert, veredelt werden. Der Naturschönheit geschieht dadurch nicht der geringste Abtrag. Sie, die Naturschönheit, ist und bleibt das Urbild und das reine Kunstschöne ihr Abbild — nicht umgekehrt, wie Plato will und nach ihm die meisten Philosophen aller Zeiten lehren. Das Kunstschöne ist nur die Interpretation des Naturschönen.

Das Naturgute kann nicht verbessert werden; es liefert schon an und für sich das Beste, — es kann nicht einmal nachgeahmt werden. Wir können die erforschten und erkannten Naturkräfte spielen und zu nie gekannten und nie geahnten Neuschöpfungen, wenn auch nicht im Haushalte der Natur, so doch im Haushalte der Menschen, hinwirken lassen. Wir können auch die bekannten Stoffelemente durch die innewohnende Kraft der Vereinigung und Verschmelzung zu immer neuen Stoffverbindungen aufmuntern, — neue Kraft- und Stoffelemente hervorbringen können wir nicht; und dort,

wo die Kraft der Belebung und Beseelung ihre Wirksamkeit zu entfalten beginnt, da können wir vielleicht den Naturverlauf begünstigen, im übrigen aber müssen wir die Naturkraft wirken lassen und können nur zuschauen und abwarten.

4. Das wird erst anders, wenn die Naturkraft zur Kraft des Geistes, zur bewussten und selbstbewussten Kraft sich ausgebildet, und die Kraft des Geistes sich der geistigen Kraft bemächtigt und dieselbe in Wirksamkeit gesetzt hat. Von diesem Augenblicke an tritt der vorgesteckte Zweck in Kraft: Die Kraft wird zielbewusst. Mit dem erlangten Bewusstsein tritt auch die Zweckmässigkeit alles Daseins ins Bewusstsein. Diese Erkenntniss ist nicht neu. Schon in der Schöpfungsgeschichte des Pentateuchs finden wir nach einem jeden Tagewerke den Ausspruch: „Und Gott sah, dass es gut war.“ Und zum Schlusse des Schöpfungswerkes steht als Krönung des Gebäudes das Wort: „Und Gott sah Alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut.“ Wir erblicken in diesem Ausspruche weiter nichts als ein schon Jahrtausende altes lebendiges Bewusstsein von der Weltzweckmässigkeit.

Dieses Bewusstsein übt einen gar mächtigen Einfluss auf die Gesinnungs- und Denkweise und damit gleichzeitig auf die Handlungsweise der Menschen. Die Weltzweckmässigkeit zu unterstützen und zu fördern ist ihr Hauptbestreben. Es kann dem vernünftigen Menschen nicht einfallen, den Schöpfer meistern und den Kürbis an den Eichbaum hängen zu wollen, das wäre — wenn's nicht Tollheit wäre — menschlich vorbedachte Zweckmässigkeit auf die äussere Natur übertragen, in der sich alles Geschehen und Gestalten nach den Gesetzen der Nothwendigkeit und in rein mechanischer Weise vollzieht; allein mit dem Eintritt des Menschen in das Naturganze beginnt die bewusste Zweckmässigkeit und

damit auch das zwecksetzende Bewusstsein sein Spiel. Die Zweckmässigkeit, welche in der Natur das Endergebniss war, wird zum Anfangsbestreben. Das ist ein grosser Unterschied.

Der Mensch ist eine zwecksetzende Wesenheit; das ist sein Hauptkennzeichen. Auch bei anderen animalischen Wesen bemerken wir oft eine zweckmässige Handlungsweise, wie beispielsweise in ihren mannigfaltigen Instincten. Allein diese Instincte gehören so wesentlich und unabtrennbar zur organischen Beschaffenheit des Thieres selbst, wie etwa der lange Hals der Giraffen, die Schwimmfüsse der Robben, die Stelzbeine sowie die ganze Gestalt der Wasservögel, die sogen. Mimikry bei vielen Insekten, auch Säugethieren und Vögeln. Ganz auf demselben Wege und in selber Weise und Zeit wie der Gesammtorganismus haben sich auch die Instincte ausgebildet. Das ist mit der Zweckthätigkeit der Menschen ganz anders; diese ist eine wahlfreie, wechselnde und mit der Möglichkeit ausgestattet, auch das Gegentheil thun zu können.

5. Die freie Zweckthätigkeit des Menschen bleibt insofern in Verbindung mit der Gesammtnatur, als sie von der Naturzweckmässigkeit den Ausgangspunkt nimmt und die Anregung erfährt, als sie die Naturzweckmässigkeit und ihre Gesetze und Kräfte in den Dienst des Menschen stellt; anderseits aber auch, als sie den Bedrohungen und verderblichen Einflüssen der Natur entgegenzuarbeiten sucht. Alle die wirthschaftliche und technische Zweckthätigkeit und Geschicklichkeit nimmt aus dieser Naturbeziehung des Menschen ihren Ursprung.

Der Mensch ist aber selbst auch nur Naturwesen, und die Naturzweckmässigkeit erreicht in ihm den Gipfelpunkt ihrer Vollkommenheit, indem sie zu Bewusstsein ihrer Leistungen und Leistungsfähigkeit gelangt ist. Sie weiss, was sie erreicht hat, auch wie sie

dazu gekommen ist. Sie sucht Kraft und Gesetz zu erforschen alles Werdens, Wesens und Entstehens und nimmt darauf Bedacht, Kräfte und Gesetze zu benutzen, um das menschliche Leben zu noch höherer Vollkommenheit und besserer Ausgestaltung hinzulenken. Was in der Natur unabsichtlich sich vollzog, das wird nunmehr klar ausgesprochene Absicht.

Zunächst richtet sich der Blick auf sich selbst, um alles Vortheilige und Lebensfördernde zu erstreben und alles Nachtheilige und Lebenshemmende abzuwehren. Der Mensch sieht andere gleiche Wesen neben sich und muss sich schliesslich zu Bewusstsein bringen, dass diese denken und fühlen, trachten und streben wie er selbst und kann sich nicht entbrechen, alle die Vortheile, welche er für sich selbst verlangt, auch dem Genossen zuzugestehen. So gelangt er zur Kenntniss und Anerkennung des bereits erörterten Grundsatzes allen Rechtes und aller Gerechtigkeit: „Was Dir unliebsam ist, sollst Du auch Deinem Genossen nicht zufügen."

Der Mensch geht aber noch weiter. Angeregt von den Empfindungen, welche durch die Beziehungen zu seinen Nebenmenschen in ihm erweckt werden, besonders durch jenes Gerechtigkeitsgefühl, welches den Nächsten zu behandeln befiehlt, wie man selbst behandelt zu sein wünscht, überhaupt eine Ungleichheit der Behandlung, eine Bevorzugung des Einen vor den Andern nirgends gutheisst; angeregt auch durch jene Empfindungen der Zuneigung, welche von Ursprung an mit dem Menschen — vielleicht sogar mit einer jeden animalischen Wesenheit — erzeugt und geboren, unter den Menschen aber mit besonderer Sorgfalt gepflegt und ausgebildet werden: — wurden alle die Empfindungen der Liebe und des Mitgefühls wachgerufen, welche jenen in negativer Form ausgesprochenen Satz in sein positives Correlat umwandeln, das alsdann, wie früher

schon bemerkt, lautet: „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst.“ Gerechtigkeit, Liebe und Mitgefühl bilden Grund und Quell aller Pflichten gegen unseren Nächsten.

6. Gerechtigkeit, Liebe, Mitgefühl wachsen aus zu sittlichen Zwecken und in den Willen übertragen, treten sie auf mit dem Pflichtgebot: „Du sollst.“ Auf diese Weise werden alle diese Zwecke zu Pflichten. Unter den Pflichten der Liebe steht die Geschlechtsliebe in erster Stelle; zumal dieselbe durch den mächtigen und unüberwindlichen Fortpflanzungs- oder Geschlechtstrieb, womit gleichzeitig die höchsten Genüsse des Menschen sich verbinden, beherrscht und geleitet wird. Von diesen Gewalten völlig eingenommen, bedürfen diese Pflichten einer ganz besonders zweckmässigen Regelung und Leitung, und ihr Gebot muss von der stärksten Willensenergie begleitet sein. Ihrer Wichtigkeit wegen betrachtet und bezeichnet man diese Art der Pflichten und sittlichen Zwecke als eine ganz besondere, als eine Sittlichkeit in engerem Sinne.

Diese sittlichen Beziehungen, deren Zweckthätigkeit ihren Ausgangspunkt und ihr Endziel im Lebens- und Schutzbedürfniss der Menschen hat, bedingen Gemeinschaftlichkeit und Gemeinschaften, die in Gesellschaft und Staat ihre Vollendung finden. Ueberhaupt, die gesammte sittliche Zweckthätigkeit findet erst in Gesellschaft und Staat ihre letztwillige Verwirklichung und Vollendung. Hier haben wir das Reich des Bewusstseins in aller seiner Zweckmässigkeit, Geistigkeit und Sittlichkeit auch in äusserlicher, sinnlich wahrnehmbarer Darstellung. Freilich bis jetzt erst andeutungsweise, in fortwährender Entwickelung begriffen und zukünftiger völliger Ausgestaltung harrend; aber doch schon in allen seinen Umrissen erkennbar und in klarer Bezeichnung und Andeutung der zu erstrebenden Zwecke und Ziele, — und dieses Ziel heisst Frieden, ewiger Frieden.

Alle Entstehung, Entwickelung und Ausbildung, alle Unruhe des Werdeprozesses soll endlich auf diesem ihrem höchsten Gipfel zur Ruhe kommen. Das Ziel aller Entstehung war zunächst die unorganische Masse der elementaren Stoffe; ihr Grundgesetz war Vereinigung, Verbindung, Verschmelzung. Das Entwickelungsziel aller Stoffkräfte war die Belebung der Materie zu allerlei Lebewesen, und ihre Entwickelungsbedingungen waren die Assimilationskräfte der Keime und die innere Mechanisation und Organisation der Einzelwesen. Das Entwickelungsziel dieser Organisations- oder Lebenskraft war die Befreiung des Lebewesens vom Mutterboden und seine Ausbildung zur selbstständigen Animalität. Entwickelungsbedingungen waren die sensitive Reaction auf alle äussern Reizungen und der Trieb zur Selbsterhaltung. Das Entwickelungsziel aller animalischen Kräfte, alles Sinnen- und Empfindungslebens ist das Geistesleben, ist das Bewusstsein, der unerschöpfliche Quell alles menschlichen Denkens, Fühlens und Wollens.

7. Das Bewusstsein ist die geistige Substanz, worin auch alles Sein ein- und aufgegangen ist. Nicht bloss derart, dass im Bewusstsein alles Sein, Wesen und Leben zu Bewusstsein kommt, klar erkanntes Wissen, übersichtlich geordnete Wissenschaft wird, sondern auch derart, dass alles dieses durch den Stufengang alles Werdens und aller Entwickelung hindurch wirklich zu Bewusstsein wird. Hier haben wir also thatsächlich die Einheit von Sein und Bewusstsein. Das Bewusstsein ist Sein, bewusst gewordenes Sein. Es ist dieselbe Kraft, welche früher die Gestalt aller Weltwesen angenommen, jetzt zu Bewusstsein durchgerungen und durchgedrungen, das heisst wieder Kraft geworden und mit dem Bewusstsein alles dessen, was sie vollbracht hat, wieder zu sich selbst zurückgekehrt ist. Das Sein ist Bewusst-

sein. Im Bewusstsein erblicken wir das Hirn der Welt, und auch als solches hat es seine sensitiven und motorischen Nerven, welche ihm durch die äussern Reize alles, was besteht und geschieht, zu Bewusstsein bringen; auch durch das Zweckbewusstsein den Willen anregen, um die geistige Kraft nicht bloss in menschenthümlicher, sondern auch in weltthümlicher Weise mittels Kunst und Wissenschaft schöpferisch zu bethätigen.

Das Bewusstsein als geistige Weltsubstanz, als Hirn der Welt mit sensitiven und motorischen Nerven, welche ihm alles Sein zu Bewusstsein bringen und seinen zweckthätigen Willen zu vollstrecken suchen, ist demnach ein doppeltes, ein theoretisches und practisches Bewusstsein. Das practische Bewusstsein ist das Ziel- und Zweckbewusstsein oder was dasselbe ist, der Wille. Wille, Zweckbewusstsein und Zweckbestreben ist ja Eins und dasselbe. Im Bewusstsein haben wir allerdings die Welt als Wille und Vorstellung, freilich nicht im Schopenhauerschen Sinne. Nur wer da weiter nichts wüsste und hätte als das Bewusstsein, der müsste sich mit der Schopenhauerschen Lehrmeinung begnügen. Wir haben aber weit mehr als diese geistige Weltsubstanz. Auch die niedern Formen derselben, wie sie sich in den Kräften und allen Kraftgebilden darstellen, entbehren nicht der Wirklichkeit, bilden vielmehr den festen und unerschütterlichen Halt und Grund für alles geistige Streben und Empfangen. Wir können auch bei dieser geistigen Bewusstseinssubstanz nicht verharren, sondern müssen über sie hinweg zu höheren Formen der Geisteseinheit aufsteigen.

Als bewusste und selbstbewusste Substanz ist sie die sich von allen andern unterscheidende Substanz, die individuelle Substanz, die als Substanz sich wissende Substanz. Als die von sich selbst wissende, sich selbst

behauptende und aussagende Substanz ist sie das Ich. Das Ich ist die Selbstbehauptung und Selbstverkündigung des zu Bewusstsein gelangten Individuums. Dieses zu Bewusstsein und Selbstbewusstsein gelangte und darum geistige Individuum an und für sich selbst betrachtet ist Person. Die Person ist nichts anders als die geistige Individualität. Als diese Person nun ist dieses Ich, welches sich selbst behauptet und aussagt, damit aber auch alle Weltbehauptung und Aussage auf das Ich bezieht, — das Subject.

Jedenfalls ist das auch die Meinung Hegels, wenn er sagt: Es kommt nach meiner Einsicht . . . . alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subject aufzufassen und auszudrücken.“ „Die lebendige Substanz ist das Sein, welches in Wahrheit Subject, oder was dasselbe heisst, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist.“ Ganz recht, die Substanz ist auch das Subject; allein was ist das für eine Substanz, diese Hegelsche, — nicht die lebendige Kraft, sondern ein blut- und energieloses Substanzialitätsverhältniss; nicht die nach einem thaten- und besitzreichen Leben sich zur Ruhe setzende Einheit, sondern das vollständig besitzlose, nur noch mit Negationen rechnende Eins. Es kann nur durch Selbstverneinung aus seiner Ruhe gebracht und in sein Anderssein, worin es sein Selbst dann wiederfindet, umgesetzt werden: „Nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst — nicht eine ursprüngliche Einheit als solche oder unmittelbare als solche, ist das Wahre.“ Die Hegelsche Substanz ist keine Substanz, sein Subject ist kein Subject; es sind nur farblose Abschattungen derselben. Seiner

Substanz fehlt die Kraft, seinem Subject das Ich und die Person, beiden aber fehlt Leben und Gesundheit. Und nun lasset uns zusehen, was wir unter diesem Subjecte, welches gleichzeitig geistige Substanz ist, zu denken haben.

Zweites Kapitel. — **Das Subject.**

1. Erst im Subjecte erlangt die Substanz ihre Freiheit und Selbstständigkeit. Die Substanz war noch alles, was sie ist, in sich und durch sich selbst vermöge der Nothwendigkeit ihrer Natur, das Subject ist aber die sich ihrer selbst bewusst gewordene Substanz. Durch ihr Bewusstsein unterscheidet sich die Substanz denkend von ihrem Anderssein, und Alles auf sich selbst beziehend, wird die Substanz zum Ich, zur Person, zum Subject, zum selbstständigen Wesen. Das selbstständige Wesen aber ist freiheitliches und freithätiges Wesen.

Wie viel Bewusstsein, so viel Freiheit. Freiheit ist nichts anders als das practische Bewusstsein. Dass ein Wesen, welches Bewusstsein hat, unfrei sein solle, ist ganz unmöglich und undenkbar. Jede That des Bewusstseins, oder jede mit Bewusstsein vollführte That ist an und für sich eine freie That. Und wenn das Bewusstsein auch durch tausendfältige Gründe: Sachgründe, Beweggründe, Erkenntnissgründe zu seiner That veranlasst, ja genöthigt worden wäre, es bleibt trotzdem seine eigne freie That, wofür es verantwortlich gemacht werden kann. Wenn auch nicht frei bis zur Verantwortlichkeit, frei ist auch das Thier, so weit es Bewusstsein hat. Jede That ist eine freie That, soweit das Bewusstsein daran und darin zur Geltung kommt. Die freithätige Handlungsweise ist durch das ganze Thierreich von den höchsten bis zu den niedrigsten

Arten verbreitet und liegt in der freien Bewegung begründet. Selbst die Instincte der Thiere, welche doch mit Bildung und Entwicklung ihrer organischen Beschaffenheit in untrennbarer Einheit verbunden zu sein scheinen, sind nicht ohne freiheitliche Regungen und Bethätigungen.

2. Die Freiheit der bewussten Thathandlung offenbart sich in verschiedenen Abstufungen. Die erste und unterste Stufe ist wohl die Freiheit des Erfahrungsbewusstseins. Von dieser Art der Freiheit ist wohl kein animalisches Wesen ausgeschlossen. Das Raubthier, welches an der Tränke seiner Beute auflauert, der Vogel, welcher die für ihn auf das Fenstergesims hingestreuten Brosamen sich regelmässig abholt, die Fliege, welche sich ausserordentlich geschickt den Nachstellungen zu entziehen weiss: sie alle haben erfahrungsgemäss ihr Thun in freiheitlicher und zweckentsprechender Weise eingerichtet. Es ist das zwar eine noch äusserliche, ohne weitere Wahl nur auf ein Ziel gerichtete Freiheit; allein sie ist die Grund- und Vorbedingung aller andern und höheren Erscheinungen und Thatsachen der Freiheit.

Die zweite Stufe wird wohl sein die Freiheit des Unterscheidungsbewusstseins, jene in das Innere verlegte Freiheit des Erkenntnissvermögens. Freilich ist es weniger die Unterscheidung als der Vergleich, welcher hier in Betracht kommt; das Unterscheidungsvermögen vergleicht, um nach Gründen des Bessern und Vortheilhafteren seine Wahl zu treffen. Auf Unterscheidung beruht alles unser Erkennen, auch sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung; allein bei dieser Erkenntnissweise, welche noch den Character der Unmittelbarkeit an sich trägt, tritt die Unterscheidung noch nicht klar zu Tage, — erst die

Vergleichung bringt uns die Unterscheidung zu Bewusstsein.

Die Freiheit des Vergleichs ist die Freiheit der Wahl. Wahlfreiheit ist das Wort, womit man das Wesen der Freiheit am besten bezeichnen zu können glaubt. Ob auch das Thier an dieser Wahlfreiheit, welche vergleicht und prüft, wägt und wählt und nach bestimmten Gründen für das Eine oder das Andere sich entscheidet, theilnimmt, ist nicht ganz klar. Derart wählen wie der Mensch wählt, und wäre es auch ein Dienstmädchen, das sich seine „Herrschaften" aussucht, vermag das Thier doch nicht. Ein sehr hoher Grad der Freiheit ist dieser Act der Wahlfreiheit nun gerade nicht; sie wird noch zu sehr von der äussern Wahrnehmung und Erfahrung beherrscht und geleitet. Eine unter solch äusserer Macht und Herrschaft stehende Freiheit ist noch keine rechte Freiheit.

Ein weit höherer, wenn auch noch nicht der höchste Grad, ist die sich ihrer selbst bewusst gewordene Freiheit; die Freiheit, die da weiss, dass sie ist und was sie ist, die von sich selbst wissende Freiheit: „Ich bin ein freies Wesen!" Das ist ein stolzes grosses Wort, darin der ganze Werth und die Unterscheidung des Menschen von den übrigen Erdenwesen ausgesprochen ist. Das Thier bethätigt seine Freiheit; es weiss aber doch nicht, dass es ein freies Wesen ist. „Ich bin ein freies Wesen," d. h. erst durch die Freiheit bin ich dieses Ich, und erst durch dieses Ich bin ich ein wahrhaft freies Wesen. Diese Freiheit kann das Thier niemals erreichen, weil ihm das Bewusstsein fehlt, als Ich sich denkend von allen übrigen Wesen zu unterscheiden und damit seine Freiheit zu manifestiren. Ich ist gleich Freiheit. In diesem Ich ist unsere Freiheit, die Freiheit der Person begründet, welche wir jederzeit bethätigen können, und welche uns

jederzeit zu bethätigen gewährt bleiben muss. „Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei und wär' er in Ketten geboren." Die übermächtige Gewalt und Vergewaltigung kann uns unsere Freiheit beschränken; allein das Bewusstsein unserer Freiheit und unseres guten Rechts kann sie uns nicht rauben. Das ist auch jene vielbesungene Freiheit, die sich nie der bedrängten Welt zeigen mag und nur hoch am Sternenzelt ihre Reigen führt.

3. Zu seiner Zeit mochte es dem Dichter so erscheinen. Im Grunde genommen verhält es sich damit doch etwas anders. Das Freiheitsbewusstsein ist eine Macht, eine unüberwindliche Macht. Wie eine Naturgewalt arbeitet es ruhig und stetig weiter, bis es die Welt sich erobert hat. Freilich gehören Jahrtausende dazu, bis alle die widerstrebenden Gewalten überwunden sein werden; jedoch einem jeden Denkenden ist der endliche Sieg der Freiheit verbürgt. Die Schulerziehung und Erziehung des Menschengeschlechts zur Freiheit haben beide das gleiche Entwickelungsziel. Allein was die Schulpädagogik in einem Jahre glaubt vollbringen zu können, dazu braucht die Pädagogik der Menschheit viele Jahrhunderte und ist nicht sicher davor, dass ein wilder Ausbruch roher Gewalt ihr den mühsam erzielten Erfolg wieder zerstört und sie zwingt, ihr Erziehungswerk wieder von vorn anzufangen. Die Freiheit ist das höchste Gut des Menschen und bildet den Untergrund für alle andern Güter; allein sie bedarf auch Menschen, die ihrer würdig sind. Kein grösseres Ungeheuer als der Sklave, wenn er die Ketten bricht.

Unsere Freiheit ist keine absolute; am Freiheitsbereiche unseres Nebenmenschen hat sie ihre Schranken. So wenig wie wir uns geduldigen bei der Verletzung unseres Freiheitsbereiches, ebensowenig dürfen wir uns

Uebergriffe erlauben in das Bereich unseres Nächsten. „Wie Du mir, so ich Dir." „Was dem Einen recht, ist dem Andern billig." Keine Gewalt hat das Recht unsere persönliche Freiheit zu beschränken. Es giebt überhaupt keine menschenwürdigere Gewalt auf Erden als die zum Zwecke des Rechtsschutzes von uns selbst eingesetzte und von uns selbst berathene Gewalt. Eigenmächtige Gewalten sind für die Dauer unhaltbar. Die Menschen, welche sie dulden, sind nichts Besseres werth.

4. Alle Freiheit ist Willensfreiheit. Eine Freiheit ohne Willen oder ein Wille ohne Freiheit ist undenkbar. Wir sagen das gegenüber der Meinung, welche von „einem Willen in der Natur" oder von einer „Welt als Wille und Vorstellung" redet. Kein Wille ohne Freiheit, ebenso keine Freiheit ohne Willen; Wille und Freiheit sind völlig identische Beziehungen. Der Wille ist nur die practische Freiheit; das bedeutet nichts anders als die Freiheit als solche, die Freiheit in ihrer Wirklichkeit. Mit der Freiheit verhält es sich wie mit der Kraft. Sie ist nur insoweit Freiheit, als sie sich bethätigen und verwirklichen kann. Eine Freiheit, die das nicht kann, ist nicht etwa eine passive latente Freiheit, sondern es ist überhaupt keine Freiheit. Alle Freiheit liegt in der Möglichkeit ihrer Bethätigung und Verwirklichung. Diese Möglichkeit ist wieder abhängig vom Bewusstsein. Wie viel Bewusstsein so viel Freiheit, — kein Körnchen mehr auch keins weniger.

Im Bewusstsein also ist die Willensfreiheit begründet. Das Bewusstsein ist ihr Anfang und ihr Ende; in ihm findet der Wille die Anregung, wie auch das Endziel für alle seine Thätigkeit. Dieses Bewusstsein ist nun entweder Rechtsbewusstsein oder Sittlichkeitsbewusstsein. Das Rechtsbewusstsein hat seinen Grund im Selbstbewusstsein. Wird dieses in

erster Linie darauf Bedacht nehmen, für die eignen Ansprüche volle Genugthuung zu finden, so kann es doch nicht umhin, auch im Andern die gleiche Rechtspersönlichkeit, die geachtet und geschont werden müsse, anzuerkennen. Gleiches Recht für alle! Dieser Spruch bezeichnet das nach und nach immer schärfer und empfindsamer sich ausbildende Gerechtigkeitsgefühl.

Das sittliche Bewusstsein hat gleichfalls seinen Grund im Selbstbewusstsein, welches sich dem Andern gegenüberstellt und in ihm das gleichberechtigte Wesen zu erkennen und anzuerkennen sich gezwungen sieht. Die Gerechtigkeit ist das Individualbewusstsein, aber noch nicht das Gattungsbewusstsein; dieses tritt erst hervor im Sittlichkeitsgedanken, in dem Bewusstsein der Einheit und Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechts, derart, dass ein Jeder im Andern sein eignes Selbst erkennt und erschaut. Das Gefühl dieser Zusammengehörigkeit ist nicht mehr Gerechtigkeit, sondern Liebe. „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!" das ist der exacte Ausdruck für diese Art des Selbstbewusstseins, welches sein Selbst erst im Andern sucht und wiederfindet. Dieses Selbstbewusstsein, welches in seiner Liebe zugleich den Andern und mit ihm die ganze Menschheit umfasst und umspannt, giebt Kunde vom Adelsstande der Menschheit. Ihr Adelsbrief ist uralt; er datirt von der Zeit, da zuerst jener eben bezeichnete Ausspruch gethan wurde. Wer ihn zuerst gethan, der hat nicht nur den ganzen sittlichen Adel der Menschheit erkannt, sondern hat ihn auch schon bewährt und hat der Menschheit ihr allendliches Entwickelungsziel schon im entferntesten Alterthum vorgezeichnet. Von diesem Ziele, da Alles ein Hirt und eine Heerde sein wird, da alle Menschen sich rück- und hinterhaltlos als Brüder erkennen und lieben werden,

sind wir aber vielleicht noch so viele Jahre entfernt, als jener Spruch: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!" alt ist.

5. In diesem Sittlichkeitsbewusstsein, in dieser Menschenliebe feiert die menschliche Freiheit ihren höchsten Triumph. Sie ist im Andern wieder zu sich selbst gekommen. Sie hat an dem Andern keine Schranke mehr, denn sie fühlt sich Eins mit ihm und durch ihn mit der ganzen Menschheit. In der Liebe durchbricht die Freiheit alle Schranken und bestimmt sich rein aus sich selbst. Ihr trachtet nach Freiheit, preist dieselbe als das höchste Gut, — liebet euch untereinander und die Freiheit ist euch für alle Ewigkeit gewährleistet!

Die Freiheit der Liebe, die Freiheit der Sittlichkeit und Menschlichkeit ist wohl practisch die höchste, aber nicht theoretisch. Die völlig schrankenlose, die absolute, die nur als Freiheit sich wissende Freiheit ist die Freiheit des Wissens. Ich bin ein freier Mensch! diesen muthigen Glauben kann uns kein Tyrannenhohn rauben; aber auch keine Beweisführung, kein Syllogismus, keine noch so tiefe und gründliche Untersuchung der Gelehrtenweisheit kann uns die Freiheit abstreitig machen, denn mit jedem Worte, jeder Schlussfolgerung, jedem Wissensapparate hätte man die Freiheit nur bestätigt, aber nicht widerlegt. Alles ist im Bewusstsein dieser Freiheit geredet, geschrieben, gefolgert, belegt und beweist als Widerlegung der Freiheitsthatsache das Gegentheil dessen, was hat bewiesen werden sollen. Die Freiheit ist ein unveräusserliches Gut der Menschheit.

6. Diese absolute Freiheit ist ein unveräusserliches Gut, denn sie fällt zusammen mit der absoluten Nothwendigkeit. Nothwendigkeit und Freiheit können sehr einträchtig zusammen wohnen, ohne dass

eine die andere aufhebt und unwirksam macht. Der Mensch ist ein freies Wesen, und wenn er auch mit eisernen Banden an die Naturnothwendigkeit gebannt und gebunden wäre. Wenn ich die meinem Willen gezogenen, niemals durchbrechlichen Schranken kenne und freiwillig auf alles Unthunliche verzichte, so habe ich der Nothwendigkeit gegenüber doch meine Freiheit behauptet. Der Mensch ist ein Naturwesen wie andere Naturwesen auch und gleich diesen durch die Bande der Naturnothwendigkeit an das Allsein gebunden; allein er weiss es und verzichtet; darin ist er freies Wesen.

Von jener äussern, den Naturzusammenhang bedingenden Naturnothwendigkeit, wie den Gesetzen des Entstehens, Bestehens und Vergehens reden wir hier garnicht; gegen diese Gesetze der vis maior, das weiss ein jeder, der seiner Sinne mächtig ist, lässt sich nicht ankämpfen. Das sind die unabänderlichen Gesetze der Thatsachen; allein mit den Gesetzen der Thathandlungen im Bereiche menschlichen Wirkens verhält es sich doch ganz ebenso. Auch die menschliche Gesinnungs- und Handlungsweise steht unter dem unverbrüchlichen Gesetze des Ursacheverbandes, wodurch eine jede menschliche Handlung bis in ihre kleinsten Züge vorbereitet und vernothwendigt sich zeigt. Diese Prädetermination des menschlichen Willens ist nicht abzuleugnen.

Wenn wir uns den Menschen betrachten in seiner eigenthümlichen Naturanlage als das Kind seiner Eltern und seiner Zeit, bestimmt und geleitet von tausend verschiedenen Einflüssen und Einwirkungen — was bleibt da wohl noch übrig von selbsteigner Willensbestimmung? Von menschlicher Freiheit wird allerdings nicht viel mehr übrig bleiben; allein der freie Mensch wird davon nicht berührt. Er weiss, dass dem so ist, dass

er sich vom Ursacheverband nicht losmachen kann; damit ist aber die in der Nothwendigkeit aufgegangene Freiheit wieder hergestellt. Das Wissen von meiner Unfreiheit ist die ewige Garantie meiner Freiheit. Wer da glaubt, dass der Mensch vom Gesetze der Ursächlichkeit sich emancipiren und willkürlich über seine Handlungsweise bestimmen und verfügen könne, der ist freilich der wahren Freiheit noch nicht theilhaft geworden. Willkür ist keine Freiheit, sondern die von unbewusst bleibenden Antrieben und Nöthigungen geleitete Gebundenheit des Willens. Frei ist nur der seiner Handlungsweise mit allen ihren Gründen und Ursachen sich bewusst bleibende Mensch.

7. Worin besteht nun aber unsere actuelle menschliche Freiheit? Unsere actuelle Freiheit besteht darin, dass der Mensch mit Freiheit seiner vermeintlichen Freiheit, das ist der Willkür, sich entäussert und dem Gesetze, Natur- und Sittengesetze, sich unterstellt. Der Mensch besitzt die Freiheit, sich das Gesetz oder die Norm, wonach er sein Thun einrichten will, zu wählen; das unterliegt gar keinem Zweifel, und er wird in seiner Wahl unterstützt, ebenso sehr aber auch gezwungen so zu handeln, durch Erziehung und Einwirkungen von aussen, durch Ordnung und Recht, durch die allgemein herrschende Sitte und Sittlichkeit. Ordnung und Recht, Staat und Gesellschaft, die gesammte sittliche Weltordnung baut sich auf auf dem Grunde der persönlichen Freiheit. In dieser menschlichen Gesellschaft, in dieser sittlichen Weltordnung, obschon aus lauter einzelnen persönlich freien Individuen bestehend, führt allerdings das Gesetz des unverbrüchlichen Ursacheverbandes, das Gesetz der Nothwendigkeit, die Herrschaft. Und diese Freiheit des Einzelnen und Nothwendigkeit des Ganzen bildet nicht etwa einen Widerspruch — nein, es muss so sein, diese Ordnung

ist selbst Gesetz. Eine sittliche Weltordnung ohne persönliche Freiheit des Einzelnen wäre ein Unding, ein Widerspruch in sich selbst. Sie ist eine sittliche, weil eine freiheitliche. —

Dass in der sittlichen Weltordnung das Gesetz der Nothwendigkeit herrsche, ja dass die gesammte Menschheit mit gebundener Marschroute immer vorwärts ihrem Ziele zustrebe, ist durch hundertfache Thatsachen bezeugt. Dass auch diese auf Freiheit beruhende, sittliche Menschenordnung durch feste Gesetze bestimmt und geleitet werde, kann uns die Statistik, Verbrecherstatistik, ja selbst Selbstmordstatistik, bezeugen. Die Freiheit des Einzelnen wird dadurch in keiner Weise alterirt, weil diese Freiheit mit dieser Gesetzlichkeit in Uebereinstimmung sich befindet. Haben wir nicht gesagt, dass des Menschen Freiheit eben darin bestehe, sich die Gesetzlichkeit selbst zu wählen, welcher er sein Thun und Lassen zu unterstellen gedenkt? Eben die Gesetze der sittlichen Menschheitsordnung sind es ja, welchen der Mensch freiwillig oder gezwungen sich unterordnet; so stützt Eines das Andere, aber hebt Eines das Andere nicht auf. Der Mensch kann auch dieser sittlichen Menschheitsordnung zuwider handeln, das beweist eben diese Verbrecher- und Selbstmordstatistik. Die gesetzlich bestimmten Zahlen gelten nur für die Gesammtheit, aber doch nicht für den Einzelnen. Diese Zahlen können nicht etwa als Fatum für den Einzelnen in Betracht kommen, dass der Eine sich rasch ermorden, der Andere ein Verbrechen begehen müsse, wenn etwa die bestimmte Zahl der Selbstmörder und Verbrecher noch nicht voll wäre. Der Mensch ist ein Geschöpf der Freiheit, und diese Freiheit kann die Natur- und Sittlichkeitsordnung nur bestätigen, aber nicht durchbrechen.

8. Die geistige Substanz ist die freie Substanz,

und als solche erst ist sie Subject gegenüber dem Objecte. Was wir unter diesem Subjecte und Objecte zu verstehen haben, ist bald dargethan und soll auch hier ohne Umschweife, ohne Hinterlist, ohne weitere tiefsinnige und tiefgründige Reflexion und Spekulation von Subject-Object gesagt werden. Unter dem Subject verstehen wir den Geist und unter dem Objecte die Natur. Zunächst erscheint uns Alles als ein Object. Alles ist Natur. Auch der Geist muss der objectiven Betrachtung, und sei es auch mit seinen eignen Mitteln, sich unterziehen. Freilich ist dieser objective, noch in die Natur versenkte Geist noch nicht Geist, sondern nur erst Seele, Seele alles Wesens und Lebens.

Der Geist als Seele ist Geist nur dem Körper gegenüber. Natur und Geist bilden einen Gegensatz; und dennoch bilden beide erst in ihrer Vereinigung und in ihrem Zusammenwirken die Natur. Natur ohne den belebenden und beseelenden, überall Ordnung und zweckmässigste Einrichtung schaffenden Geist wäre keine Natur, sondern besten Falles eine grosse, starre und kalte Naturleiche. Darum können wir auch reden vom Geiste in der Natur, obschon nicht ohne von einem gewissen Dualismus und nicht leicht zu bewältigenden Widerspruch zwischen Körper und Seele, Natur und Geist belästigt zu werden.

Doch von diesem Zwiespalt und Widerspruche würde die menschliche Betrachtungsweise — und unsere philosophische ist doch auch nur eine menschliche — sich wenig belästigt finden. Genug, sie hat in der Natur den Geist der Ordnung und Zweckmässigkeit, der Weisheit und Schönheit und kann nicht genug Worte finden um ihrem Erstaunen und ihrer Bewunderung über alle diese Erhabenheit und Herrlichkeit Ausdruck zu geben. Allein da tritt eine andere, das menschliche Gemüth bis in sein innerstes Wesen hinein aufregende

und erschütternde Betrachtung dazwischen, um den Menschen aus seiner Bewunderung und Begeisterung aufzustören, und das ist der Schmerz und die Beängstigung über die Nichtigkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen. Alles, was aus seinem Grunde sich aufgerungen, geht auch wieder zu Grunde, und der Mensch selbst ist in keinem Augenblicke seines Lebens sicher. Die objective Naturbetrachtung nimmt damit eine ganz andere Richtung und Wendung.

In seiner Vergänglichkeit und Hinfälligkeit documentirt Alles seine Nichtigkeit; alles Sein wird uns zum blossen Schein. Die ganze Natur scheint uns ein blosses Scheinleben zu führen. Nun erst beginnen wir zu suchen nach dem bleibenden Grunde in aller wechselnden Erscheinung. Wir forschen nach der Substanz, welche bestehen bleibt, wenn Alles entstehet und wieder vergehet und fanden sie in der Kraft, welche Alles zum Entstehen treibt und alles Vergehende wieder in ihren Schooss zurücknimmt. Wir folgten der dem Allsein der Naturkraft entsprechenden Allkraft von ihrer ersten punktuellen Wirksamkeit und Verwirklichung im Atom durch das ganze Weltgebäude. Wir sahen, wie vermöge der Atomkraft sich alle Weltkörper bildeten und in vielfach verschlungenen Bahnen einer um den andern sich bewegte; wie endlich auf den Planeten, deren es noch viel mehr giebt als Sonnen, sich Wesen emporrangen unzähliger Art und Gestalt, anorganische und organische und darunter auch geistbegabte Wesen, welche die Allkraft in ihrer Allwirksamkeit zu erkennen vermochten und alles Bestehen und Geschehen zu ergründen die Fähigkeit besassen. Das war die höchste Leistung der Allkraft. Sie war mit dem Bewusstsein dessen, was sie vollbracht hatte, wieder zu sich selbst zurückgekehrt. Die Allkraft hatte sich damit als Allgeist erwiesen.

9. In diesem Allgeist war die Substanz zum Subject geworden, welches sich dem Objecte frei gegenüberstellt und am Objecte dessen, was es ist und vermag, sich bewusst wird. Nur am Objecte vermag das Subject seines gesammten Wesens und Werthes, ja seiner Existenz sich zu versichern. Ohne Object kein Subject. Was das Subject als solches ist, das ist es nur dem Objecte gegenüber und vom Objecte gehalten und getragen. Das Subject kann an sich ja alles Mögliche sein; allein Subject ist es doch nur in Bezug auf das Object, und nun gar das Weltsubject, das Subject des Allseins, das einig-einzige Subject — dieses steht und fällt ganz und gar mit dem Objecte. Es hat seine Wahrheit und auch seine Wirklichkeit am Objecte, denn alles was es ist und weiss, leistet und bestimmt, das ist im Objecte ausgedrückt.

Mit dem Objecte verhält es sich aber ganz ebenso. Alles Scheinleben des Objects gewinnt im Subjecte Festigkeit und Stetigkeit. Wie viel Schein, so viel Sein. Was subjectiv vom Objecte im Allgemeinen ausgesagt wird — so war's, so ist's, so wird's bleiben von Ewigkeit zu Ewigkeit. Kein Subject ohne Object, aber auch kein Object ohne Subject. So an und für sich betrachtet ist ja das Object ein nichtiges und vergängliches Wesen, etwas rein „Subjectives", wie der allgemeine Sprachgebrauch im Einvernehmen mit der Philosophie zu sagen pflegt. Dieser ganz merkwürdige Ausdruck will wohl nur etwas Relatives, nur beziehungsweise Richtiges, nur rein individueller Meinung und Anschauung Entsprechendes bezeichnen. Subjectives und Objectives befinden sich in vollkommener Uebereinstimmung. So haben wir und alle andern Wesen die Dinge von Ewigkeit her angeschaut. Auge und Ohr sind Seh- und Hörkraft der Welt; entweder so oder gar nicht.

Wenn die Philosophen meinen und sagen: Ja, die Dinge sind wohl vorhanden, aber nur in unvollkommenen Abbildern meiner Ideen; oder die gesammte Aussenwelt ist nur die ausser sich gekommene Ideen- und Begriffswelt und kann gar der Reinheit und Wandellosigkeit der abstracten Gedankenwelt nicht entsprechen; wenn ein Anderer sagt, wir haben nur die uns eigenthümliche Anschauungs- und Denkweise, vom Ding an sich können wir gar nichts wissen; wenn der Dritte sagt, ja der Begriff des Dinges ist, so wie er ist, undenkbar, denn er ist der Widerspruch des Eins und des Vielen, — die Begriffe müssen erst bearbeitet werden, um bis zu den einheitlichen Principien und Wesenheiten vordringen zu können: so haben sie allesammt Unrecht; wir haben nur dieses Aug' und Ohr, und das ist auch gleichzeitig das Aug' und Ohr der irdischen Welt, und die farbenblinde Philosophie kann durch Spectralanalyse, beziehungsweise auch die Physiologie des Auges und des Ohres eines bessern belehrt werden.

Objectives und Subjectives befinden sich in völliger Uebereinstimmung; das Objective ist auch das Subjective, und insofern nun diese objective Kraft, die in Allem waltet und wirkt, sich in die subjective umsetzt, welche das Alles zu Bewusstsein bringt; insofern wir in dieser Kraft die Weltsubstanz erkennen und anerkennen, müssen wir sagen: Die Substanz ist auch Subject, welches sich dem Objecte gegenüberstellt und mit vollem Bewusstsein ganz so, wie es sich in die objective Welt versenkt, diese wieder in sich selbst aufnimmt. Die Substanz der Welt ist die bewusste und selbstbewusste Substanz — die Weltkraft ist auch der Weltgeist, der, von Allem abstrahirend, als Subject dem Object gegenüber sich zu behaupten weiss.

B. Der Beruf des Subjects.

1. Dieses Subject hat gar verschiedene Berufe empfangen, besonders wenn wir uns dasselbe menschlich individualisirt und personifizirt denken. Zunächst ist dieses Subject mit seinem Selbstbewusstsein, welches Ich zu sagen versteht, das Sprachsubject. Das Ichsagen war sicherlich nicht der erste Laut der Verständigung zwischen den verschiedenen menschlichen Individuen; allein das Ich nur war das Wort, welches die Verständigung durch artikulirte Laute zur Sprache auszubilden die Macht besass. Alle Sprachbildungen und Beziehungen, Worteintheilung, Satzgefüge, syntactische Anordnung, ja alle stilistische Verwendung können an das Ich angeknüpft werden und sind vom Ich abhängig. Selbst alles Object der Sprache ist nur das Object des Ich. Das Ich war von aller Ewigkeit her im Besitze der Gestaltung und Verwaltung der Sprache; je reicher dieses Ich, um so reicher seine Sprache, und alle Eigenthümlichkeit der Sprache hängt ab von der eigenthümlichen Individuation dieses Ich. Alles kann Object und Subject der Sprache werden, d. h. nicht sie selbst machen sich, sondern das Ich macht sie dazu. Das Ich ist das unendliche Subject, dem Alles, sogar es selbst als Object gegenübersteht. Es hat aber die Macht in Händen, Alles an seiner Stelle als Subject zu substituiren. Nur als Substitut des Ich ist Alles in der Sprache bald Subject, bald Object, und seine Substituirung ist gleichzeitig seine Substantiirung.

Alle neuere Philosophie ist — oder will es wenigstens sein — voraussetzungslose Philosophie; d. h. sie hat wie die Sprache nur das Ich und seine Denkthätigkeit zur

Voraussetzung, zur Anknüpfung und Ausbeutung. Sie beginnt mit Cartesius; sein „Denk' ich, so bin ich" ist noch bis zur Stunde in Geltung. Sie ist darum ebenfalls Sprachphilosophie, Wortklauberei, Scholastik. Man sollte nicht so hart und absprechend über die mittelalterliche Scholastik aburtheilen — die neuere Philosophie ist nicht besser und nicht schlechter als diese auch. Man sollte auch unsere neuere Philosophie nicht von Cartesius beginnen, sondern viel weiter zurückgehen bis zu dem Manne, welcher das grosse Wort gesprochen: „Im Anfang war das Wort." Dieser Ausspruch ist weit tiefer, umfassender und auch für allen spätern Entwicklungsverlauf der Philosophie viel angemessener und characteristischer als der Cartesianische; und noch bis zu dieser Stunde war alle unsere Philosophie nur die Philosophie des Wortes.

Ihren höchsten Triumph feiert diese in der Philosophie Kants. Kant ist der Hauptvertreter der modernen Scholastik. Seine Kritik der reinen Vernunft ist nur Kritik des reinen Wortes, dessen Gesammtinhalt, das vielberufene „Ding an sich", der scharfsinnigen Kritik zum Opfer fallen musste. An seiner Stelle erhalten wir eine ganz unabsehbare und schwer zu entwirrende Masse von Formeln, hohle und leere Schemata, Gerippe ohne Fleisch und Blut; — und diese sämmtlichen Worte ohne Inhalt sollen unsere geistige und physische Welt bedeuten. In einer solchen Schattenwelt vermag es doch ein modernes, von einem Ueberflusse exacten und compacten Wissens wohlgenährtes Bewusstsein nicht mehr auszuhalten. Wie nun gar gelehrte Männer, die von Jugend auf sich die Früchte von des Lebens grünem Baume haben wohlschmecken lassen und durch die Aneignung und Erforschung aller Bestände auf dem Gebiete des Naturwissens tiefe Einblicke in das Weltgetriebe gethan haben, sich heute

noch mit Kant befreunden können, ist uns unerfindlich. Freilich ihrem stetigen und jedesmaligen „Ignoramus", welches sie allem tiefern Forschen und Fragen nach den Räthseln des Lebens, nach den Thatsachen des Bewusstseins und der Einheit alles Seins entgegensetzen, kommt dieses „Ding an sich", wovon wir nichts wissen können, sehr gelegen.

Die richtige Consequenz aus der Kantischen Philosophie, wie aus der gesammten neueren Philosophie hat Fichte gezogen, indem er das Ich als Urgrund alles Denkens und Seins hinstellt, welches alle die Weltqualität erst schafft, indem es sie denkt. Das Hegelsche Sein ist nur der Gegenschlag dieses Ich, seine Objectivation, welche durch die ewige Negation seiner selbst und den Wiederzusammenschluss mit seiner Negation durch alle Formen des Seins und des Wesens hindurch sich emporarbeitet bis zu den höchsten Begriffsmomenten, wie sie in der Idee vereinigt anzutreffen sind. Alle neuere Philosophie hat noch mit der Sprache — Substanz und Subject gemeinsam, nämlich das Ich.

Die morgenländische Sprache unterscheidet sich nur in soweit von der abendländischen, dass sie die dritte Person zur ersten gemacht hat, d. h. dass ihr in ihrer lebhaften Auffassungs- und Ausdrucksweise die Person ganz verschwindet und mit der Sache verglichen und verschmolzen erscheint. Die Person identificirt sich so vollständig mit Ding und Thätigkeit, dass sie hiervon ganz und gar absorbirt wird; erst in der zweiten und dritten Person tritt sie wieder zu Tage. Die morgenländische Sprache hat darum auch keine von der Person abhängige Zeitform, sondern nur zwei Thätigkeitsformen, vollendete und unvollendete Thätigkeit, und suchen wir nach der Grundform des Thätig-

keitswortes, so finden wir dieselbe in der dritten Person der vollendeten Thätigkeit.

Als Einzelsubstanz tritt das Ich zurück, denn es fällt unter all' die Nichtigkeiten und Vergänglichkeiten der übrigen Weltwesen; desto mächtiger und siegreicher tritt es wieder hervor in der personifizirten Weltsubstanz — in Gott. Die Ichheit ist die vornehmste Bestimmung der Gottheit. „Ich bin der Herr dein Gott," dieser Ausspruch wiederholt sich unzählige Male in den heiligen Schriften des Morgenlandes, vorzugsweise in unserer Bibel, und andere als heilige Schriften giebts dort kaum. „Siehe Du, dass Ich das Ich bin — neben mir ist kein anderes Gotteswesen." Alles wird in Gott angeschaut als dem Subjecte, welches zugleich die Substanz der Welt ist. Alle Gegensätzlichkeit in der Weltanschauung der Morgen- und Abendländer ist in dieser Anschauungsweise zu suchen.

2. In ihrer Vollendung zeigt sich die Substantialität des Subjects, oder vielleicht genauer ausgedrückt, die Subjectivität der Substanz, in der sittlichen Weltordnung. Hier ist Alles Ich, Subject, Selbstbewusstsein, Freiheit — mit einem Worte Person, derart, dass aller andere Weltbestand und Weltzusammenhang daneben als ausgelöscht erscheint oder doch nur insoweit Geltung hat, als er sich auf die Person bezieht. Als Kant die Unerkennbarkeit alles Weltbestandes und Weltzusammenhangs kritisch nachgewiesen, als Fichte das Weltsein als blosse Projection des zum Bewusstsein aufstrebenden Ich völlig ausgelöscht zu haben glaubte: da drängte sich ihnen im practischen Verhalten Gott und Welt als Wahrheit und Nothwendigkeit doch wieder auf. Gott und Welt sind unabweisbare Postulate der sittlichen Weltordnung. Freilich sind beide nicht im Stande Gott und Welt in das richtige Verhältniss zur sittlichen Weltordnung zu setzen, weil sie

weder mit der Substanz noch mit dem Subjecte in richtiger Weise sich abzufinden vermögen, trotzdem drängt doch auch ihnen sich der Gedanke auf, dass zwischen Gott und Welt einerseits und der sittlichen Weltordnung anderseits die allerengsten Beziehungen bestehen müssten.

In der sittlichen Weltordnung ist die Substanz nicht Subject, sondern Person. Die Person ist ja gerade das Subject der sittlichen Weltordnung. Wie das Subject der Sprache ist auch die Person auf das Ich gestellt als das von sich selbst wissende Wesen, als das Wesen, welches seiner Identität mit sich selbst sich bewusst und gewiss ist. Allein weder dieses logische noch psychologische Subject ist die wahrhafte Person, sondern erst das moralische Subject, oder das Subject, welches vermöge seines Bewusstseins und Selbstbewusstseins über alle Naturgewalt hinaus- und auf sich selbst gestellt ist, welches die gesammte Natur in ihrem Sein und Werden, in ihren Beständen und Verläufen als Wissen und Wissenschaft in sich aufgenommen hat, auch über Stand und Gang der menschlichen Gesellschaft unterrichtet ist und nicht mehr von äusserer Gesetzlichkeit und Nothwendigkeit beherrscht wird, sondern sich selbst seine Gesetze vorschreibt, seine Ziele und Zwecke steckt und setzt: das selbstbewusste, freie und zurechnungsfähige Subject, das ist die Person.

Dieses Subject oder diese Person der sittlichen Weltordnung ist gewissermassen von absolutem Werthe, weil in ihr die Schöpferkraft ihre höchste Leistungsfähigkeit bewährt und bewiesen und ein lebens- und entwickelungsfähiges Wesen ins Dasein gerufen hat, ein Wesen, welches nicht nur das Vollbrachte theoretisch zu erkennen und zu würdigen, sondern

auch practisch zu einer ganz neuen höheren Welt sittlicher Zwecke und Ziele zu gestalten und zu verwirklichen die Fähigkeit besitzt. Wir können sehr gut verstehen, wie Kant die Welt, welche er uns vermöge seines rein kritischen Standpunctes theoretisch so gut wie völlig ausgeleert hatte — denn Alles was uns die Welt als Welt erscheinen lässt, wird ja als unwissbar hingestellt — practisch doch wieder zu vollem Rechte kommen lässt: er bedarf ihrer als Schauplatz der Pflichtübung, der Gotteswaltung, der Willensbethätigung. Fichte, welcher von der Aussenwelt gar nichts wissen will, hat nur die sittliche Weltordnung; die ist ihm Alles in Allem, Gott und Welt.

Die Lehre Fichtes von der sittlichen Weltordnung kommt hier ganz besonders in Betracht. Das schöpferische, absolute Ich der Wissenschaftslehre erlangt erst in der moralischen Weltordnung Wahrheit und Wirklichkeit. Die Welt ist ja nach Fichte „nichts weiter als die nach Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen inneren Handelns“ oder, unsern Voraussetzungen näher kommend, „das versinnlichte Material unserer Pflicht“. Gott ist ihm keine besondere Substanz; „diese moralische Weltordnung ist das Göttliche, das wir annahmen.“ Sie ist Gott selbst; eines andern Gottes bedürfen wir nicht und können auch keinen andern fassen. Willst Du Dir Gott als eine besondere Substanz und Wesenheit denken, so kannst Du ihn Dir nur körperlich und menschlich denken. Wenn wir uns Gott als Persönlichkeit vorstellen, so haben wir nicht, wie unser Bestreben war, Gott gedacht, sondern nur uns selbst im Denken vervielfältigt. Das Ursprüngliche ist nach Fichte nur das absolute Ich in seiner reinen Thätigkeit, in seinem Sich selbst setzen; auch Gott ist der Sache nach nur dieses Ich, das reine Sein als reines Handeln.

Kant und Fichte haben tiefe Blicke in das Wesen der sittlichen Weltordnung gethan. Grade in Bezug auf die Philosophie des Ethos haben beide sich unsterbliche Verdienste erworben. Die Sittenlehrer aller Zeiten werden zur wissenschaftlichen Begründung ihrer Theorien mit Kant und Fichte zu Rathe gehen müssen. Die Mangelhaftigkeit und Unzulänglichkeit ihrer Lehren und Anschauungen auf diesem Gebiete wird in der völligen Unbekanntschaft zu suchen sein mit jener Urkraft, welche durch ihre minutiöse Wirksamkeit aus sich heraus das Weltall hervorgebracht und erst in der Begründung der sittlichen Weltordnung, der alles andere Weltsein zuzustreben scheint, ein Genüge gefunden hat. Die Kraft, das ist die Substanz, ist Subject geworden. Das Subject ist das Ich, das Ich die Person und die Person hinwiederum das Subject der sittlichen Weltordnung.

Dieses Subject oder diese Person der sittlichen Weltordnung findet von Natur aus ihre Verwirklichung in einem ganzen Geschlechte sterblicher und sich fortpflanzender Menschen. Wir haben nicht nöthig, wie Fichte, uns erst eine Vielheit von Personen der sittlichen Weltordnung a priori zu construiren; sie sind von Natur vorhanden, das genügt uns. Jeder Mensch fühlt sich andern gegenüber als Person und erhebt den Anspruch, auch von andern als solche beachtet und betrachtet zu werden. Wesen und Anspruch einer jeden Person bedingt die Möglichkeit ererbten und erworbenen Besitzes, welcher als Zugehörigkeit zur Person die gleiche Beachtung und Betrachtung erheischt wie die Person selbst. Was die Person für sich beansprucht, das muss sie auch andern gewährleisten. Auf diese Weise wird die Person zum Rechtssubject.

3. Dass der Mensch sich selbst und das Seinige schützt und vertheidigt, das liegt schon in seiner Natur

wie in der Natur eines jeden Lebewesens; dass er aber diesen Schutz als sein Recht fordert und auch Andern dieses Recht zugesteht, ist nicht mehr Natur, sondern Sittlichkeit, wozu erst der Mensch nach langer Zeit und Mühe hat erzogen werden müssen. Anfang und Möglichkeit hierzu liegt im Ich begründet; mit dem ersten Dämmerungsstrahl des Selbstbewusstseins hat auch das sittliche Bewusstsein das Licht erblickt. — Das Ich muss als unabweisbarer Vorgang natürlicher Dialektik auch das Du und Er als die gleichen Ichs erkennen und anerkennen, damit ist aber auch die sittliche Person ins Leben getreten. Seit dem in unvordenkliche Zeiten fallenden Geburtstag dieser Person hat dieselbe einen langen Erziehungs- und Entwickelungsweg durchlaufen, der auch heute vielleicht noch nicht zur Hälfte vollbracht ist; ja es ist noch gar nicht einmal abzusehen, ob einmal ein Zeitpunkt der Vollendung eintreten werde. Die sittlichen Schäden und Unvollkommenheiten des Menschengeschlechts sind zu gross, als dass wir der Hoffnung auf baldige Beseitigung derselben und Vollendung der sittlichen Erziehung Raum geben dürften.

Die sittliche Weltordnung ist zunächst Rechtsordnung, welche in der Pflicht einer jeden Person besteht, eine jede andere Persönlichkeit der seinigen gleich zu achten und zu behandeln; selbstverständlich unter der Voraussetzung, jederzeit derselben Achtung und Behandlung auch von Seiten Anderer sich erfreuen zu dürfen. Da alle Menschen gleichberechtigt sind und die gleichen Ansprüche an das Leben stellen dürfen, so ist die Rechtsordnung auch Gleichheitsordnung. Gleiches Recht für Alle. Diesem Grundsatze entsprechend vollzog und vollzieht sich jederzeit Ausbildung und Vervollkommnung unserer Rechtsordnung derart, dass wir immer des Glaubens sind, der Vollendung nahe gekommen zu sein. Und dennoch finden wir immer zu

bauen und zu bessern und müssen immer, wenn wir fertig zu sein glauben, wieder von vorne anfangen — woher rührt das?

Das rührt daher, dass alles unser Recht nur ein formelles, aber kein materielles Recht ist. Was hilft es uns, wenn wir sagen und auch zur Wahrheit zu machen uns bestrebt zeigen: „Ein Recht und ein Gesetz für Alle," wenn uns Besitz- und Gesellschaftsordnung die Ausführung unmöglich machen. Rechtsordnung ist Gleichheitsordnung, gegründet auf die absolute Gleichheit aller Rechtssubjecte. Nun ist aber durch die herkömmlichen Gerechtsame und Besitzestitel die Gleichheitsordnung an jedem Punkte durchbrochen; d. h. materiell ist das Rechtsprincip gar nicht durchführbar, wegen all der hergebrachten, alle Rechtsgleichheit zerstörenden Besitzes- und Personenrechte. — Wir haben nur ein formelles Recht, dieses heisst nicht: „Ein Recht für Alle", sondern: „Jedem das Seine", was so viel sagen und bedeuten will: Erst Alles, was ein Mensch ist und hat, alle seine Besitzthümer und Privilegien in den Rechtsschutz mit aufgenommen, gilt die Rechtsform und Norm: „Gleiches Recht für Alle!"

In dieser Rechtsnorm, also gefasst, liegt aber ein ewiger, niemals ruhender Conflikt zwischen formellem und materiellem Recht eingeschlossen. Was auch zur Ausbildung des Rechts, zur Ausfüllung der Gesetzeslücken geschehen möge, das materielle Recht, das Recht der absoluten Gleichheit, wird dagegen protestiren und mit feindseligen Mienen Einspruch erheben: Ja, all euer Recht ist nur vorhanden zum Schutze des Unrechts, der Ungleichheit, der Bevorrechtung der Besitzesaristokratie. Man wird dem materiellen Rechte Zugeständnisse machen müssen, man wird alle nur möglichen Auswege einschlagen, um seinen Forderungen genug zu thun — helfen wird's nicht viel. Zugeständniss ist An-

erkennung; die Forderungen des materiellen Rechtes absoluter Gleichheit werden um so heftiger und dringlicher sich geltend zu machen suchen, alle nur möglichen und unmöglichen, gerechten und ungerechten Ansprüche stellen, und dieser Widerstreit wird auch das formale Recht niemals zur Ruhe kommen lassen. Seine Entwickelung und Vervollständigung wird allerdings dadurch vielfach gefördert werden; allein es wird dadurch aber auch in einen Zustand der Unruhe, des Tastens, des Suchens, ja sogar der Unsicherheit und Ungerechtigkeit versetzt werden, zumal die Staatsgewalt ihm zur Seite steht, — und die Gewalt geht immer vor Recht

Eine vollständige, absolute, formelle und materielle Rechtsgleichheit, welche zusammenfällt mit der Gleichheit aller Güter und Genüsse unter den Menschen, wird um so schwerer herzustellen sein, als eine solche auch mit den Natureinrichtungen und Anlagen in den heftigsten Widerstreit gerathen würde. Absolute Besitzes-, Genusses- und Bildungsgleichheit würde die Menschheit entmenschlichen und auf ein Niveau herabdrücken, welches sich nicht sonderlich über den Gleichheitsbestand höherer Thierarten hinausstellen würde. Alle Menschenherrlichkeit in Kunst und Wissenschaft, Cultur und Gesittung verdankt ihre Entstehung und Vervollkommnung eben dieser freiheitlichen Bethätigung und Ausnutzung menschlicher, in natürlichen Anlagen, Fähigkeiten und Kräften sich verwirklichender Ungleichheit.

Was der Mensch an natürlichen Anlagen, Fähigkeiten und Kräften empfangen hat, darf nicht gestört und unterdrückt werden zu Gunsten menschlicher Uniformität — das wäre nicht Gerechtigkeit, wie vielfach geltend gemacht wird, sondern himmelschreiende Ungerechtigkeit und Vernichtung aller sittlichen Weltordnung, welche gerade auf natürliche Ungleichheit und

Ausprägung, Ausbildung und Auslebung einer jeden menschlichen Kraft und Anlage sich aufbaut. Diese mit dem Individuum in der Individualität eines jeden Menschen unauflöslich verschmolzene Eigenthümlichkeit bezeichnet ja gerade das Wesen der Person, und die Person ist das Subject der sittlichen Weltordnung. Vernichtung der Person wäre Vernichtung der sittlichen Weltordnung. Der Naturwille muss überall respectirt werden; die Natur zu corrigiren haben wir kein Recht.

Was der Mensch an Naturanlagen besitzt, das muss ihm ungeschmälert verbleiben und völlig frei zur Ausbildung und Ausnutzung gelangen können; alle unsere Rechtsgleichheit, alles unser Gleichheitsstreben kann sich nur beziehen auf den äusserlichen, nicht auf den auf Naturanlage beruhenden, von der Person unabtrennbaren Besitz. Allein, so kann man mit Recht einwenden, werden wir im Verfolg dieses Gleichheitsstrebens nicht doch wieder den schwersten Conflicten und Ungerechtigkeiten verfallen? Auf der einen Seite völlig freie Ausbildung und Ausbeutung der persönlichen Anlagen und Kräfte, womit ganz unabweisbar auch die grösste Ungleichheit an innerem und äusserem Besitz, an Geltung und Stellung verbunden ist, und auf der anderen Seite dies verlangte Gleichheitsstreben zum wenigsten in Bezug auf den äussern Besitz — ist denn das überhaupt möglich und thunlich?

Ja, es ist möglich und thunlich. Man hat ja nur nöthig, das Recht auf seine ursprünglichen Grundlagen und ewigen Naturforderungen zurückzuführen, und aller Gerechtigkeit ist ein Genüge geschehen. Von Natur gehört Alles Allen; ein Jeder kann nur so viel davon haben, als er auf die redlichste Weise, bei völlig gleicher Vertheilung aller äussern Vortheile und Nachtheile in dem Kampfe um den Besitz, durch eigne Kraft und

Arbeit davon erwerben kann. Alles Besitzrecht ist lediglich Erwerbsrecht und aller rechtliche Besitz nur Arbeitslohn. Was Einer darüber hinaus besitzt oder sich anzueignen sucht, das ist naturrechtlich so gut wie der Gesammtheit entwendet, ist Verkürzung und Benachtheiligung aller andern Menschen neben ihm. Jeder Mensch hat an Allem, was er redlich erworben hat, das volle Eigenthumsrecht; darüber hinaus geht und giebt's kein Recht. Wir haben nur nöthig das Erbrecht abzuschaffen und einen jeden für den Kampf um den Besitz, soweit es seine Naturanlage zulässt, gleichmässig vorzubereiten und dem Rechte ist ein völliges Genüge geschehen. Aber auch nach Aufhebung des Erbrechts werden die Ungleichheiten unter den Menschen ganz gewiss niemals gänzlich verschwinden. Die Menschen werden auch fortan sich noch unterscheiden an Geist und Angesicht, Bildung und Gesittung, Stellung und Geltung; wenn auch jene crassen und schroffen Verschiedenheiten und Ungleichheiten von heute sich immer mehr und mehr applaniren werden. Der reinste Communismus und Sozialismus aller in das Leben eintretenden und ihren Lebensberuf beginnenden Menschenkinder kann nicht ohne Einfluss bleiben auf Einheit und Gleichheit auch in Bezug auf innere Veranlagung der Menschen.

4. Die sittliche Weltordnung ist aber nicht bloss eine Ordnung des Rechts, sondern auch eine Ordnung der Liebe. Das Recht ist die Wahrung und Geltendmachung der Persönlichkeit allen Andern gegenüber; die Liebe ist die Auf- und Hingabe der Persönlichkeit zu Gunsten aller Andern. So erscheint uns das Recht zunächst als die Verneinung aller Welt zu Gunsten der eignen Person, die Liebe als die Verneinung der eignen Person zu Gunsten aller Welt. Das Recht wird nur insofern zum positiven Recht, als es Alles, was es für sich

verlangt, auch andern zuzubilligen sich gezwungen sieht. Die wahre Liebe ist rein positiver Natur; sie verlangt nichts für sich, sondern alles für Andere. Dem Rechte nach ist alle Welt nur vorhanden der Einzelperson wegen, der Liebe nach ist die Einzelperson nur der Welt wegen vorhanden. Von der Gefühlsseite aus betrachtet ist das Recht das reinste Selbstgefühl, die Liebe dagegen das reinste, aller Selbstheit entkleidete Mitgefühl. Das Recht lebt nur in sich und für sich, die Liebe will nur im Andern leben. Das Recht isolirt den Einzelmenschen innerhalb der Gesammtheit, die Liebe verbindet die Menschen zur edelmenschlichen Gesellschaft. Doch ist auch das Recht nicht ohne ein mächtiges Ferment, welches die Menschheit zu jener grossen Vereinigung der Rechtsgemeinschaft verbindet. Das Recht ist egoistisch, und in dem Rechtssubject verkörpert kümmert es sich blutwenig um das gleiche Recht des Andern; ist im Gegentheil eben vom Egoismus verblendet stark geneigt, dem Andern sein Recht zu verkürzen und zu beeinträchtigen, — so müssen sich denn Alle zu der grossen Rechtsgemeinschaft vereinigen, damit der Einzelne in seinem Rechte geschützt werde, und diese Rechtsgemeinschaft ist der moderne Staat. Es soll damit nicht gesagt sein, dass der Rechtsschutz einzige Ursache zur Staatenbildung gewesen sei, nicht einmal die Hauptursache; — so viel ist jedoch gewiss, dass alle Entwickelung der Staaten darauf ausgeht, alle die Naturgewalten, welche zur Staatenbildung geführt haben, auszuscheiden und den Staat zum reinsten Rechtsstaate zu machen.

Um weitläufige Auseinandersetzungen zu vermeiden, soll gleich an dieser Stelle bemerkt werden, dass nach den vorstehenden Andeutungen das Rechtssubject gleichzeitig auch das Staatssubject darstelle, und die

Person der Rechtsordnung und Rechtsgemeinschaft auch gleichzeitig den Staatsbürger bezeichne.

Liebe ist reines, interesseloses, selbstverleugnendes, mit Wohlgefallen verbundenes Wohlwollen — Wohlgefallen am Wohlsein und Wohlgeneigtheit zum Wohlthun dem Andern gegenüber. Die Liebe in die Praxis umgesetzt ist Wohlthun. Die Liebe ist Wurzel alles Wohlthuns. Selbst dieses Wohlthun auf sich selbst gestellt, das Wohlthun um des Wohlthuns willen, das Wohlthun in der reinsten und allgemeinsten Form hat seine Wurzel in der Liebe. Die Liebe von Gerechtigkeit getragen, welche in Allem die gleichen und ebenbürtigen Wesen erschaut, strebt hinaus über die engen Schranken natürlicher Sympathien, erweitert und verallgemeinert sich immer mehr, bis sie die Gesammtheit aller Menschen und Naturwesen umfasst und keine Creatur mehr aus ihrem Bereiche auszuschliessen vermag. Und jemehr sie sich erweitert, um so edler, hingebender, ausnahmsloser wird sie, derart, dass in ihrem Lichte und ihrer Wärme ein jedes Wesen sich sonnen darf, das gute und das schlechte, das sympathische und antipathische. Sie ist die Liebe der Gerechtigkeit, oder die Gerechtigkeit der Liebe, welche auch für das Schlechte und Böswillige den Erklärungsgrund hat. Sie kann begreifen, warum es so hat werden müssen und Alles begreifen ist Alles verzeihen und Alles verzeihen ist Alles lieben.

Diese auf praktische Liebe aufgebaute sittliche Weltordnung wäre wohl die allerschönste, angenehmste und vortheilhafteste; allein zur Verwirklichung derselben fehlt den Menschen das Herz. Sie können nun einmal die Bestie nicht verleugnen, die von ihrem ganzen Wesen Besitz genommen hat. Wie könnten's die Menschen doch so gut haben, wenn sie nur die Liebe und nichts als die Liebe walten liessen; das

wäre ja wahrlich der Himmel auf Erden; überall würde nur Glück und Zufriedenheit herrschen an Stelle des Hasses, der Verfolgung, der Unterdrückung, der Verkürzung, der Verdammung und Verdummung. Statt nun den Himmel auf Erden sich zu gestalten, müssen sie all ihr Glück und ihre Glückseligkeit auf eine Utopie, auf ein zweifelhaftes Jenseits stellen und die Erde in den Himmel verlegen. Wenn heutzutage ein Mensch in dem ebengekauften Hause einen Schatz, irgend einen Werthgegenstand fände, so würde er den früheren Besitzer nicht darob gerichtlich belangen, weil er den Fund nicht zurücknehmen wollte; der Käufer würde nicht sagen: Ich habe nur das Grundstück gekauft, der Schatz aber gehört Dir, und der Verkäufer würde nicht sagen: Ich habe Dir das Grundstück verkauft, folglich gehört auch Dir Alles, was sich darin findet; sondern im Gegentheil der Verkäufer würde einen Prozess anstrengen um die Herausgabe des Fundstückes, bis die Prozesskosten den Werth des Gegenstandes bei weitem überschritten; Einer würde schliesslich wohl auch gewinnen, wenn nicht vorher schon der Fiskus die Hand auf den Gegenstand legen sollte. Das ist die auf Liebe basirende sittliche Weltordnung von heutzutage.

Die Fabel hat aber auch ihre Lehre, die wohl zu beachten ist. Unsere sittliche Weltordnung ist noch immer auf das Recht, das äussere, formale Gewohnheits- und Zwangsrecht gestellt. Die Liebe, soweit sie überhaupt in Betracht kommt, ist nicht die wahre, sondern nur der Schein der Liebe, die mit dem durchlöcherten Mantel der Liebe verdeckte Ungerechtigkeit und Gewalt; es ist die mit Hass, Verachtung, Schmähung und Verfolgung verbrämte Liebe, die Liebe des Scheiterhaufens, welche durch Feuer und Schwert ihre Segnungen zu verbreiten trachtet, die Liebe der Folterkammer, welche dem Ketzer das Gebein zermalmt, um

ihn der Seligkeiten des Jenseits theilhaftig zu machen: — sie alle geben vor, nur von reiner Liebe zu ihren Unthaten bestimmt und geleitet zu werden. In den Köpfen der Menschen ist es allerdings nach und nach heller geworden; ihre Herzen dagegen halten sie noch immer verschlossen für wahre Menschenliebe.

Wir setzen aber grosse Hoffnungen in die erziehliche Macht des Rechts und der Aufklärung. Das Recht hat doch mit der Zeit mit allen Privilegien und Vorrechten, mit aller Ungleichheit und Gewaltthätigkeit mächtig aufgeräumt. Fortschritt und Entwickelungsstreben auf dem Rechtsboden liegen sonnenklar vor Augen. Wir sehen, dass das Recht von Gerechtigkeit geleitet dem Ziele höchster Gerechtigkeit zustrebt. Gerechtigkeit aber führt zur Liebe; denn wahre Gerechtigkeit und wahre Liebe sind völlig identische Geistesstimmungen. Die Liebe, welche nicht Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit welche nicht die Liebe, sind beide nicht in der rechten Verfassung.

„Summum jus — summa injuria," das höchste Recht ist das höchste Unrecht," lautet ein alter Spruch. Ganz recht! Das höchste Recht, welches nur Recht und nicht auch Liebe ist, entbehrt aller Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist ja eben das Recht der Liebe. Civil- und Criminalrecht können das bezeugen. Wollten wir im Civilrecht nur dem Rechte seinen Lauf lassen, dann würden alle die Vorrechte, Privilegien, Besitzesungleichheiten für alle Ewigkeit gewahrt bleiben; da tritt aber die ausgleichende Gerechtigkeit vermittelnd dazwischen und sucht das formale Gewohnheitsrecht dem Natur- und Gleichheitsrecht immer näher zu bringen. Und was das Rechtsbewusstsein nicht auf gütlichem Wege erreicht, das sucht es, wenn es stark genug geworden und die nöthige Vorbereitung und Spannkraft in der sittlichen Menschengemeinschaft erlangt hat, durch Gewalt und Umwälzung herbeizuführen. Solche Umwälzungen haben nur den einen grossen Nachtheil, dass sie nicht der Rechtsgewalt, sondern dem Gewaltrecht ihre Entstehung verdanken und Schuldige und Unschuldige, Berechtigte und Unberechtigte gleichmässig treffen. Jede Revolution hat darum ihre Reaction, die von dem oft blutig Errungenen meist nur wenig übrig lässt; sie hat nur den Vortheil, dass sie der Rechtsentwicklung die Wege ebnet und den Fortschritt erleichtert, derart, dass vielleicht schon nach wenigen Jahrzehnten die Bestrebungen der Revolution weit überholt sind und als sehr zahme und geringfügige Forderungen angesehen werden.

Ganz besonders aber auf dem Gebiete des Criminalrechts ist das höchste Recht meist das höchste Unrecht. Dieses Recht vermag nicht anders als die Strafe stufenweise dem Verbrechen entsprechend zu bemessen. Jede Verletzung der sittlichen Weltordnung ist selbstverständlich ein Verbrechen. Wäre unsere auf Recht und Moral beruhende sittliche Weltordnung bereits vollendet und vollkommen, dann freilich trüge das Verbrechen seine Schuld in sich selbst und verdiente die ihm zudictirte Strafe in vollstem Maasse. Nun ist aber unsere sittliche Weltordnung noch so unvollkommen, dass sie nicht durch sich selbst, durch Gerechtigkeit und Wohlwollen, sondern nur durch die im Staat verwirklichte Rechtsgewalt, die selbst noch von Ungerechtigkeit strotzt, aufrecht erhalten werden kann. Bei einer solchen Bodenbeschaffenheit ist das Verbrechen ja geradezu ein naturnothwendiges Spross im Garten der Sittlichkeit und muss emporschiessen wie das Unkraut auf verwahrlosten Zierpflanzenbeeten. Unter solchen Voraussetzungen muss es zweifelhaft bleiben, wer der eigentliche Verbrecher ist, ob dieser oder die gesammte Menschheit. Unter solchen Voraussetzungen ist der

Verbrecher ja fast wie der Märtyrer der Gesellschaft anzusehen; ihr Verbrechen ist's, das er begangen und für sie duldet er die Strafe. Unter solchen Voraussetzungen allerdings ist das höchste Recht auch das höchste Unrecht. Allein was hilft's? Strafe muss sein. Das Bewusstsein, dass die sittliche Weltordnung gröblich verletzt, eine That der Unmenschlichkeit verübt worden sei, verlangt nach Sühne, die Gesellschaft nach Schutz und Abwehr. So lange überhaupt noch das höchste Recht das höchste Unrecht ist, bietet die Strafe Sühne und Ausgleichung.

5. Neben der sittlichen verlangt die menschliche Natur auch nach der religiösen Weltordnung, in der das geistige Subject sich vollkommen ausleben, d. h. mit der Unendlichkeit, mit dem Allgeist und Allsein sich erfüllen kann. Das Subject fühlt seine Endlichkeit, Beschränktheit, Nichtig- und Hinfälligkeit; es fürchtet im All sich zu verlieren, von seiner Gewalt zermalmt, seiner Wucht erdrückt zu werden und suchet Trost und Hülfe, Ergänzung und Erlösung bei dem, dem eignen Geiste ähnlichen, das All durchwaltenden, mit seiner Macht und Kraft unumschränkt die Welt beherrschenden Geiste. Religion ist das Gefühl der menschlichen Schwäche und Hülfsbedürftigkeit; Religion ist Gottesfurcht und Erlösungsbedürfniss; Religion ist das Bewusstsein der Wesensgleichheit des schwachen Menschenwesens mit dem allmächtigen Gotteswesen; Religion ist die Erfüllung und Ergänzung des Menschengeistes durch den Gottesgeist.

Ebenso wie Recht und Sittlichkeit ist auch die Religion eine gemeinschaftbildende Macht. Dort ist es der Bruder im Menschenthum, hier der Bruder im Gottesbewusstsein, welcher nach Vereinigung verlangt

— dort zur menschlichen Gesellschaft, hier zur Religionsgemeinde sich zusammenthut. Der innere Trieb zur Gemeinschaftsbildung ist das gemeinsame Gottesbekenntniss, seine äussere Bethätigung in dieser Zusammengehörigkeit ist der gemeinsame Gottesdienst. Der Grund alles Gottesdienstes ist Demuth und Unterwürfigkeit, Liebe und Hingebung, Kindschaft und Knechtschaft; sein Zweck ist die Ergänzung menschlicher Schwäche durch das Vertrauen auf die göttliche Allmacht, des endlichen Daseins durch Anknüpfung an die Unendlichkeit; ferner Ausgleich des menschlichen Schuldbewusstseins mit göttlicher Vaterhuld, Hingabe des Menschengeistes an den Gottesgeist — Erlösung und Versöhnung.

In der Religion strebt das Subject wieder zurück zur Substanz ohne jedoch seine subjective Besonderheit und selbstständige Persönlichkeit aufgegeben zu haben. Wenn die Substanz sich als Subject erwiesen, hier bekundet das Subject, dass es auch Substanz sein könne. Die höchste Religiosität ist das sich Aufgeben und Aufgehen in der Unendlichkeit und Ewigkeit, das gänzliche Versinken des Einzelgeistes im Allgeiste, die Beziehung alles Menschlichen auf das Göttliche, die Selbstschau in der Gottesschau. Der Mensch weiss, erkennt und fühlt, es ist Alles nur Eines und dieses Eine ist Gott. Obschon der Mensch sich von Allem denkend unterscheidet und als für sich seiendes Wesen sich betrachtet, erkennt er doch, dass er selbst zu diesem Allsein gehört, dass in dieses Allsein sich liebend versenken seine höchste Tugend und Seligkeit ausmacht.

Es ist seine höchste Tugend, denn in dieser Allbetrachtung erlischt alle subjective Ichheit, die Wurzel alles Schlechten — der Mensch kann nicht anders als gut sein. Sie ist aber auch ganz aus demselben Grunde seine höchste Seligkeit; denn alles unselige Verlieren

und Verlangen ist gleichzeitig mit erloschen und verschwunden. Der Mensch ist nur noch geistig und geistig ist auch selig; diese Seligkeit ist ja keine Empfindung, kein Genuss, sondern ein Zustand — die Verinnerlichung alles Aeusserlichen, die Abtrennung und Abtödtung eines jeden Verlangens, aller Begierden, die nicht mit dem Allgedanken, mit der Menschengemeinschaft, mit dem Gottesbewusstsein vereinbarlich und dieser Versenkung des Einzelseins in das Allsein, des Menschenbewusstseins in das Gottesbewusstsein hinderlich sind. Alles Objective wird durch diese religiöse Allbetrachtung in das Subject herübergenommen und das Subjective anderseits in das Objective versetzt. Das Subject ist wieder Substanz, geistige Substanz, geworden, allein erfüllt und geklärt durch das Bewusstsein des Alleins und Allseins. Das Subject ist wieder Substanz; allein nicht mehr als das schlichte Insichsein, sondern auch als das Durch-sich-selbst-verstanden- und begriffen-werden — nicht mehr als Subject, sondern als Intellect.

Drittes Kapitel. — **Der Intellect.**

1. Hegel hatte ein ganz besonderes Gewicht darauf gelegt, das Wahre nicht bloss als Substanz, sondern auch als Subject gefasst zu haben. Wir müssen ihm darin beistimmen, wenn wir uns auch den Hegelschen Substanz- und Subjectbegriff nicht aneignen können. Unter einer Substanz verstehen wir im gewöhnlichen Leben das Bleibende und Beharrende gegenüber allem Wechselnden und Vergänglichen, welches wir als das Accidentelle bezeichnen. Dieser Substanzbegriff ist wohl einer der verbreitetsten und fruchtbarsten auf dem Gebiete der Philosophie; denn diese ist es ja gerade, welche nach einem solchen Begriffe sucht, um daraus ihren Gedankenreichthum deduciren, darauf ihr System aufbauen und daran einen festen Anhalt in der Flucht der Erscheinungen gewinnen zu können. Man darf nur nicht vergessen, dass diese Substanz kein Fürsichsein, sondern nur eine Qualification bilden könne des All- und Fürsichseins, welches zuvor als das Wahre und Wirkliche festgestellt werden müsse. Spinoza aber und Andere betrachten diese Substanz als das An- und Fürsichseiende, welches Alles umfasst, das Eine und Absolute selbst ist.

Spinoza stellt die Substanz an die Spitze seines Systems und definirt dieselbe, Denken und Sein entsprechend, als das in sich selbst Seiende und durch sich selbst Gedachte. Selbstverständlich! denn als das Eine und Absolute hat und ist sie doch nichts Anderes

ausser ihr, worin dies sein Sein haben und wodurch es gedacht werden könnte. Da Spinoza von einem unmittelbar als wahr und gewiss angenommenen Gedankenbestande ausgeht, konnte er sich sein ganzes System in Form geometrischer Construction entwickeln; im Gegensatze zu Hegel, der zunächst nichts als bestimmt und gewiss voraussetzen will; ihm blieb nichts weiter übrig, als seine reinen Gedanken mit dem reinen, dem Nichts gleichen Sein zu beginnen und durch seine dialectische Methode, wonach eine jede Begriffsbestimmung ganz unmittelbar in ihren Gegensatz umschlägt, flüssig zu machen, um alsdann durch Trennung und Wiedervereinigung der Gegensätze zu immer höheren und umfassenderen Gedankensublimaten das System der reinen Gedanken bis zum Gipfel der Vollendung zu führen.

In dem stufenweisen Aufstieg dieses Prozesses abstracter Gedankendialectik hat nun auch die Substanz ihre Stelle; zunächst selbstverständlich, der dialectischen Methode entsprechend, als „Verhältniss der Substanzialität". In der Reihenfolge der verschiedenen Phasen und Gestalten, worin die Selbstentwicklung der reinen Gedankenconstruction sich darstellt, schliesst die Substanz sich dem Begriffe des Nothwendigen an. In seiner unmittelbaren Form ist dieses das Verhältniss der Substanzialität und Accidentalität. Die Substanzialität weist ja ganz unmittelbar hin auf die Accidentalität, ist ja ohne diese garnicht denkbar. Indem sich beide eben so unmittelbar in bewusst gewordener Weise wieder zusammenschliessen, haben wir in der absoluten Identität dieses Verhältnisses mit sich die Substanz als solche. „Die Substanz ist hiermit die Totalität der Accidenzen, in denen sie sich als deren absolute Negativität, d. i. als absolute Macht und zugleich als der Reichthum alles Inhalts offenbart."

In dem „Zusatze" zu § 151 der „Encyclopädie" von Hegel (Werke. Sechster Band, S. 300) heisst es: „Die Substanz ist eine wesentliche Stufe im Entwickelungsprozesse der Idee, jedoch nicht diese selbst, nicht die absolute Idee, sondern die Idee in der noch beschränkten Form der Nothwendigkeit. Nun ist Gott allerdings die Nothwendigkeit, oder, wie man auch sagen kann, die absolute Sache, aber auch zugleich die absolute Person, und dies ist der Punkt, zu welchem Spinoza nicht gelangt ist, und in Beziehung auf welchen zugegeben werden muss, dass die spinozistische Philosophie hinter dem wahren Begriff Gottes zurückgeblieben ist." Ob diese Bemerkung der wahren Meinung Hegels entspricht, muss bezweifelt werden — Subject, aber nicht Person. Die Hegel'sche Philosophie ist ja die in's Objective übertragene Subjectivitätsphilosophie im Gegensatze zur Philosophie Fichtes, dem reinsten Subjectivismus. Die Substanz Hegels ist das Subject im Gegensatze zum Objecte, welches in seiner Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit nur als die Accidenz Wahrheit und Wirklichkeit hat.

Die Substanz ist auch Subject, so sagen auch wir. Allein im Gegensatze zu Hegel geht unsere Betrachtungsweise dahin, die Substanz als die absolute Objectivität hinzustellen, welche die Accidenzen als ihr formales und materielles Wesen in sich trägt als den Ausdruck ihrer Kraft und Macht, ihres Lebens und ihrer Thätigkeit; denn diese Substanz ist selbst die wirkende Kraft. Die Substanz ist Subject; sie ist es aber nicht geworden auf dem Wege dialectischer Selbstbeziehung, sondern genetischer Entwickelung. Freilich ist auf die eine und die andere Weise dieser Werdeprozess nur ein Begriffs- und Verständigungsprozess. Die Substanz ist Alles, was sie ist, in ewiger und unveränderlicher Weise. Allein das Werden ist von der wirkenden Kraft un-

abtrennbar und ebenso beständig, ja noch beständiger als das Sein selbst. Wir können das Sein nur im Werden anschauen; denken wir uns aber, dass alle Phasen und Formen des Werdens in jedem Moment des Daseins von Ewigkeit zu Ewigkeit gleichzeitig vorhanden sind: so wird uns erst das Werden zum wahren und wirklichen Sein, die wirkende Kraft zur wirklichen Substanz. Und denken wir uns die Substanz als Subject, dessen Object sie selbst ist: dann erst haben wir sie uns dem Denken gemäss gedacht, wir haben sie uns denkend gedacht.

Die Substanz ist als Denken zugleich Sein und als Sein zugleich Denken, d. h. sie ist der unendliche, allumfassende Intellect und erst als solcher kommt die Substanz zur vollen Geltung und Bedeutung. Die Substanz als die wirkende Kraft muss sich auch verwirklichen; ihre Allwirksamkeit zur Allwirklichkeit gestalten. Aber Alles vollbringt sich nach unbewussten Gesetzen von Ursache und Wirkung; allein doch nur bis zu dem Momente, da die Substanz im Menschen zum lebendigen, selbst- und weltbewussten Subjecte geworden ist. In diesem Subjecte hat sie sich selbst als Subject ausgewiesen, das stets mit dem Bewusstsein aller seiner Leistungen, seines Wesens und Vermögens zu sich selbst zurückkehrt. Lediglich als wirkende Kraft hatte die Substanz wohl die Fähigkeit erlangt, von der Allwirksamkeit zur Allwirklichkeit zu gelangen, sich ganz zu veräussern und ausser sich zu kommen. Wenn sie sich nun nicht ganz in der Aussenwelt verlieren wollte, musste sie doch suchen, wieder zu sich zurückzugelangen; sie war sich darum im Subject ihrer und der ganzen Welt bewusst geworden — das Sein war Bewusstsein geworden und damit erst zur vollen Wirklichkeit gelangt. Was nicht gewusst ist, das ist so gut wie garnicht vorhanden.

2. In allem Sein war die Substanz zur Wirklichkeit, in allem Bewusstsein war sie aber erst zur Wahrheit geworden. Die Wahrheit ist die Anerkennung der Wirklichkeit als solcher. Die Wirklichkeit ist zunächst ein blosser Schein; die Wahrheit bestätigt den Schein als Sein. Die Substanz hat erst Subject, das Subject erst Intellect werden müssen, um zur Wahrheit zu gelangen und als dasjenige in Wirklichkeit sich auszuweisen, was sie zu sein scheint. Der Intellect ist die Wahrheit der Substanz.

Der Intellect ist das geistige Vermögen, oder dasjenige Vermögen, welches nicht nur Sein, sondern auch Bewusstsein und mit der Erkenntniss alles seines Seins, aller seiner Bestände und Leistungen zu sich selbst gekommen ist. In dieser seiner discretionären Bestimmtheit ist der Intellect die wahrhaft geistige Substanz, oder die Wesenheit, worin sich die Welt und alles, was darin ist, alles Sein und alles Wissen, gleichmässig abspiegelt. Die Substanz, welche gleichzeitig Subject — ist eben grade der Intellect und als solcher eine individuelle, welche gleichzeitig als eine universelle, und eine universelle, welche gleichzeitig als eine individuelle Wesenheit sich dargiebt.

Der Intellect geht aus vom Subject, welches dem Objecte gegenüber die Wahrheit aller Wirklichkeit und die Wirklichkeit in ihrer Wahrheit erkannt hat. In erster Linie ist also der Intellect Erkentniss, oder die noch in der Subjectivität verbleibende und in sie versenkte Einsicht in Alles, was äusserlich als rein leidend verharrendes Object sich darstellt. Diese Erkenntniss ist die Anerkennung des Besondern als eines Allgemeinen, oder die Ueberführung alles Accidentellen in das Substantielle. Dies gilt von allen Formen der Erkenntniss, von ihren niedrigsten Stufen bis zu ihren höchsten.

3. Diese Substanzialität der Erkenntniss zeigt sich schon bei der untersten und gewöhnlichsten Erkenntnissweise, bei der sinnlichen Wahrnehmung. Dazu gehören zwei Dinge, ein Gegenstand der Wahrnehmung und ein wahrnehmender Sinn. Sowohl Sinn als Gegenstand sind mehr als blosse Einzelheiten — nicht ein blosses „Dieses", wie Hegel meint, nicht etwa nur subjective Empfindung, wie Kant vorgiebt — sie sind beide strenge Allgemeinheiten, echte Substanzialitäten. Nicht das Ich, nicht der Gegenstand in an-und-fürsichseiender Abstraction sind das Allgemeine, sondern ein jeder Sinn, ein jeder Gegenstand, eine jede einzelne Sinneswahrnehmung sind ebenso ein Allgemeines und Substantielles, wie die Ichheit und Gegenständlichkeit. Die sinnliche Gewissheit ist eben solche Gewissheit wie die rein speculative.

Da ist zunächst das Ding mit seinen vielen Eigenschaften — ein grosser Widerspruch nach Herbart — allesammt Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung. Wären diese Eigenschaften nur Eigenschaften, der sinnlichen Wahrnehmung sich darbietende Merkmale, dann könnte Herbart vielleicht recht behalten. — Beide, Wahrnehmung und Eigenschaft, stehen einander vollkommen gleichgültig gegenüber; wer kann denn sagen, ob der Sinn zuverlässig oder die Eigenschaft nicht etwa eine blosse Täuschung ist, zumal die dingliche Einheit — nach Herbart — einen Widerspruch gegen alle Vielheit einschliesst. So ein Ding ist aber doch nicht allein eine logisch-metaphysische, sondern auch eine realphysische Thatsache, deren mechanischer und organischer Entstand und Bestand eine Vielheit der Einzeltheile, als zu des Dinges Wesenheit mit Nothwendigkeit gehörend, bedingt. Diese Einzeltheile des Dinges und ihre Beschaffenheiten sind es, welche sich dem Sinne als die vielen Eigenschaften vorstellen. Erst in der

Vielheit der zusammenstimmenden Einzeltheile bekundet sich die Einheit des Dinges.

Aristoteles hat nicht unrecht, wenn er alle Substanzialität in der dinglichen Wesenheit und Beschaffenheit anschaut, wenn er die Gründe hierfür auch nicht hat angeben können. Alles ist Kraft, darum ist Alles auch Substanz; der Beweis ist geführt in den vorhergehenden Theilen dieser Wissenschaft, vorzugsweise in der „Wissenschaft der Krafteinheit". Das Ding ist Substanz an sich aber, um mit Hegel zu reden, noch nicht für sich; erst dass es sich seiner als einer solchen bewusst wird, wird es zur Substanz an-und-für-sich. Dies Bewusstwerden geschieht zu allernächst durch die begriffliche Erkenntniss als Product der Wahrnehmung und Vorstellung.

Sinn und Ding befinden sich in ungetrübter Uebereinstimmung; im regsten und unablässigen Verkehr mit den Dingen haben sich die Sinne gebildet und entwickelt und der Sinn selbst ist vermöge des Organismus, zu dessen Functionen er gehört, dinglicher Art; er ist das Sinnending, welches uns alle anderen Dinge zur Erkenntniss bringt, das Ding auf seiner höchsten, alle andere dingliche Wesenheiten umfassenden und erfassenden Entwickelungsstufe. Die Substanz wird das allerfassende Subject, das Subject — vermittelst der Erkenntniss — Intellect.

Als blosse Erkenntniss hat aber der Intellect erst die erste Station in seinem Aufstiege zum Culm erreicht. Erkenntniss als bloss sinnliche Wahrnehmung ist das unmittelbare Erfassen des Gegenstandes, wie es sich unwillkürlich und reflexionslos der Aufmerksamkeit ergiebt. Dass bei dieser Wahrnehmung auch schon all unsere Erfahrung und erlangte Intelligenz mitwirkt, um den Gegenstand der Wahrnehmung zu qualificiren und zu classificiren, thut nichts zur Sache — einmal muss

die Wahrnehmung, sowohl was ihre Entstehung als auch ihre Bethätigung betrifft, eine unmittelbare gewesen sein, und als blosse abstracte Wahrnehmung kann sie auch nur nach der Seite ihrer Unmittelbarkeit in Betracht kommen. Was von der Wahrnehmung mittels der Vorstellung der Erkenntniss zugeführt wird, das muss als wahr genommen werden, oder — was ganz dasselbe ist — es muss vermittels der Naturgesetze auf sein richtiges Maass und seine richtige Beschaffenheit zurückgeführt werden können.

4. Die unmittelbare Erkenntniss der Wahrnehmung wird qualificirt durch den Verstand. Der Verstand ist der Intellect auf seiner zweiten Etappe; der Verstand ist der Scheidekünstler des Intellects, welcher die empfangenen, in der Vorstellung haftenden Wahrnehmungen bestimmt und benennt und dadurch das Eine vom Andern genau scheidet und unterscheidet. Der Verstand schafft nicht, er bestimmt nur und giebt dadurch allem Bestimmten seine Qualification. Der Verstand wird ganz richtig bezeichnet als das Vermögen zu urtheilen, denn er geht darauf aus, eine jede Wesenheit, die sich ihm vorstellt, eine jede Thatsache, die sein Interesse erregt, in ihre Urtheile zu zerlegen; selbstverständlich nicht chemisch, sondern logisch. Er verschmäht aber doch auch Chemie und wissenschaftliche Analyse nicht, um sein Urtheil zu vervollständigen und sein Wissen zu bereichern, um möglichst alle Eigenschaften und Merkmale, welche einem Dinge zukommen, zu eruiren und sein begriffliches Wissen zu vervollständigen.

Der Verstand ist noch nicht der eigentliche Intellect, wohl aber die Intelligenz, oder die durch das Verstandesurtheil gewonnene Einsicht. Die Sinnlichkeit lässt uns die Sache in ihren äussern Darstellungsformen, wodurch sie sich von der gesammten Umgebung

abhebt, unterscheiden; der Verstand dagegen gewährt uns einen Einblick in ihr ganzes Wesen und Leben, er verhilft uns zu einer richtigen Einsicht in den gesammten Gehalt der Dinge. Der Verstand hat nicht nur Intelligenz — er ist die Intelligenz selbst. Jedoch nicht ein jeder Verstand ist auch schon Intelligenz. Auch das Thier hat Verstand; es urtheilt gerade wie der Mensch: es urtheilt aber doch nicht um zu urtheilen und geht auch nicht darauf aus, durch Aufbietung alles Scharfsinnes das Gesammtwesen der Dinge und Thatsachen in lauter Urtheile zu fassen und zu festigen; ihm fehlt der forschende Verstand, der forscht um zu forschen, der forscht um des Wissens willen. Ein intelligentes Wesen ist nur der Mensch.

Nur ein Vermögen, welches von Kant als identisch mit dem Verstande gesetzt wird, müssen wir dem Verstande ganz absprechen, — das ist das Vermögen der Synthesis. Dieser Scheidekünstler Verstand ist im Gegentheil das rein analytische Vermögen, welches alle seine synthetische Kraft zunächst aus der Erfahrung und sinnlichen Wahrnehmung schöpft. Auch jener von Kant gezogene scharfe Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand, Receptivität und Spontaneität, Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit müssen wir auf das entschiedenste ablehnen. Ursprünglich sind im Intellecte Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft derart verwebt und verwachsen, dass sie gar nicht von einander zu unterscheiden sind. Der aufstrebende Intellect erhebt sich wohl von der einen Stufe zur andern, wird immer klarer und durchdringender, bleibt jedoch im Grunde immer eins und dasselbe. Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft sind eine und dieselbe Geisteskraft. Man muss sich nur stets gegenwärtig halten, dass wir es nirgends mit blöden Stoffen, sondern überall nur mit lebendigen Kräften zu thun haben, und dass, dieser

Anschauung entsprechend, zwischen Körper und Seele eine absolute Identität besteht. —

Da der Verstand kein synthetisches Vermögen, so ist er auch kein begriffbildendes Vermögen. Soweit das Verstandesurtheil sich mit der Bearbeitung der Begriffe beschäftigt, sind ihm dieselben durch sinnliche Wahrnehmung bereits vorgestellt. Am allerwenigsten aber ist der Verstand das schöpferische Vermögen, durch welches nach Kant alles Begriffliche und Gesetzmässige in der gegenständlichen Natur erst hervorgebracht wird. Durch das Verstandesurtheil erlangen wir einen Einblick in das Wesen der Dinge; hinzugebracht wird diesem hierdurch auch nicht das mindeste.

Nur nach einer Seite bethätigt sich der Verstand, wenn auch nicht schöpferisch, so doch veredelnd und vergeistigend. Durch Aufnahme alles Gegenständlichen in den Verstand erlangt sowohl das begriffliche als auch das dingliche Sein in allen seinen Theilen und Einzelheiten seine geistige Qualität, seinen intelligiblen Character. Und als die Krone und Blüthe alles Entwicklungs- und Werdeganges der Dinge gefasst, wird die Verstandes-Intelligenz zur Weltintelligenz. In der All-Einheit alles Seins ist Ziel und Ende auch Anfang und Fortgang. Alles ist Verstand, Alles Intelligenz, und die menschliche Intelligenz ist nur die menschgewordene Weltintelligenz — im Menschen erschauen wir Herz und Hirn der Welt.

5. Auch in der Vernunft haben wir immer nur die Intelligenz und noch nicht den Intellect. Die Vernunft ist nichts anderes als auch der Verstand, aber nicht mehr der trennende und scheidende, sondern der verbindende und beziehende Verstand. Auch die Vernunft urtheilt; allein sie zeigt uns in ihren Urtheilen nicht das Einzelne und Besondere an sich, sondern in Beziehung auf das Ganze und Allgemeine. Dadurch

aber wird das Urtheil zum Schlusse; die Vernunft ist also das Vermögen zu schliessen.

Das Urtheil unterscheidet sich dadurch von dem Schlusse — jenes beschäftigt sich nur mit Begriffen, dieses mit fertigen Urtheilen. Das Urtheil bildet also die Vorstufe für den Schluss, wie der Begriff für das Urtheil. Das Ineinander aller dreien aber wird klar, wenn man bedenkt, dass kein Urtheil, ja auch kein Begriff ohne Schlussfolgerung zustande gekommen sein kann. Wenn ich sage, der Himmel ist blau, so ist der Begriff Himmel und der Begriff blau vielleicht schon durch eine ganze Anzahl Schlussfolgerungen hindurchgegangen, bis beide zu ihrem vollen Begriffe gelangt sind. „Und Gott nannte das Gewölbe Himmel“ — eine jede Benennung beruht auf Schlüssen. Und nun gar die Beziehung der Begriffe auf einander im Urtheile kann doch auch nur vermittelst eines Schlusses bewirkt worden sein.

Der Verstand urtheilt, die Vernunft schliesst, und vermittelst des Schlusses kann selbst dasjenige, was sich der unmittelbaren Wahrnehmung und Beurtheilung entzieht, ans Licht gebracht werden. Einen Sachverhalt, den wir, um stets klar zu sehen, jederzeit vor Augen behalten müssen. Dass allen Erscheinungen, allem Formenwesen der Dinge irgend ein stoffliches Substrat zu Grunde liege, kann noch durch sinnliche Wahrnehmung, besonders durch das Getast festgestellt werden. Darum hängen und kleben die Menschen, selbst Philosophen und Naturforscher, so sehr an ihrem geliebten Stoffe, den sie ja mit Händen greifen können. Eben so sicher ist es aber auch, dass dieser Stoff von irgend einer Kraft bewegt und beseelt werden müsse. Hier beginnt nun schon die Schlussfolgerung ihre Thätigkeit. Der Stoff an sich ist doch nur ein träges, regungsloses, veränderungsloses Wesen. Wenn wir nun doch sehen,

dass die Dinge in stetiger Entstehung, Bewegung und Veränderung begriffen sind, so werden wir zu dem Schlusse hingedrängt: Allen diesen Bewegungen und Veränderungen muss doch eine Kraft zu Grunde liegen. Die Kraft ist die Ursache aller Entstehung, Bewegung und Veränderung.

Bei diesem Doppelprinzip wollen sich aber Verstand und Vernunft nicht beruhigen. Ihre eifrigste Frage ist, — jede Frage ist auch das Ergebniss und zwar einer noch ungelösten Schlussfolgerung, — woher der Stoff? Als dieses starre, wirkungsunfähige, überhaupt qualitätslose Wesen hat er sich doch nicht selbst geschaffen. — Dass er von Ewigkeit her vorhanden sei, glauben wir schon, aber nicht dass er durch sich selbst sei: er ist nicht die causa sui, weil er überhaupt keine causale Qualität in sich birgt. Darum schliessen wir, die Kraft als die Ursache an und für sich, als die Ursache par excellence, ist wohl auch die Ursache des Stoffes, oder, was dasselbe bedeutet, Kraft und Stoff müssen völlig identische Wesen sein.

Alle die Eigenschaften der Trägheit und Starrheit, welche wir dem Stoffe, an und für sich betrachtet, beilegen müssen, — sind nur Schein; die Stoffe sind verwirklichte Kräfte, die niemals völlig ruhen und zur Ruhe kommen können. Das Alles kann auch schon ohne weitere Schlussfolgerungen durch den Augenschein festgestellt werden. Der einzig ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht ist das Atom. Zu dieser Erkenntniss treibt schon wieder die Schlussfolgerung. Es giebt keine Stoffe, es giebt nur Kräfte oder, was bei dem Umsatze und Uebergang der einen Kraft in die andere als die nächste Consequenz angenommen werden muss: es giebt nur eine einzige Allkraft.

Was ist Allkraft? Allkraft ist Allwirksamkeit oder Wirksamkeit im gesammten All. — Ein solcher Begriff

ist schwer zu fassen, weil die Kraft selbst ohne ein dingliches oder stoffliches Substrat nirgends zu haften vermag. Allkraft ist aber nicht nur die Allwirksamkeit, sondern auch die Allmöglichkeit, das Allvermögen, nämlich das Vermögen, mit aller ihrer Kraft in einem jeden Momente und an jedem Punkte des All wirksam zu sein. Ja, mit dieser aus klarster und widerspruchsloser Schlussfolgerung erlangten Begriffsbestimmung ist alles gewonnen. Die seit aller Ewigkeit thätige, punktuelle Wirksamkeit und Verwirklichung der Allkraft ist nichts anderes und nichts weiter als das Atom, worin sich Stoff und Kraft auf das glücklichste vereinigen. Das Atom ist von Ewigkeit her, denn es lässt sich keine Zeit denken, da die Allkraft ausser Thätigkeit gewesen wäre; es ist die punktuelle Verwirklichung der Allkraft, das heisst: es ist an sich noch nichts, aber es kann Alles werden; es strebt zum Allsein und Alleins, der Allkraft gemäss, deren Bethätigung und Verwirklichung es ist; es erlangt stoffliche Consistenz, sobald nur, dem Einheitsstreben nachgebend, eins mit dem andern sich vereinigt hat; und diese Vereinigung ist keine rein mechanische, sondern auch eine organische, weil durch jede besondere Vereinigung von Atomen, einzeln und in Gruppen, immer neue Stoffe mit neuen Kräften und Eigenschaften hervorgebracht werden. Und diese Kraft der Belebung und Beseelung ist durchaus nicht wunderbarer als die Kraft der Vereinigung und Verschmelzung. Das Atom war als die punktuelle Verwirklichung der Allkraft bereits mit der Möglichkeit, Alles zu werden, ausgestattet, und diese Möglichkeit enthält gleichzeitig auch den gesetzlichen Weg für einen jeden Werdeprozess, für die Entfaltung und Gestaltung einer jeden Wesenheit. Im Atom liegt die Möglichkeit, im All die Gesetzlichkeit für alles Sein und Werden. Aus dem

Atom kommt die Kraft, aus dem All das Gesetz zu allem Bestehen und Geschehen.

6. Das sind alles Schlussfolgerungen, welche eine ganze und einheitliche, auf monistischem Principe beruhende Weltanschauung in sich bergen; ein ganzes philosophisches System, wie es in den früheren Bänden, besonders in der „Wissenschaft der Krafteinheit“ darzustellen versucht worden ist.

Der Schluss ist der Schlüssel zu einer übersinnlichen, darum aber nicht minder realen Welt; ja gerade im Gegentheil: alle Weltrealität beruht eben in diesem übersinnlichen Allvermögen der Kraft. Der Stoff ist Kraft, die vermöge Vereinigung, Verbindung und Verschmelzung ihrer Atome oder Dynamiden resistent und consistent gewordene Kraft; die Kraft als Stabilität, die Kraft als Fixum. Wir nennen die leuchtenden Punkte des gestirnten Himmels Fixsterne, nicht etwa nur deshalb, weil sie unserm Erdenblicke als feststehend erscheinen, sondern auch weil sie ganz besonders sowohl in ihrer Körperlichkeit als auch in ihren Bewegungen als die fixirte Kraft betrachtet werden können.

Der organische Körper, welcher doch auch aus diesen Stoffen besteht, ist ein Kraftgebilde, und dieser erst recht, weil alle seine Functionen in Bethätigung von Kräften auslaufen. Besonders ist der menschliche Organismus das Kraftwesen in seiner höchsten Vollendung und zwar schon vom physiologischen, um wievielmehr erst vom psychologischen Standpunkte aus betrachtet. Welch ein Wunder wohlorganisirter Kraftentfaltung bethätigt und verwirklicht dieser menschliche Körper! Aus Tausenden, ja Millionen verschiedener, künstlich ineinander greifender, organischer Gebilde mit den verschiedenartigsten Functionen — eine jede Zelle ist ein solches Organ für sich — setzt sich dieser Körper zusammen: Alles zurückgehend auf das Atom, wovon es

seinen Ursprung genommen. Ganz innerhalb der Functionen dieser körperlichen Organe liegt auch die Geistesthätigkeit des Menschen, von den ersten Anfängen des mimosenhaften Sinnenreizes an bis herauf zum höchsten Vernunftgebrauch. Das Alles bildet nur einen stetigen und allmählichen, durchaus sprunglosen, absolut zusammenhängenden Entwickelungsgang; einen Entwickelungsgang, der sich nicht nur durch ein Individuum und einen Lebensverlauf, sondern durch alle organischen Individuen und alle Zeiten hindurch hinzieht — ja im engsten Zusammenhange steht mit der gesammten Erdgeschichte und weiterhin mit der Entstehungsgeschichte des Weltalls. Das ist ja Alles nur Eins — die menschliche Vernunft ist auch die Weltvernunft, ist wenigstens der individualisirte Ausdruck der Weltvernunft.

In der Schlussfolge der Vernunft haben wir das Vernehmen des Weltgeistes, der in eben dieser Vernunft schliesslich sich selbst findet und erkennt — erkennt in seinem Seinsbestande, erkennt in seinem Werdeprozesse. Alles erschliesst sich der Vernunft, weil die Vernunft die zur Selbsterkenntniss gelangte Allkraft ist, — die Vernunft des menschlichen Organismus wird gleichzeitig zur Vernunft des Weltorganismus. Die Vernunft ist es, welche dem gesammten Organismus universale Qualität und Dignität verleiht. Auch das Aug' und Ohr des menschlichen Organismus wird zum Aug' und Ohr des Weltorganismus und so auch ein jedes andere Organ: — der menschliche Organismus ist der Mensch gewordene Weltorganismus. Alles durch die Vernunft.

7. Mit der Vernunft ist der wahre Intellect, der über Substanz und Subject hinausgeht, noch immer nicht erreicht. Die Vernunft ist der Intellect erst in seiner Individualität, aber noch nicht in seiner Universalität. Der Intellect geht über Substanz und Subject

noch hinaus, oder besser, er ist die Vereinigung beider. Der Intellect ist nicht nur das an und für sich selbst Seiende, sondern auch das sich selbst Begreifende. Die Substanz Spinozas, wird man sagen; richtig! aber durchaus keine supramundane, sondern eine recht intramundane. Dieser Intellect ist darum auch keine unmittelbar angeschaute Wesenheit wie die überweltliche Substanz Spinozas, sondern ein durch Analyse des Weltgedankens in genetischer Entwickelung erlangter und gefasster Begriff, welcher uns den Weltgeist auf einer gewissen Stufe der Betrachtung erkennen lässt. Der Intellect ist der Weltgeist als Intelligenz.

Der Intellect ist die Synthesis der Weltanalyse. Durch Verstand sowohl wie Vernunft wird die Welt analysirt. Urtheile wie Schlüsse, ob sie nun dem Herkommen gemäss als analytische oder synthetische bezeichnet werden, sind doch nur Analysen der intelligiblen Welt. Ueberhaupt sind über den Unterschied zwischen dem analytischen und synthetischen Urtheile die Logiker niemals ins Klare gekommen. Was beabsichtigen denn „Urtheil“ und „Schluss“ anders als uns die Welt in ihre Urbestandtheile zu zerlegen und die Dinge uns ihrem innersten Wesen nach aufzuschliessen!

Alle Analysis geht von der Synthesis aus und strebt zur Synthesis zurück. Was ist denn die Analysis anders als die Analysis der Synthesis; und schliesslich, wenn sie das Ganze analysirt und in feste Begriffe gefasst; wenn sie auch erklärt hat, wie Eines aus dem Andern hervorgeht und Eines zu dem Andern hinzugehört; wenn sie erklärt hat, wie Alles aus dem Einfachsten und Einheitlichen hervorgegangen, sich aber durch innere Triebkraft und äussere Beziehungen zu allem Sein bis zum verwickeltsten und complicirtesten ausgebildet hat: dann ist sie ja doch wieder bei der Synthesis

angelangt; allein die nunmehr erlangte Synthesis ist doch eine ganz andere als die vorhergehende, von der die Analysis ausgegangen war. Es ist nicht mehr die unmittelbare, sondern die analysirte, beurtheilte und beschlossene Synthesis.

Der höchste Ausdruck dieser Synthesis ist das System. Das System ist die geistige Zusammenfassung aller bewusst gewordenen, d. h. in Wissen aufgelösten Momente und Elemente des Ganzen. Die nächste Art der Systematik ergiebt sich wohl aus dem rein äusserlichen Verhältniss des Ganzen zu seinen Theilen. Der Verstand tritt an die Dinge heran, um diese nach ihren Merkmalen in Abtheilungen zu bringen, sie einander über- und unterzuordnen, bis daraus ein wohl classificirtes Ganzes wird. — Ueber den Werth und Unwerth dieses Classifications-Systems kann hier nicht weiter verhandelt werden — genug, zu entbehren ist diese Methode der Systematik nicht, denn sie giebt die Möglichkeit an die Hand, das Ganze als Ganzes stets gegenwärtig zu haben und zu behalten.

Uns genügt aber nicht allein das Wie?, wir möchten doch auch gern etwas von dem weit tiefer gehenden Warum? wissen. Dieses Warum, welches uns die Sache erst begründen und aus ihren Ursachen erklären soll, wird nur zur Ruhe und Verständigung gebracht werden können, wenn wir dem Ursprunge der Dinge nachgehen, ihr Werden und Wachsen in Betracht ziehen und auf diese Weise zu erkennen trachten, wie Alles entstanden ist und alles Einzelne zum Ganzen sich fügt und findet. Das ist die gleichfalls zum System hinlenkende genetische Methode. Durch diese gewinnt das starre und stabile Ganze erst Leben und Bewegung. Was in seiner Genesis aufzuzeigen gelingt, das erst ist wahrhaft erkannt und verstanden.

Seine Erfüllung und Vollendung erhält das System

erst in der Synthesis. Beide kommen ja auf Eins hinaus. Die Synthesis ist die unmittelbare, das System dagegen ist die durch alles Wissen vermittelte Zusammenfassung, — die in Einheit und Ganzheit begriffene Ordnung und Zusammengehörigkeit alles Seins. Alle Synthesis hat zur Verständigung und Begründung eine Analysis; sei es nun, dass diese als eine schlechthin vorausgesetzte nicht weiter in ihren Theilen und Einzelheiten, Bestimmungen und Beziehungen ausgelegt erscheint, sei es, dass durch Erfahrung und Erforschung die Synthesis bis ins Kleinste hinein durchleuchtet und verständigt sich uns vorstellt: — alle Synthesis beruht auf einer Analysis derart, dass beide sich decken und keines von beiden auch nur das kleinste Körnchen mehr oder weniger enthält als das andere. Sie bezeichnen ja auch weniger das Wesen als vielmehr den Weg der Sachkenntniss. Den einen bezeichnet man schon von Alters her den Weg von oben nach unten, den andern als den Weg von unten nach oben, — immer also derselbe Weg und die gleich grosse Strecke.

8. Im System mit seiner Analysis und Synthesis ist alles Sein zum Wissen geworden. Nicht ein bloss Gewusstes, sondern ein Bewusstes. Im System begegnen wir allem Realismus und allem Idealismus in festester Verbindung und Verknüpfung — allem Realismus als idealisirt, allem Idealismus als realisirt. Wir pflegen als Realität zu bezeichnen Alles, was wir in uns und ausser uns verwirklicht sehen. Als eine thatsächliche Realität, die zu einem System des Realismus sich schickt und findet, können wir aber die Sache erst dann betrachten, wenn sie vor der Wissenschaft und dem denkenden Geiste sich als solche bewährt und bewiesen hat. Der exacten Wissenschaft wird es genügen, wenn der Gegenstand Erfahrung und Erforschung gegenüber Stand hält und durch das Experiment in seinen Elementarbestandtheilen

aufgezeigt worden ist. Die Geisteswissenschaft verlangt ausserdem, dass der Gegenstand sich in ein vernünftiges und allumfassendes Weltsystem einfüge. Die exacte Wissenschaft ist ja auch nur methodische und systematische Einzelforschung oder Einzelerfahrung; die Geisteswissenschaft ist Weltweisheit, Philosophie, ein System intuitiver und constructiver Weltbetrachtung.

Wenn nun aber ein solches System nicht in der Luft schweben, sondern auch im Weltgebäude festen Fuss fassen soll, so darf es den unweigerlich feststehenden Resultaten der exakten Wissenschaft, nicht einmal demjenigen, was wir als gesunden Menschenverstand bezeichnen, widersprechen. Das ist in diesem Falle, wenn Realismus und Idealismus sich vollkommen decken, keines von beiden auch nur die Spur eines Wissensbestandtheiles enthält, welches sich nicht auch im andern vorfindet. Was Realismus bedeutet, haben wir angegeben. Was bedeutet nun der Idealismus? Unter dem Idealismus verstehen wir diejenigen Systeme, welche der Geistescapacität allein Gewissheit und Wahrheit zugestehen und dem äussern Sein nur eben so viel Existenzberechtigung beilegen wollen als ihm vor dem Richterstuhle des reflectirenden Verstandes und speculativen Denkens zugebilligt werden kann.

Mit dem Idealismus in der Philosophie hat es eine ganz eigenthümliche Bewandtniss. Die Philosophie betrachtete sich bis zu diesem Augenblicke nur als Idealismus, als den Idealismus schlechthin, als die allem Sein Gesetz gebende, Bestand zubilligende und zutheilende Geistesmacht. Als die Wissenschaft des Geistes verkündigte sie auch die Alleinherrschaft des Geistes, der gegenüber nur momentan und nur in irgend einem abgelegenen Gebiete des Geisterreichs eine schwache revolutionäre Gewalt im Materialismus aufkommen konnte. Vom Realismus in der Philo-

sophie ist wohl viel die Rede gewesen; allein ein echtes System dieser Art hat es nie gegeben.

Aber auch nach einem wahrhaften Idealismus werden wir uns vergeblich umthun. Den einzig glücklichen Versuch, einen solchen Idealismus zu schaffen, finden wir bei Plato, der das Ideale der Dinge als das allein Wahre und Wirkliche hinstellte. Was vor ihm und nach ihm als solcher bezeichnet wird, ist nicht Idealismus, sondern Geistes- und Gedankenwissenschaft, Intellectualismus, Spiritualismus, Subjectivismus, Panlogismus, Panpsychismus etc. Selbst was wir bisher als Sensualismus und Empirismus bezeichneten, ist auch nichts anderes. Nebenher ging freilich theils selbstständig, theils im Anschluss an das System, auch ein gewisser Idealismus, nämlich die Aesthetik. Eine gute Aesthetik ist wohl geeignet uns ein vollständiges System des philosophischen Idealismus zu gewähren.

9. Die Philosophie in ihrer höchsten Vollendung können wir uns weder als einseitigen Realismus noch als einseitigen Idealismus — bleiben wir bei der hergebrachten Ausdrucksweise — denken, sondern als Beides in Eins gefasst. Schon das Princip des Monismus — und alle wahre Philosophie ist monistisch — nöthigt uns zur einheitlichen Auffassung beider philosophischen Gegensätze. Die Weltsubstanz als Weltkraft in ihrer atomistischen Wirksamkeit und Verwirklichung bietet in einem jeden Atome als einer Weltdynamide, die noch nichts ist und Alles werden kann, die Möglichkeit, sich endlich auch zur geistigen Kraft heraus- und heraufzuarbeiten. Diese geistige Kraft ist nun die zu sich selbst gekommene Weltkraft, die Kraft, welche, nachdem sie alles geworden, nunmehr auch zu Bewusstsein gekommen ist alles dessen, was sie geworden ist. Das geistige Wesen und Leben ist das wissende gegenüber dem seienden Wesen und

Leben. Dass das Wissende nichts mehr und nichts anderes enthalten kann als auch das Seiende, das Subjective nichts anderes als das Objective, das Geistige nichts anderes als das Weltliche, das Innere nichts anderes als das Aeussere, das Ideale nichts anderes als das Reale, ist selbstverständlich. Beide Seiten stellen sich zunächst einander gegenüber als Weltgedanken und Gedankenwelt, um schliesslich zur Erkenntniss zu gelangen, dass sie beide gar nicht von einander verschieden, dass sie Eins seien in allen ihren Aeusserungen und Verwirklichungen. Die Erkenntniss, gefasst als die höhere Verwirklichung und Wirklichkeit alles kraftentsprungenen Daseins, ist die geistige Kraft oder der Intellect.

Der Intellect ist der Geist, jedoch zunächst nur der erkennende, der einsichtsvolle Geist, der alles Sein und Geschehen zu Bewusstsein kommen lässt, das Sein ins Wissen verlegt. Der Intellect ist das Sein als Wissen, nicht nur subjectiv, sondern auch objectiv. Das Sein ist nicht nur zu Bewusstsein gelangt in der Weise, dass es vom Wissen bloss aufgenommen und in allen seinen Theilen und Beziehungen ist erkannt worden, sondern derart, dass es selbst Wissen geworden und ganz und gar in Wissen aufgelöst erscheint. Das Wissen ist ebenso gut das Sein, wie das Sein das Wissen. Seinem Entwickelungsgange folgend, finden wir schliesslich das Sein als Wissen wieder. Es ist damit nichts Neues geworden; es ist geblieben, was es von Ursprung an war. Es war stets dasselbe, es hat es nur nicht gewusst; jetzt weiss es aber, was es ist und muss dabei verbleiben — — es kann gar nicht anders.

Die Substanz, sagten wir, ist Subject und zwar um deswillen, weil sie sich selbst als ihr eignes Object sich selbst gegenüberstellt. Die also getrennten und wieder in Einheit zusammengefasst bilden den Intellect als

das Sein, welches zugleich Wissen und das Wissen, welches zugleich Sein ist. Der Intellect aber ist der Geist, der wissende und bewusste Geist, der Geist, welcher zugleich Welt, die Welt, welche zugleich Geist ist, der nichts ausser sich und neben sich hat, sondern nur mehr sich selbst — er ist der Weltgeist, oder die Welt, welche sich selbst verloren und als Geist sich wiedergewonnen und wiedergefunden hat.

Dritter Abschnitt.

Einheit von Natur und Geist.

Eintheilung.

Der Geist offenbart sich uns als die Individuation alles immateriellen Seins, Wesens und Lebens gegenüber allem Körperlichen und Stofflichen. Der Geist ist die Wahrheit der Natur. Diese Erkenntnis ist nach unserer Auffassungsweise der Dinge etwas Selbstverständliches. Die Natur ist die Wirklichkeit. Da kommt der Geist und sagt, das Wirkliche ist in der That ein Wirkliches, das heisst, es ist ein Wahres; die Wahrheit ist die Wirklichkeit der Wirklichkeit, die constatirte Wirklichkeit; — die als Wirklichkeit festgestellte, oder die zur Wahrheit gewordene Natur ist der Geist.

Auch Hegel sagt dasselbe. Allein bekanntlich, wenn zwei dasselbe sagen, so ist es noch lange nicht dasselbe. Hegel kommt zu seiner Begriffsbestimmung auf ganz anderem Wege. Er stellt dem gewonnenen Begriffe seine Negation, die er unmittelbar an sich trägt, gegenüber und gewinnt dann der Sache eine neue

Seite ab, indem er die beiden gegenüberstehenden zu einem anderen höheren Begriffe sich wieder vereinigen lässt. Unsere Auffassungsweise ist dagegen rein genetischer Art. Damit ist aber auch schon eine ganz neue Thatsache ausgesprochen. Wir rechnen hier nicht mit abstracten Begriffen oder rein begrifflichen Abstractionen, sondern mit factischen Beständen. Wir fordern nicht die Welt vor den Richterstuhl unserer Erkenntniss, um nach der Gesetzgebung unserer Vernunft ihre Existenzberechtigung zu bemessen, sondern lassen uns von ihr meistern, denn sie war eher da, als wir — sie hat uns nach ihren Gesetzen in's Dasein gerufen, und nicht wir sie nach unseren Denkgesetzen. Die Denkgesetze müssen sich richten nach den Weltbeständen, womit sie sich in völliger Uebereinstimmung befinden.

Die genetische Methode in der philosophischen Betrachtungsweise bezeichnet nicht nur eine Genesis der logischen Idee, sondern auch gleichzeitig die Genesis des gesammten Weltbestandes. Die philosophische Weltgenesis ist trotzdem von der exacten Wissenschaft streng unterschieden; diese ist ein Werk der Erfahrung und Erforschung, jene der Gedankenconstruction. Woher, so könnte mit Recht man fragen, nimmt die Philosophie das Recht zu solchen Constructionen? Dieses Recht hat diese philosophische Genesis in sich selbst. Schon die Erkenntniss, dass es eine solche Genesis alles Seins von der Urdynamide an durch das gesammte Weltall hindurch bis zur höchsten Geistescapacität geben müsse verleiht uns das Recht, ja legt uns die Pflicht auf, uns auch in Gedanken diese Genesis zurechtzulegen, zumal alle exacte Forschung doch nur eine zerstreute, sporadische, niemals zu Ende kommende Wissenschaft sein kann.

Diese Philosophie findet ferner ihre Berechtigung in dem Bewusstsein, dass auch die exacte

Forschung nicht ohne diese Geistesconstruction vorwärts kommen, zu einheitlichen Erkenntnissgebieten und einer ihrem zeitweiligen Wissensbestande entsprechenden Weltanschauung gelangen könnte. Sie findet vorzugsweise ihre Berechtigung in der Erkenntniss, dass der denkende Geist als die höchste Spitze und Blüthe aller Weltentwicklung dem Weltall conform gebildet und veranlagt und aus sich heraus einen Weltgedanken und eine Weltgenesis zu entwickeln befähigt sein müsse. „Du gleichst dem Geist, den Du begreifst“ — allerdings! Dieser Menschengeist ist aber auch der Weltgeist.

Ist der Geist die Wahrheit der Natur, so ist er auch damit deren absolut Erstes; denn was in der Thathandlung das Letzte, das ist im Geist und in der Wahrheit jedesmal das Erste; allein verschwunden ist uns darum die Natur, nachdem wir zum Geiste gelangt sind, nicht — wie Hegel meint — sie ist ja eben die Verwirklichung des Geistes. Im Lichte des Geistes betrachtet, soll sie ja sich selbst und den Geist manifestiren. Mit vagen Ideen und Begriffen allein ist nichts gethan — wir lechzen nach Realitäten, nach einer Weltwirklichkeit, welche allen diesen Ideen und Begriffen zur festen Unterlage dient.

Geist und Natur sind nicht von einander verschieden. Natur und Geist sind völlig identische Wesenheiten. Der Geist ist nur das in der Natur ausser sich gekommene, mit Bewusstsein wieder zu sich selbst in seine Innerlichkeit zurückgekehrte Wesen der Natur. Man redet viel vom Geist in der Natur, als ob das zwei entgegengesetzte Dinge wären. Auf der einen Seite das geistlose, ungefüge, stoffträge, missgestaltete, grund- und gesetzlose Wesen der Natur — auf der anderen Seite das von Regelmässigkeit und Schönheit, Ordnung und Gesetzlichkeit, Güte und Weisheit verklärte Wesen derselben Natur. Dieser Gegensatz ist aber gar nicht

vorhanden. Wo wollen und sollen wir ihn denn suchen? In dem Stoffe? Dieser Stoff ist ja aber doch die wahre und wirkliche Kraftäusserung und Kraftverwirklichung, welche alle Weltherrlichkeit in ihrem Schoosse trägt. In der Form? Diese Form ist ja die Verkünderin der Weltherrlichkeit selbst. Diese scheinbaren Gegensätze sind thatsächlich nur Schein.

Der menschliche Geist ist als das Princip aller Erkenntniss auch das Princip aller Unterscheidung. Erkenntniss ist im Grunde ja überhaupt weiter nichts als Unterscheidung — Unterscheidung des Einen vom Andern, Unterscheidung des Besseren und Schlechteren, Angemessenen und Unangemessenen, Gefälligen und Missfälligen. Solche Unterscheidungen kennt aber die Natur nicht. Sie gefällt sich vielmehr — und mit Recht — in der unbegrenzten Abwechselung der Formen, in der reichen Skala der mehr und weniger gefälligen Gestaltungen, und alle sind gleich nothwendig, weil alle auf zureichende Gründe und Ursachen ihr Dasein zu stützen vermögen. Kein Blatt am Baume ist dem andern völlig gleich und jede Abweichung ist wohl begründet. Alles ist gut und schön zu seiner Zeit und an seinem Orte.

Aber auch der an die Natur sich anschmiegende Geist kennt diese Unterscheidungen nicht. Nicht einmal der Geist der Kunst, der doch nur auf das Schöne ausgeht. Auch für diesen ist Alles gleich schön zu seiner Zeit und an seinem Orte. Auge und Nase, überhaupt die gesammte Wahrnehmung der Sinne liefern in dieser Hinsicht nicht die ausschlaggebende Entscheidung. Das Auge wendet sich mit Widerwillen von der hässlichen, oft ekelerregenden Erscheinung ab; mancher Geruch erregt in unserer Empfindung ein gelindes Entsetzen — was diese Empfindungen *für uns* bedeuten, das sind sie durchaus nicht *an sich* in den Gegenständen, welche die Empfindungen wachrufen. Von den überaus zahlreichen *Kohlenstoffverbindungen* ist einer so gut wie der andere, der wohlriechende wie der übelriechende. Auch alle die Formen der Dinge und Ereignisse der Erfahrung sind allesammt gleich in Kunstwerth und Kunstverwendung.

Alles in Natur und Kunst ist der Ausdruck und Ausfluss irgend einer Kraft, und das Allsein die Offenbarung der Allkraft. Die Kraft in der Natur ist der Geist in der Natur. Die Kraft an sich ist noch nicht Natur, die Natur an sich noch nicht Geist. Erst die offenbar gewordene Kraft ist Natur und erst die bewusst gewordene Natur ist der Geist. Die Kraft als Kraft muss sich offenbaren und verwirklichen; sie kann gar nicht anders — wie sie sich nach ihrem Gesammtinhalt offenbart, hat die „Wissenschaft der Krafteinheit“ dargethan. Diese Offenbarung ist ihre Verwirklichung und die Verwirklichung ist ihre Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit als solche, die Wirklichkeit als Wirklichkeit ist ihre Wahrheit; — die Wahrheit als solche, die Wahrheit der Wahrheit, die sich als solche erkannte Wahrheit ist der Geist.

Alles, was als wahr erkannt und begrifflich dargestellt werden kann, ist damit ein geistiges Wesen geworden, und wahr ist Alles, was als ein Begriffliches zugleich ein Wirkliches ist. Als Wirkliches und Begriffliches ist es aber gleichzeitig auch ein Geistiges. Des Geistes erste Ausdrucksform ist seine Begrifflichkeit. Erst durch diese Begrifflichkeit wird die Natur zum Geiste. Durch diese und in dieser Begrifflichkeit unterscheidet sich Eines vom Anderen und wird Eines vom Anderen unterschieden, und ein Jedes in seiner selbstständigen Eigenthümlichkeit als ein Anderes und Fürsichseiendes allem Anderen und Fürsichseienden gegenüber anerkannt. Durch diese Unterscheidung

wird alles Einzelne zu einer selbstständigen, für sich seienden, eigenthümlichen Wesenheit — es wird zum Individuum. Aller Geist ist zu allererst Individualgeist.

Der Individualgeist ist der für sich seiende, in wohl unterschiedenen Formen sich ausprägende Geist. Es ist der Geist des Dieses und des Jetzt, jedoch in der Weise, dass dieses Dieses und dieses Jetzt sub specie aeternitatis, unter den Gesichtspunkt der Ewigkeit gestellt wird. Selbstverständlich dieses Hier und Jetzt nicht als die Abstraction momentaner Zeit- und Ortsbestimmung, sondern als concrete Gegenständlichkeit gefasst. Hier und Jetzt sind an- und fürsich noch gar nichts, wenn sie nicht durch eine bestimmte Gegenständlichkeit markirt und fixirt werden. Alle Gegenständlichkeit ist aber Gegenständlichkeit eines Anderen, ein bestimmtes Object einem bestimmten Subject gegenüber. Dieses Subject ist aber allemal ein subjectiver Geist, dem ein jedes Object Gegenstand der Erkennung und Unterscheidung wird. Das rein Objective wird damit zum rein Subjectiven. Erst in der Subjectivität gewinnt die Objectivität ihr wahres An- und Fürsichsein, sie erlangt geistige Qualität gegenüber der bloss sinnlichen. Der Individualgeist ist auch Geist, aber noch in Gestalt der Sinnlichkeit. Das rein geistige Individuum, welchem alles Sinnending Gegenstand der Erkennung und Unterscheidung wird, ist nicht mehr Individuum, sondern Person.

Das Individuum ist noch nicht Person, wohl aber ist die Person auch Individuum; denn jede Person hat auch ihre Individualität, ihre leibliche und geistige Eigenheit, wodurch sie sich sowohl von allen anderen Weltwesen, als auch von allen anderen Personen ihres Gleichen unterscheidet. Individuum ist ein jedes für sich seiende Weltwesen — Person ist der Mensch

allein. Der Mensch ist Person, indem er sich von allem Individualsein unterscheidet und dabei seiner selbst als des unterschiedenen und unterscheidenden Wesens sich bewusst bleibt. Die Person ist ein geistiges Wesen höherer Art; denn sie weiss es auch, dass sie es ist. Das Individuum dagegen ist das geistige Wesen, das sich als solches noch nicht erkannt hat. Indem nun aber die Person als menschliches Individuum alles Individualsein in sein Wissen aufnimmt und an seinem persönlichen Bewusstsein theilnehmen lässt; indem der Mensch alles Sein nicht nur zu Bewusstsein bringt, sondern ihm auch sein persönlich individuelles Gepräge aufdrückt; indem er alles gegenständliche Dasein in seinem Bewusstsein und Wissen derart aufgehen lässt, dass auch nicht der geringste Rest übrig geblieben zu sein scheint: — wird der Individualgeist zum Personalgeist.

Der Personalgeist ist der bewusste und selbstbewusste Geist. Erst hiermit hat der Geist die wahre geistige Signatur erlangt. Ein Geist, der von sich nichts weiss, von dem ich nichts weiss, kann wohl auch Geist sein, denn es giebt überhaupt nur geistige Wesenheiten; auch alle die körperlichen Wesen können in lauter geistige aufgelöst werden: allein wir können doch erst von dem Augenblicke seiner inne werden, da er sich zum Bewusstsein aufgerungen hat. Der unbewusste Geist kann vieles bewirken; er kann sogar eine ganze Welt hervorbringen, jedoch niemals eine sittliche Weltordnung. Der Personalgeist ist der subjective Geist; das ist seine Beschränktheit. Von dem Subject und in das Subject aufgenommen, muss sich Alles diesem anpassen und anbequemen. In die subjectiv-individualistischen Formen und Fächer eingegossen, ist sein objectiver Gehalt gar nicht mehr kenntlich und unterscheidbar.

Was ist das Ding-an-sich? Wer kann's wissen und darlegen, da in allem meinem Erkennen und Wissen nur das Ding-für-mich enthalten sein kann.

Da mit einem Male wird aber das Subject inne, dass es mit dem Objecte die engste verwandtschaftliche Beziehung unterhalte; dass es vom Objecte sich gar nicht einmal wesentlich unterscheide. Was das Körperliche und Leibliche betrifft, so sind beide aus denselben Stoffkräften oder Kraftstoffen gebildet und zusammengesetzt, und in stetem Verkehre mit dem Objecte hat sich das Subject erst aus- und herausgebildet, derart, dass es nach allen Richtungen und Beziehungen dem Objecte angepasst und conformirt erscheint. Was ist die Sinnlichkeit des Menschen anders als die Sinnlichkeit der Welt; sein Sehen ist der Welt Sehvermögen, sein Hören der Welt Hörvermögen, der menschliche Verstand ist auch der Weltverstand, die menschliche Vernunft auch die Weltvernunft, das menschliche Bewusstsein auch das Weltbewusstsein, der Menschengeist auch der Weltgeist — selbstverständlich, soweit der Personalgeist des Menschen den Weltgeist hat aufnehmen und ausdrücken können. Wir haben nur nöthig den Menschengeist unter universelle Betrachtung zu stellen, und der Personalgeist ist zum Universalgeist geworden.

Die Einheit von Geist und Natur oder die zum Geist verklärte Natur stellt sich unserer Betrachtungsweise in drei aufeinanderfolgenden Wesenbestimmungen des Geisterreichs dar:

1. als Individualgeist,
2. als Personalgeist und
3. als Universalgeist.

Erstes Kapitel. — **Der Individualgeist.**

A. Individuation der Materie.

1. Alles in der Natur ist Individuum und jedes Individuum ist eine geistige Wesenheit. „Alles was ist, ist durch sein Dasein selbst Individuum", das ist das wahre Principium individui. Auf die Streitigkeiten über dieses Princip zwischen den Scholastikern des Mittelalters oder auch der neuzeitlichen Philosophen hätten wir uns hier nicht weiter einzulassen brauchen. Nur der Idealismus eines Plato, der nur dem Idealgehalt der Dinge, nicht diesen selbst Wahrheit zugestehen wollte; nur der starre unitare Monismus eines Spinoza, der nichts kennt als seine Substanz; nur der Spiritualismus der neueren Philosophie, welcher nur auf seine Gedankensublimate eingeschworen ist und vom Ding an sich nichts wissen will: — kann über das Individuationsprincip im Zweifel leben. Wer an die Wirklichkeit der Dinge glaubt, dem ist ein jedes Ding auch ein Individuum oder eine bestimmte nach ihrem begrifflichen Sein untheilbare Wesenheit.

Das Princip der Individuation ist jedoch zu wichtig und für unsere geistige Anschauung und Anschauung des Geistes von grundstützender Bedeutung — ein beschränkter Ueberblick auf die Meinung früherer Zeiten muss sehr zur Klärung unserer Lehrmeinung beitragen.

Die noch garnicht genug beachtete mittelalterliche Philosophie hat sich sehr eingehend hiermit beschäftigt. Sie fand hierzu ganz besondere Veranlassung in der so eifrig betriebenen wissenschaftlichen Klarstellung des Verhaltens der Allgemeinbegriffe zum dinglichen Sein — im übrigen ein Problem, dessen Lösung noch bis zur Stunde nicht gelungen und bis zum allgemeingültigen Wissensbestande gebracht ist.

Jeder Begriff und jede Wissenschaft wurzelt im Allgemeinen; selbst eine jegliche Aussage von irgend einem Dinge entnimmt ihre Bestimmungen aus der Allgemeinheit, welche nicht für dieses Ding allein, sondern unter Umständen für ein jegliches Ding Gültigkeit hat. Es müsste als eine grosse Täuschung betrachtet werden, wenn dieses Allgemeine ohne alle Wirklichkeit wäre, zumal alle Wirklichkeit an der Wirklichkeit gemessen wird, und die Wahrheit des Erkennens von der Wirklichkeit der Erkenntnissobjecte abhängig ist. So urtheilt der edle und gelehrte Thomas von Aquino und fragt weiter, wo hat nun dieses Allgemeine seine Verwirklichung gefunden? Und er antwortet: im Besonderen und Individuellen. Dieses ist das Eine im Vielen, es ist das Wesen der Dinge oder ihre Quidditas. Der Intellect vollzieht nur jene Abstraction, wodurch das Einzelne zum Allgemeinen und zum Einen neben dem Vielen wird. Wo haben wir nun aber Heimath und Herkunft des Individuellen, jenes sogenannten principium individuationis zu suchen? Thomas antwortet: in der Materie. Freilich nicht in der Materie im Allgemeinen, sondern in der quantitativ bezeichneten, in jeder bestimmten und begrenzten Materie, welche unter gewissen Dimensionen angeschaut wird. In der Begriffsbestimmung eines Menschen ist die Materie überhaupt schon mit einbegriffen; in der Begriffsbestimmung des Individualmenschen, Thomas sagt des Sokrates,

würde die ihm eigne Materie einbegriffen sein, falls so ein Einzelmensch eine Begriffsbestimmung hätte.

Im Gegensatze zu Plato, der in der Idee das Princip der Einheit, und in der Materie das Princip der unbestimmten Vielheit sieht, lehrt Thomas mit Aristoteles, die Grundbestimmung der Materie ist ihre messbare Quantität und die quantitativ bestimmte Materie ist das Princip der Individuation. Freilich nicht die Ursache, sondern nur die Existenzbedingung der Individuen. Sie hat das Individuum nicht erschaffen, sondern bildet nur seine untrennbare Begleitschaft und bestimmt dasselbe in seinem Hier und seinem Jetzt. Thomas kennt auch formae separatae, getrennte und immaterielle Existenzen, welche lediglich durch sich selbst individualisirt werden und des materiellen, die Formen annehmenden Substrates zu ihrer Existenz gar nicht bedürfen. Damit freilich kommt ein Dualismus in seine Anschauungsweise, der gar nicht beglichen werden kann; ebensowenig wie der Dualismus bei Aristoteles, der Gott und den activen Intellect der menschlichen Seele als solch' stofflose und dennoch individuelle, darum aber auch unsterbliche Wesen betrachtet, hat beglichen werden können.

Sein Gegner Johannes Duns Skotus, Anfangs des 14. Jahrhunderts, behauptet das Gegentheil: nicht die Materie, sondern die Form ist das individualisirende Princip. Es ist nicht leicht, mit diesem Manne sich abzufinden. Ist die Scholastik schon verschrieen genug wegen ihres trocknen, theilweise sogar leeren Formalismus, so kommen alle die Ausartungen oder, wenn man die Sache milder beurtheilen will, alle die übertriebenen Genauigkeiten bei Skotus in doppeltem Maasse zum Vorschein. Es ist nicht leicht in allen den Subtilitäten, haarspaltenden Unterscheidungen, abstrusen Gedankensublimaten, verbunden mit einer ver-

schrobenen und wunderlichen Terminologie des Philosophen, sich zurecht zu finden. Trotzdem darf man ihn sehr wohl als den Kant des Mittelalters bezeichnen; sein kritischer Geist, seine tiefgehende Gedankenthätigkeit, seine scharfsinnige Unterscheidung berechtigen dazu.

Skotus unterscheidet mit verschiedenen seiner grossen Vorgänger einen dreifachen Bestand des Allgemeinen oder der Universalien, wie diese Philosophen die Sache bezeichneten. Das Allgemeine ist vor den Dingen als Form im göttlichen Geiste, es ist in den Dingen als deren Wesen (Quidditas) und ist nach den Dingen als der durch den menschlichen Verstand abstrahirte Begriff. Das Allgemeine muss auch reale Existenz in den Dingen haben, weil sonst alle begriffliche Erkenntniss in der Luft schweben und ohne Verwirklichung in einem bestimmten Objecte sein würde. Er meint sehr richtig — in Kant und Hegel haben wir die Belege — alle philosophische Wissenschaft müsse sich in Logik auflösen (Panlogismus), wenn das Allgemeine, worauf alle Wissenschaft ausgeht, nur in den Vernunftbegriffen anzutreffen sei. Skotus und seine Vorgänger, Thomas und Albertus Magnus, sind darin den Neueren überlegen, dass sie nicht nur die begriffliche Allgemeinheit, sondern auch die Individualität theilnehmen lassen an der Realität alles Seins.

Nur in Bezug auf das principium individualitatis, in Bezug auf das Verhältniss des Allgemeinen zum Individuellen ist Skotus mit seinen Vorgängern nicht einverstanden. Die Vorgänger behaupteten, das Allgemeine ist die Form. Indem diese sich nun mit der Materie verbindet, wird die Materie zum individualisirenden Principe. Das sei nicht richtig, meint Skotus. Das Individuum ist die Hauptrealität (ultima realitas) und die individuelle Existenz ist ein Vorzug, nicht etwa ein

Mangel und entsteht dadurch, dass zum Allgemeinen noch anderweite positive Bestimmungen hinzukommen. Das Allgemeine (quidditas) wird durch Eigenschaften individueller Natur (haecceitas) ergänzt; so entsteht das Individuum. Aus dem Lebewesen wird Mensch durch Hinzutritt der humanitas oder jener Eigenschaften, welche die specifische Differenz des Menschen ausmachen; und aus dem Menschen wird Sokrates durch Hinzutritt der Sokraditas, oder jener Eigenschaften, wodurch Sokrates sich auszeichnet. So wird aus dem animal ein homo, aus dem homo ein Sokrates, indem das generische und specifische Wesen durch den individuellen Character ergänzt wird. Eine jede Form, eine jede Unkörperlichkeit kann darum in vollstem Sinne individuelles Dasein haben, denn sie sind eben jene Haecceität, welche das Princip der Individuation ausmacht und das Ding nach allen seinen Bedingungen zum vollendeten und wirklichen Individuum gestaltet. Das ist wohl der Sinn der sehr schwer zu entwirrenden Reflexionen des Skotus über den Individualbegriff.

2. Spinoza hat trotz der ausschliesslichen Hingabe an seine einig-einzige Substanz doch auch zur Individuationsfrage Stellung genommen. Die Substanz Spinozas ist nicht wie bei Aristoteles und den bezeichneten mittelalterlichen Vorläufern des Spinoza individuell, sondern sie ist das schlechthin Allgemeine, wird aber unter zwei Attributen: Denken und Ausdehnung angeschaut. Alles Gedachte und alles Ausgedehnte sind blosse Modi, haben nur phänomenale Existenz und verschwinden vor dem Blicke und Gesichtspunkte der Ewigkeit. Dieses individuelle Sein ist nun in erster Reihe das modale und phänomenale Sein.

Alle Körper sind nach Spinoza Modification der Ausdehnung. Alle Modi der Ausdehnung sind Bewegungen. Jede Bewegung ist die Wirkung einer

äusseren Ursache und bedeutet den Uebergang von der Bewegung zur Ruhe oder umgekehrt von der Ruhe zur Bewegung. „Der bewegte oder ruhende Körper musste zur Bewegung oder Ruhe von einem anderen Körper bestimmt werden, der ebenfalls zur Bewegung oder Ruhe von einem anderen Körper bestimmt wurde, und dieser wieder von einem anderen und so fort in's Endlose." Die Körper sind je nach ihren Bewegungsweisen einfache oder zusammengesetzte. Je zusammengesetzter ein Körper, um so mehr bewegende Körper oder bewegende Kräfte sind in ihm vereinigt, um so grösser ist seine Machtvollkommenheit, um so grösser auch seine Wirkungsfähigkeit, sowohl im activen wie im passiven Sinne, d. h. um so grösser ist sowohl seine Fähigkeit zu wirken als seine Empfänglichkeit für die Einwirkung anderer Körper. Die einfachsten Körper sind demnach die unvollkommensten; der vollkommenste Körper ist das Universum, welches alle Körper in sich begreift.

Hierin ist nun das Spinozistische Princip der Individuation ausgesprochen. Eine Zusammensetzung, deren Theile ein Ganzes oder eine wirkliche Gemeinschaft bilden, nennt Spinoza ein Individuum; je umfassender die Gemeinschaft, um so vollkommener das Individuum. Die Individualgestaltung beruht also auf zwei Vorbedingungen: Aggregation und gemeinschaftliche Bewegung. Jedes Individuum ist ein bestimmtes Körperaggregat und ein bestimmter Bewegungscomplex, d. h. Mechanismus, dessen Theile sowohl in Rücksicht auf ihre Lage als auch ihre Bewegung sich gegenseitig bestimmen. Diese wechselseitige Causalität der Körper giebt der Zusammensetzung den Charakter eines Ganzen und die Form der Individualität. „Wenn einige Körper von gleicher oder verschiedener Grösse dergestalt zusammengehalten werden,

dass sie sich wechselseitig berühren, oder wenn sie sich mit gleichen oder verschiedenen Graden der Geschwindigkeit so bewegen, dass sie auf eine bestimmte Weise ihre Bewegungen einander gegenseitig mittheilen, so sagen wir, dass diese Körper in wechselseitiger Verbindung stehen und alle zusammen einen Körper oder ein Individuum ausmachen, das sich durch diese Vereinigung der Körper von anderen unterscheidet."

Doch alle diese räumlich und zeitlich begrenzten Individuen, selbst dieser ausserordentlich complicirte und darum vollkommenste menschliche Körper, welcher Eins ist auch mit seiner Seele, verschwindet und verschwimmt in der Unendlichkeit und Ewigkeit der göttlichen Substanz.

Nach den Anschauungen Leibnizens stellt und verhält sich die Sache ganz anders. Der Grundbegriff der Leibniz'schen Philosophie ist die Substanz als Kraft. Das Wesen der Dinge ist Kraft und nichts als Kraft. Die Kraft ist die Natur der Geister und der Körper, mithin das einmüthige Wesen, die Substanz aller Dinge. Die Kraft muss als Substanz, die Substanz kann nur als Kraft gedacht werden. Die Kraft ist die Quelle aller Thätigkeit, alle Kraft muss thätig sein; denn „actio sine vi agendi esse non potest". Alle Kraft ist thätig und alles, was in irgend einer Weise thätig ist, weist hin auf irgend eine Kraft. Diese Thätigkeit nun ist das specifische und specificirende Merkmal der Kraft, ist darum auch das principium individuationis bei Leibniz. Jedes Ding ist thätig und zwar in ganz bestimmter und eigenthümlicher Weise thätig; es hat darum eine ganz bestimmte, besondere und eigenthümliche Kraftquelle in sich, die nicht in der Kraftallgemeinheit aufgeht und nicht als Theil einer solchen Kraft gefasst werden darf. Als thätige Wesen sind die Dinge Kräfte und als Kräfte

sind sie Substanzen. Wie viel Dinge, so viel Kräfte, so viel Substanzen.

Die Substanz der Dinge oder die in ihnen wirkende thätige Kraft ist ein einfaches, untheilbares, ursprüngliches Wesen, welches nicht von aussen bestimmt werden kann, sondern nur aus eigner Kraft handelt und leidet und von allem, was es thut und leidet, die alleinige Ursache ist. Als einzelnes Wesen ist diese Substanz von allen übrigen unterschieden. Sie ist demnach auf der einen Seite ein vollkommen einfaches und selbstständiges und auf der anderen Seite ein vollkommen eigenthümliches und in seiner Art einziges Wesen. Mit einem Worte: alle Substanz ist Individuum. Hier tritt nun der vollkommen diametrale Unterschied zwischen Leibniz und Spinoza zu Tage. Bei Leibniz ist das Individuum Alles, bei Spinoza ist es gar nichts.

Alle Kraft ist Substanz, und jede Substanz ist Individuum, welches seine Kraft naturgemäss nur dazu verwendet, sein Dasein zu bewahren, nämlich seine Individualität zu behaupten. Diese Individualität aber behauptet sich durch Selbstthätigkeit und Selbstunterscheidung; beides aber kommt auf Eins hinaus. Die Selbstthätigkeit ist auch schon die Selbstunterscheidung; in einem und demselben Acte drücken beide auch schon ein und dasselbe Wesen aus: „Das Princip der Individuation ist ganz und gar dasselbe wie das Princip der absoluten Specification, wodurch eine Sache derart bestimmt wird, dass sie von allem Anderen unterschieden werden kann.“ Dieses Princip der Individuation und Specification bildet das Wesen aller in der Welt wirksamen Kräfte. Jede einzelne Substanz, gleichviel welche Stufe sie innerhalb der Weltordnung einnimmt, hat das Vermögen, sich als Individuum, als dieses von allen übrigen verschiedene Individuum zu bethätigen.

Und dieses Individualprincip ist gleichzeitig auch das Lebensprincip, denn wo Selbstbethätigung ist, da ist Leben oder Lebendigkeit.

Es ist aber auch das geistige Princip. Dieses Princip ist schlechterdings immateriell. Die Vermögen, welche in allen Dingen wirken, sind immaterielle, also geistige oder wenigstens dem Geiste analoge Vermögen. Die Kraft als immaterielle Wesenheit schliesst Alles in sich, was unter den Begriff des Immateriellen fällt und darum auch alle geistigen, denkenden Vermögen. Zugleich aber enthält sie auch die Natur des Körpers, weil diese ohne Kraft nicht gedacht werden kann. Die Kraft bezeichnet die Natur der Geister und der Körper, also das einmüthige Wesen aller Dinge. Und wie viel Dinge, so viele Individuen, davon jedes eine geistige Wesenheit. Leibniz war auf dem richtigen Wege zum Ziele, wenn er nur den Uebergang vor- und rückwärts von der Allkraft zur Einzelkraft und vom Einzelsein wieder zurück zum Allsein gefunden hätte.

3. Von allen neueren Philosophen soll nur noch Schopenhauer in Betracht gezogen werden, den wir überhaupt als den Individualphilosophen und Philosophen der Individuation betrachten können, da er der Individuation grössere Aufmerksamkeit als andere Philosophen zugewendet, obschon auch er gleich Spinoza dem Individuum nur eine Scheinexistenz zugebilligt hat.

„Die Welt ist meine Vorstellung“ — so beginnt das Hauptwerk des Meisters: „Die Welt als Wille und Vorstellung.“ Alles Vorgestellte ist nur vorhanden in Bezug auf ein Vorstellendes, alles Objective nur in Bezug auf ein Subject, welches der Natur seines Vorstellungsapparats gemäss davon Notiz nimmt. Es muss dem Menschen bald deutlich und gewiss werden, „dass er keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die

eine Erde fühlt; dass die Welt, welche ihn umgiebt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist.“ Das ist deutlich und verständlich und gilt „wie von der Gegenwart so auch von der Vergangenheit und jeder Zukunft, vom Fernsten wie vom Nahen: denn es gilt von Zeit und Raum selbst, in welchen allein sich dieses alles unterscheidet. Alles was irgend zur Welt gehört und gehören kann ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subject behaftet und ist nur für das Subject da. Die Welt ist Vorstellung.“

Auf diesen klar und bestimmt ausgedrückten Sätzen beruhen sämmtliche Darlegungen des ersten Buches von den vier Büchern des genannten Werkes, worauf wir also nicht weiter einzugehen brauchen. Diese Vorstellungswelt ist also eine rein subjective, eine Welt des Scheins und der Sinnestäuschung ohne Wirklichkeit und Wahrheit. Es fragt sich nun weiter, wenn die Vorstellungswelt nur Relationen bietet, ob sie nichts weiter ist als so ein wesenloser Traum und ob sich hinter diesen Vorstellungen nicht doch ein guter, gesunder und wahrer Kern verbirgt?

Wäre der Forscher weiter nichts als dies erkennende Subject, so dürfte die Erkenntniss dessen, was die Welt noch ausserdem sein mag, nimmermehr zu finden sein. Nun aber wurzelt er selbst in jener Welt, findet sich nämlich in ihr als Individuum, welches mit einem Leib behaftet ist, dessen Affectionen dem Verstande alle seine Vorstellungen bieten und vermitteln. Dieser Leib wäre freilich an sich auch weiter nichts als blosse Vorstellung wie jede andere, ein Object unter Objecten, wenn die Bedeutung dieser Vorstellung ihm nicht auf eine ganz andere Art enträthselt wäre. Diesem als Individuum erscheinenden Subject des Erkennens ist jedoch das Wort des Räthsels gegeben —

und dieses Wort heisst Wille. „Dieses, und dieses allein giebt ihm den Schlüssel zu seiner eignen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Thuns, seiner Bewegungen.“

Dem Subject des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: als Vorstellung und als Wille. Der Leib ist überhaupt nichts anderes als der objective, zur Vorstellung gewordene Wille. Ob nun die Handlungen des Leibes aus Beweggründen, ob sie aus Reizen erfolgen — es sind sämmtlich nur Willensacte. Schopenhauer wird nicht müde Beweise für diese Anschauungsweise, worauf freilich sein ganzes System beruht, beizubringen. Wille und Leib sind nach Schopenhauer vollständig identische Begriffe. „Mein Leib und mein Wille sind Eines; — oder was ich als anschauliche Vorstellung meinen Leib nenne, nenne ich, sofern ich desselben auf eine ganz verschiedene, keiner anderen zu vergleichenden Weise mir bewusst bin, meinen Willen.“ Was demnach durch die Vorstellung verloren gegangen ist, wird durch den Willen sämmtlich wieder zurückgewonnen.

Mit dieser Anschauungsweise wird das Individuum nicht bloss als einer Vorstellung, sondern auch als eines Willens sich bewusst. Ist nun dieses erkennende und vorstellende Individuum von allen anderen Objecten wesentlich dadurch verschieden, dass es das alleinige Object bedeutet, welches als Wille zugleich Vorstellung und als Vorstellung zugleich Wille bedeutet? Sind alle die übrigen Objecte blosse Vorstellungen, d. h. Phantome, und ist dieses menschliche das einzig wirkliche Individuum in der Welt, d. h. die einzige Willenserscheinung und das einzige unmittelbare Object des Subjects?

Dass die Aussendinge als blosse Vorstellungen betrachtet, dem menschlichen Leibe gleich sind, d. h. wie dieser den Raum füllen und auch wie dieser in Raum und Zeit wirken, ist beweisbar gewiss. Wir werden demzufolge die auf zwei völlig entgegengesetzte Weisen gegebene Erkenntniss, welche wir vom Wesen und Wirken unseres eignen Leibes haben, auch noch weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen und alle Objecte nach Analogie unseres Leibes beurtheilen dürfen. Wie die Dinge einerseits, ganz so wie unser Leib, Vorstellungen und darin mit ihm gleichartig sind, so muss auch anderseits, wenn man das Dasein der Dinge als Vorstellungen des Subjects bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende seinem inneren Wesen nach dasselbe sein, als was wir an uns als Wille bezeichnen.

Ausser Wille und Vorstellung ist uns gar nichts bekannt noch denkbar; hat die Körperwelt ausser unserer Vorstellung noch irgend eine an- und fürsichseiende Realität, so kann es nur in Analogie mit dem menschlichen Körper der Wille sein. Wir können daher eine anderweitige Realität, um sie der Körperwelt beizulegen, nirgends finden. Alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Object ist Erscheinung; Ding an sich aber ist allein der Wille. Bisher subsumirte der Begriff Wille unter dem Begriffe Kraft; dagegen mache ich, sagt Schopenhauer, es gerade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wissen. Der Begriff der Kraft ist der Vorstellungs- und Erscheinungswelt, da wo Ursache und Wirkung herrscht, die doch auch nur in der Vorstellung existiren, entnommen. Die Kraft bedeutet doch nichts anderes als das Ursachesein der Ursache und ist damit ätiologisch (ursächlich) durchaus nicht weiter erklärlich, sondern eben die Voraussetzung aller ätiologischen Erklärung. Mit dem Willen ist es anders, der kommt aus dem Innern, da wo Erkennen und Erkanntes zusammenfällt, da wo das Individuum ganz unmittelbar sich selbst erkannt hat als das, was es seinem wahren Wesen nach ist, — der Wille hat keine Erklärung und braucht keine Erklärung. Subsumiren wir hingegen, wie bisher geschah, den Begriff Wille unter den der Kraft, so begeben wir uns der einzigen unmittelbaren Erkenntniss, die wir vom inneren Wesen der Welt haben, indem wir diese in der blossen Vorstellung untergehen lassen.

Der Wille als das Ding an sich, ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und darum frei von allen Formen der Erscheinung, in welche er erst eingeht, indem er erscheint. Er ist nicht Object für ein Subject, wird nicht betroffen von dem Gesetze von Ursache und Wirkung; der Satz vom Grunde hat auf ihn keine Anwendung, und er steht darum auch ausserhalb von Zeit und Raum, wodurch alle Vielheit der Dinge erst möglich geworden. Der Wille als das Ding an sich ist völlig grundlos und frei von aller Vielheit, obwohl seine Erscheinungen in Zeit und Raum unzählig sind. Zeit und Raum, sagt Schopenhauer, nenne ich mit einem der alten Scholastik entnommenen Ausdruck das principium individuationis; denn Zeit und Raum allein sind es, mittelst welcher das Gleiche und Eine doch als Verschiedenes, als Vielheit neben und nacheinander erscheint: sie sind folglich das principium individuationis, der Gegenstand so vieler Grübeleien und Streitigkeiten der Scholastiker. Das Gleiche und Eine ist nur der Wille, weil er ausser Zeit und Raum, dem principium individuationis, d. h. der Möglichkeit der Vielheit liegt.

Nun aber entsteht die Frage: hat denn der Wille gar keinen Antheil am Individuations-Prozess, oder, was dasselbe bedeutet, sind dem Willen diese Dinge als blosse Vor-

stellungen die reinen Phantome und Fictionen ohne alle gegenständliche Wahrheit und Wirklichkeit? Das kann doch unmöglich die Meinung Schopenhauers sein, der alle Einzeldinge, alle Individuen analog dem menschlichen Individuum betrachtet wissen will. — Gewiss hat der Wille seinen Antheil an der Individualgestaltung, jedoch nicht in dem Maasse, wie es die Consequenz des Schopenhauer'schen Systems erfordert. Nach dieser Richtung hin übermächtigt der Schopenhauer, als dieses ganz eigenthümliche Individuum den Schopenhauer, als diesen rein speculativen Philosophen.

Zudem war das ja auch eine Eigenthümlichkeit der Philosophie seit den ältesten Zeiten, ihre Ideale und speculativen Betrachtungsweisen weit über das Wesen der Dinge hinauszustellen; sie richteten sich nicht nach den Dingen, sondern diese Dinge sollten sich nach ihnen richten und von ihrem philosophischen Urtheilsspruche sich Werth und Bedeutung zusprechen oder absprechen lassen. Entweder sahen sie in den Dingen nur Missgeburten einer stoffweltlichen Impotenz, oder sie perhorrescirten die Welt ganz und gar. Sie konnten die Welt in ihrer Herrlichkeit, Pracht und Majestät — den Kosmos in seiner Schönheit und Erhabenheit nicht erkennen und begreifen, darum wollten sie, diese sollten gar nicht bestehen. Ihnen, die mitsammt ihrem geringen geistigen Vermögen vor jeder Creatur, auch der kleinsten und unscheinbarsten: vor dem Sandkorn, dem Luftstäubchen, der Mücke, dem Parasit die Segel streichen mussten, war Alles nicht gut genug — und der schlimmsten Einer war Schopenhauer. Vor seinem verbitterten und versäuerten Gemüthe fand nichts Gnade; Alles ist ihm verdreht und verdorben, und er merkt nicht einmal, dass sein Auge farbenblind, dass der ganz absonderlich geschliffene Spiegel seines Innern ihm alle Dinge in verdrehter und verzerrter Gestalt vorstellig

mache. Das soll nun die reine Unbefangenheit, von aller Voreingenommenheit freie Betrachtungsweise unserer modernen Philosophie bedeuten.

Der Wille ist nach Schopenhauer freilich nur Einer, dem die Bedingungsmöglichkeit der Vielheit, das principium individuationis, fremd ist; allein alle die vielen Dinge in Raum und Zeit sind sämmtlich die Objectitäten oder Objectivationen des Willens. Er bleibt freilich stets bei sich als dieser einheitliche Wille, trotzdem er bei seinem Hervorteten in unendlichen Abstufungen der Sichtbarkeit seinen Willen kundthut. Weder von der Vielheit noch von den Abstufungen dieser seiner dinglichen Objectivationen wird der einheitliche Wille irgendwie berührt. Schopenhauer denkt das Verhältniss des Willens zu seiner dinglichen Objectivation, wie das Verhältniss der Platonischen Ideen zur dinglichen Welt. „Jene verschiedenen Stufen der Objectivation des Willens, welche, in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Musterbilder dieser, oder als die ewigen Formen der Dinge dastehen, nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend, feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden, sind nichts Anderes als die Platonischen Ideen."

Nach Allem zu urtheilen, kann aber doch auch der Wille nicht ohne Einfluss auf das individuelle Sein und Wesen bleiben, dass giebt denn auch schliesslich Schopenhauer selbst zu, wenn er sagt, „dass die Individualität nicht allein auf dem principium individuationis beruht und daher nicht durch und durch blosse Erscheinung ist, sondern dass im Dinge an sich ein Wille des Einzelnen wurzelt; denn sein Charakter selbst ist individuell. Wie tief nun aber hier ihre Wurzeln gehen?" — — — Ja, das sind Fragen, die Schopenhauer nicht zu beantworten wagt. Die Ideen sind also

doch in die Erscheinungen eingegangen und machen den „intelligiblen Charakter“ eines jeden Dinges aus gegenüber seinem „empirischen Charakter“, welcher an der Objectivation des Willens keinen Antheil hat. Diese Ideenwelt ist mit dem Willen nicht identisch, sondern nimmt die Mitte ein zwischen der absolut realen, dem Willen, und zwischen der absolut phänomenalen, der Vorstellung.

Dadurch, dass in der Erscheinungswelt das principium individuationis herrscht, wird diese zu einer Stätte des Wahns, des Leidens, der Schlechtigkeit, der Nichtigkeit und des Jammers. Der all-einige Wille geräth dadurch, dass er sich vervielfältigt, in Widerspruch mit sich selbst. Alles Einzeldasein, alles individuelle Wesen, in ewigem und unvermeidlichem Irrthum über sich selbst befangen und Eins in die Daseinssphäre des Andern übergreifend, kommt aus dem ewigen Kampf und Hader gar nicht heraus. Dieses spiegelt uns gleich dem Schleier der Maja (Frühlingsgöttin) eine Welt der Schönheit vor, welche gar nicht vorhanden ist. Das Wesen der erkenntnisslosen Natur ist ein beständiges Streben ohne Ziel, ihr Leben ein beständiges Sterben, die Basis alles Willens ist Mangel und Bedürftigkeit; Schmerz und Langeweile sind die beiden letzten Bestandtheile alles menschlichen Daseins, zwischen denen es wie ein Pendel hin- und herschwingt; der Optimismus ist darum nicht bloss eine absurde, sondern eine wahrhaft ruchlose Denkungsart, als ein Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit.

Wir könnten die Sache ja noch weiter verfolgen, besonders bei Schopenhauer, denn das ganze System des Philosophen ist von Anfang bis zu Ende auf's engste mit dem Individuationsprozess der Dinge verknüpft. Allein wir haben genug der Andeutungen, wo wir die Wirksamkeit des Individualgeistes zu suchen und nicht

zu suchen haben, wo wir den Vorgängern folgen und nicht folgen dürfen. Am lehrreichsten zeigen sich grosse Geister oft in ihren Irrthümern.

4. Um in's Klare zu kommen, werden auch wir uns erst nach dem principium individuationis umsehen müssen; Wesen und Wirken des Individualgeistes kann uns nur im Ursprung der Individuen verständlich werden. Haben wir aber einmal den Individualgeist richtig erkannt, dann muss sich uns auch der Personal- und Universalgeist enthüllen.

Alle Dinge sind lediglich Kraftgebilde. Die Kraft ist die Substanz und das Princip alles Bestehens und Geschehens in der körperlichen und geistigen Welt. Das war ja die Voraussetzung aller unserer Darlegungen in allen den vorausgegangenen Wissenschaften. Die Kraft ist das wahrhafte Eins-All und All-Eins, und der Wille nur eine ihrer späteren Metamorphosen. Die Kraft will und muss sich bethätigen, denn sie ist ja nur genau so viel Kraft, als sie in steter Wirksamkeit und Wirklichkeit darthun kann. Wie und woran soll sie sich aber bethätigen und darthun, wenn Alles in der Welt eben durch die Kraft erst bewirkt und verwirklicht werden soll? Sie kann sich also zunächst nur durch und an sich selbst bethätigen und verwirklichen. Zunächst also hat sie nur sich selbst und giebt in allen ihren Offenbarungen nur sich selbst und zwar stets in aller Fülle ihrer Kraft und Macht. Die Allkraft offenbart sich also nicht im Allsein und nicht im Einzelsein — das ist ja noch gar nicht vorhanden, das soll ja Alles erst noch werden. Sie kann sich also nur noch offenbaren — nicht hier und nicht dort, nicht früher und nicht später, sondern überall und allezeit an jedem Punkte und in jedem Momente an und durch sich selbst, ganz wie es ihr Begriff verlangt, in der ganzen Fülle ihrer Macht und Kraft, soweit Punkt und Moment

diese Fülle der Kraft zu fassen und darzuthun vermocht hat.

Philosophie und Naturwissenschaft — hier haben beide ihren gemeinsamen Ausgangs- und Vereinigungspunkt — nennen diese momentane und punktuelle Verwirklichung der Allkraft — Atom. Im Atom haben wir nun das erste und ursprüngliche Individuum. Das Atom ist Individuum, denn es ist reine, absolut für sich seiende, einen bestimmten Charakter tragende Wesenheit. Es ist für sich seiend, weil es von allem anderen geschieden und unterschieden ist; es trägt einen bestimmten Charakter, denn es hat als die Verwirklichung der Allkraft alle Eigenthümlichkeiten derselben in die Wirklichkeit mit herübergenommen und bringt sie zum Ausdruck, soweit Wirklichkeit und Punktualität vermögend sind das Allvermögen in sich aufzunehmen. Der Punkt freilich ist an sich noch gar nichts; allein das Vermögen Alles werden zu können, kann ihm nicht abgesprochen werden. Selbst der mechanisch-mathematische Punkt ist vermögend, durch seine Bewegung den Raum in allen seinen Dimensionen in die Wirklichkeit einzuführen. Alles blosse Vermögen, alle Dynamis ist überhaupt nur Punktualität; was darüber hinausgeht, ist schon nicht mehr Dynamis, sondern in aller Form Energie, Realität und Actualität.

Das Atom ist Individuum und sogar das erste und ursprünglichste Individuum, welches sich von allen anderen seines Gleichen noch in keiner Weise, weder quantitativ noch qualitativ unterscheidet. Die Atome sind wohl gesonderte Individuen, aber sonst völlig identische Wesenheiten.

5. Die Atome sind Individuen; was ist nun ihr principium individuationis? Die Kraft nicht, denn diese ist nur ihr noch gar nicht individualisirter Ursprung;

erst ihre Verwirklichung ist auch ihre Individualisirung. Und worin besteht diese? Nicht in Stoff und nicht in Form, denn diese sind noch gar nicht vorhanden — das Wesen des Atoms besteht lediglich in individualisirter Kraft, das will sagen, alle diese Atome sind absolut nichts anderes als geistige Wesenheiten und der Geist ihr principium individuationis.

Das Individualprincip des Atoms ist aber auch das Individualprincip aller Dinge; denn alle sind aus dem Atom hervorgegangen. Der Geist ist zunächst nichts weiter als individualisirte Kraft; das sind aber alle Dinge: — alle ihre Aggregatzustände, alle ihre Stoffe und Formen, alle ihre qualitativen und quantitativen Unterschiede können hieran nichts ändern. Diese Verschiedenheit der Zustände ist nicht die Bedingung, sondern sie wird erst bedingt durch die Verschiedenheit der geistigen Individuation in ihrem stetig fortschreitenden Entwicklungsgange. Alle diese verschiedenen Zustände und Eigenschaften der Dinge sind nur Begleiterscheinungen des zu seinen höchsten Formen aufstrebenden Fortgangs der Individuation. Diese selbst ist die rein geistige Wesenheit der Dinge. Im Atome selbst ist die Individuation noch eine sehr unvollkommene, denn ihr fehlen noch alle qualitativen und quantitativen Unterschiede, wie dieselben in dem Einzeldinge ausgedrückt sind. Bis es zu diesen hingelangt, hat das Atom erst einen weiten Weg zu durchmessen. Es muss sich erst seine Stoffe bilden, es muss diese Stoffe auf die verschiedenen Weltkörper und ihre Atmosphären vertheilen, es muss sich erst einen ganzen Weltzusammenhang, wie ihn unser Universum vergegenständlicht, erschaffen, bevor es auf einem Theile der Weltkörper eine dingliche Individualgestaltung zu Wege bringen kann. Das Atom kann dieses alles bewirken, denn es ist ja mit dem Gesammtvermögen der Allkraft

ausgestattet, und diese Allmöglichkeit treibt mit Nothwendigkeit zur Allwirklichkeit. Wie das Atom seine weltschöpferische Macht und Kraft bethätigt und verwirklicht, darüber handeln frühere Darstellungen, besonders in der „Wissenschaft der Krafteinheit", in ausführlichster Weise.

Auch der Individuations-Prozess spielt offenbar schon in der Organisation der Materie, in der Bildung der Weltkörper eine grosse Rolle. Die Individuation des Atoms besteht in dem punctuell ausgedrückten Allvermögen der Allkraft. Diese Individuation theilt aber das Atom allen seinen Schöpfungen und Gestaltungen mit. Jede Neugestaltung, auch das Kleinste und Unscheinbarste, ist allgemäss. Da ist kein Stoff, keine Form und kein Ding, keine unorganische und keine organische Materie und Wesenheit, welche nicht nach ihrer qualitativen und quantitativen Beschaffenheit, nach aller ihrer Eigenart und Massenvertheilung in Rücksicht und im Einklang mit dem Allsein, mit dem ganzen Universum, angeordnet und eingetheilt wäre. Auch die Weltmassen stehen unter der Herrschaft des Individuationsprincips; nur ein oberflächlicher Einblick in das Getriebe des Weltalls, wie auch eines jeden einzelnen Weltkörpers genügt, um uns hiervon Ueberzeugung zu schaffen. Die angemessene Vertheilung der Stoffmassen im Weltraume an die einzelnen Weltkörper, die Organisation der Materie, das Vereinigungsstreben der Stoffe in einem jeden Körper und im ganzen Weltraume, die Beziehungen, die ein jeder Weltkörper zu allen übrigen unterhält, alles das bedeutet eben den Individuationstrieb der Massen, welche überall das Bestreben zeigen, aus dem Chaos heraus zu fester Gestaltung sich aufzuringen.

Erst auf den planetarischen Weltkörpern beginnt die Individuation in ihrer vollen Charactereigenthümlichkeit und in der Eigenthümlichkeit ihrer unendlich verschiedenen Charaktere sich zu regen und nach Verwirklichung zu streben. Das alles aber auch nicht auf einmal, sondern nur ganz allmählich. Erst muss der planetarische Körper selbst seine volle Individualität erlangt haben, bevor er allen den auf ihm lebenden Individuen zum Dasein verhelfen konnte. Nur ganz allmählich, mit der fortschreitenden Entwicklung des Weltkörpers gleichen Schritt haltend, haben ebenso allmählich, von den niedrigsten bis zu den höchstentwickelten Stufen fortschreitend, die einzelnen Individualgestaltungen der verschiedenen Arten und Gattungen der Wesen sich herausgebildet.

Diese unsere Individuation der Geisteskraft oder der Kraft, welche gleichzeitig auch Geist ist, fällt nicht zusammen mit der Willensobjectivation Schopenhauers. Der Wille ist nicht der Geist, sondern erst eine bestimmte „Thatkraft" des Geistes. Die Objectivation der einseitigen Willenskraft ergiebt nicht sowohl Thatsachen als vielmehr Thathandlungen im Sinne Fichtes. Die Individuation aber verlangt ganz ausschliesslich nach Thatsachen. Schopenhauer sagt: „Als die niedrigste Stufe der Objectivation des Willens stellen sich die allgemeinsten Kräfte der Natur dar, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, theils sich untereinander in die überhaupt vorhandene Materie getheilt haben, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elasticität, Electricität, Magnetismus, chemische Eigenschaften und Qualitäten jeder Art." — Das sind aber alles noch keine Individuationen, sondern Begleiterscheinungen, Thathandlungen, Wechselbeziehungen der Individuation und der Individuen unter einander. Die Thatsache, nicht die Thathandlung, ist die Individuation.

6. Das erste und ursprünglichste Individuum des Weltgeistes ist das Atom, die Weltdynamide. Ver-

möge seiner Doppelnatur, seiner physikalischen und chemischen, ausgedrückt in der Kraft der Vereinigung und der Verschmelzung, sorgt das Atom zunächst für Bildung und gegenseitige Beziehungen der Weltkörper, dann für die Organisation der Materie. Der Weltkörper ist noch dasselbe Individuum wie das Atom. Was das Atom im Kleinsten, das ist der Weltkörper im Grössten. Erst die chemische Kraft des Atoms sorgt für eine ganz neue Art der Individuation — das Atom wird zum Element. Unter dem Elemente verstehen wir nicht etwa nur diejenigen Urstoffe, welche unsere irdische Chemie als solche erkannt und anerkannt hat, sondern einen jeden Stoff, dessen Atome oder Moleküle mit anderen Atomen oder Molekülen zu immer neuen Stoffen sich verbindet und verschmilzt. Mit dem Elemente hat die Differenzirung der Individuation begonnen. Die Kraft der Vereinigung ändert nichts an der Natur der Urstoffe, sei es nun eine Vereinigung gleichartiger Stoffe zu einem Aggregate, sei es eine Vereinigung der verschiedensten Stoffe im Weltkörper; die Kraft der Verschmelzung oder die chemische Kraft ändert die so verbundenen Stoffe von Grund aus — es wird damit ein ganz neuer Stoff geschaffen.

Bei dieser chemischen Verbindung der Stoffe kommt es nicht an auf die Zahl der verbundenen Atome oder Moleküle, sondern auf die Gruppenverbindung. Gewisse Stoffe zeigen dieselbe Zahl von Molekülen ganz derselben Art und sind doch grundverschieden. Die Molekularverbindung war eben eine andere. Hiermit gelangen wir auf die Natur der Isomerén, deren wir gedenken wollten, weil in ihnen die chemische Kraft zur Differenzirung der stofflichen Verbindungen den lehrreichsten und eigenthümlichsten Ausdruck gefunden hat. Weiter können wir die Sache nicht verfolgen, um der Naturwissenschaft nicht ins Handwerk zu pfuschen und unsere

gänzliche Unzulänglichkeit nicht zu verrathen. Hier kommt nur dasjenige in Betracht, was sich a priori ermitteln lässt.

Es giebt nur ein einziges allgemeines Individuationsprincip: das ist der Geist, der in den Dingen waltet und der sich uns ursprünglich nur als Kraft zu erkennen gab. Das hindert jedoch nicht, dass eine jede Individuationsgruppe zur Begründung ihres specifischen Wesens verschiedene Individuationsprincipien erfordert. Wollen wir nun diese Individuation auf der untersten Stufe mit einem bestimmten Namen benennen, so bezeichnen wir dieselbe wohl am besten, trotzdem ein kleiner Widerspruch in dem Namen zu liegen scheint, als amorphe Individuation. Es ist eine Individuation ohne bestimmt hervortretende Form. Die erste formbestimmte Individuation bietet der Krystall.

7. Auch Schopenhauer meint: „Bloss der Krystall ist noch gewissermassen als Individuum anzusehen.“ Wenn auch die Stoffwelt im Allgemeinen nicht diese bestimmt ausgeprägte Individualität erkennen lässt — ein Individuations-Prozess, ein unverkennbares Individualisations-Streben waltet auch in ihr. Das muss ja auch so sein, denn Eins hängt am Andern, ist dessen Vorbereitung und Vorstufe; die höhere Individualisation wäre ohne die niedere unmöglich und undenkbar.

Die Individuation der Stoffwelt beruht auf verschiedenen Principien. Das erste und ursprünglichste ist die Kraft der Vereinigung. Diese ist das Princip, welches auch schon die erste und Urform in ihre Wirkungsweise einschliesst, nämlich die Kugelform. Die Bewegung der Atome, von allen Richtungen her dem centralen Körper zustrebend, führt in ihrer stetigen und gleichmässigen Gravitation nach dem Centrum mit Nothwendigkeit zur Kugelform. Alle Urform der flüssigen, in ihrer Bewegung ungehinderten Stoffmasse,

der allerkleinsten wie der allergrössten, ist die Kugelform. — Das zweite dieser Principien ist die Kraft der Verschmelzung, die chemische Kraft, welche durch die verschiedenste Gruppenverbindung der Atome und Moleküle die verschiedensten Stoffe mit den verschiedensten Eigenschaften hervorzubringen die Macht hat. Diese wahrhaft wunderbare Macht des Chemismus, vermöge welcher die verschiedenen verbundenen Stoffe ihre Eigenart zu Gunsten eines neuen Stoffes mit völlig neuen Eigenschaften aufgeben, ist wohl eines der Hauptprincipien aller Individuation. Die Menschen können gar nicht genug staunen über die wunderbare Beschaffenheit des Organismus — ja hier im Chemismus liegt das grösste Naturwunder, woraus alle anderen hervorgehen.

Noch ein drittes Princip der Individuation in der Stoffwelt muss namhaft gemacht werden, die Art ihrer Sichtbarkeit oder ihr Verhalten zum Lichte. Alle Farbenpracht der Welt und Einzeldinge ist ja davon abhängig. Wie durch das Licht erst alle Erscheinungsweise und damit auch Wahrnehmung und Vorstellung, jede Individualgestaltung, ja unser gesammtes Erkenntnissvermögen erst erweckt und ermöglicht wird; wie das Licht durch seine Mitwirkung schon bei der Entstehung des Organismus und durch seine Einwirkung auf denselben während seiner Ausbildung sich jenes Lichtorgan geschaffen hat, welches alles Licht zu schauen befähigt ist, weil es das Organ gewordene Licht selber ist; wie in stetem Wechselverkehr mit dem Lichte das Auge immer besser organisirt, immer sensitiver und sehkräftiger, und dadurch aller Individualbestand der Dinge erst existenz- und erkenntnissfähig wird: — also wirkt das Licht in allen Dingen als ein Hauptgrund ihrer Wesenhaftigkeit und Individuationskraft bei der Stoffbildung immer weiter fort, derart,

dass Alles, selbst die Stofflichkeit, wie aus Licht gewoben erscheint. Alle die Lichterscheinungen: Pigmentärfarbe, Lichtspectrum, Fluorenscenz und Phosphorescenz geben davon Zeugniss. Licht bedeutet schon an und für sich Individuation — und diese Licht- und chemische Individuation sind wohl gar nicht verschieden, eine nur die nothwendige Folge der anderen. Fragt nur die Naturwissenschaft bezüglich des Zusammenhanges der Spectral- und der chemischen Analyse.

Die gesammte Organisation, d. i. Individuation der Materie steht in gleichem Zusammenhange. Die Kraft der Vereinigung individualisirt die Materie durch die Kugelgestalt, die Kraft der Verschmelzung gewährt ihr die Elementarindividuation, Vereinigung und Verschmelzung halten zusammen, um die Krystallisation zu bewirken. Die gasförmigen Körper zeigen im Kleinen noch gar kein Formbestreben, im Grossen gehorchen sie den formbildenden Gesetzen der gesammten Materie, das beweist uns der atmosphärische Druck auf den Centralkörper. Die flüssigen Körper bekunden dieses formbildende Gesetz auch im Kleinen, wie wir durch die Tropfenbildung erfahren. In der Krystallbildung waltet durchaus dasselbe Gesetz. Die Krystallisation ist die Uebergangsform, welche sich während der allmählichen Verhärtung eines flüssigen Körpers bildet. Wenn die Tropfen des flüssigen Körpers allmählig sich verhärten, so bilden sie zusammen nicht etwa vermöge der Kraft der Vereinigung eine neue völlig abgerundete Kugel, sondern eine Kugel mit Flächen und Kanten, nämlich einen Krystall. Der Krystall ist eine aus Kugeln im Stadium der Verhärtung sich bildende Kugel. Solche, eine Kugelgestalt anstrebende freie Vereinigung von Kugeln ergiebt immer einen Krystall. Die überaus vielfache Art der Krystallisation aber ergiebt sich aus Zahl, Lage, Art der Vereinigung und Verhärtung der ver-

schiedenen Stoffe und ihrer nicht anders als in Kugelgestalt denkbaren Moleküle.

B. Individuation des Organismus.

1. Der ganze Reichthum der Individualgestaltung zeigt sich aber erst in der Welt der Organismen. Die gesammte Individuation des Anorganischen scheint nur Vorbedingung und Vorbereitung zu sein für das organische Individuum. Alle Individuation muss zurückgeführt werden auf das erste und ursprünglichste Individuum, das durch das Vermögen Alles werden zu können individualisirte Atom. Das Vermögen, Alles werden zu können, ist undenkbar ohne das Wie, ohne die Möglichkeit der Ausführung und Vollbringung; mit diesem Vermögen, wenn wir dasselbe mit Schopenhauer als Wille betrachten wollen, ist nothwendig verbunden auch der Weg zur Ausführung. Hier gilt das Wort: „Wo ein Wille, da ist auch ein Weg", denn Wille und Weg ist hier gleichbedeutend, nothwendig Eins und dasselbe. Hier ist freilich ein Wille noch gar nicht erkennbar; hier ist erst einfaches Vermögen; es ist die Möglichkeit alles Werdens, welche bestimmt und determinirt ist durch die Wirklichkeit alles Seins. Im Urindividuum oder im Atom liegt alle Individuationskraft verborgen und alle Individuationsgestaltung ausgesprochen. Durch die Kraft der Vereinigung und Verschmelzung wird alle Individuation vorbereitet; — durch die Kraft der Belebung und Beseelung wird sie vollführt und vollendet.

Als der dunkelste Punkt in aller Naturwissenschaft und -Forschung galt von jeher jener Uebergang vom Anorganischen zum Organischen, vom Leblosen zum

Lebendigen, vom Formlosen zum Geformten — jene Urzeugung oder Abiogenesis, auch generatio aequivoca, heterogenea, primaria oder spontanea geheissen; sei es nun aus unorganischem Stoffe (Autogonie), oder aus ungeformtem organischem Stoffe (Plasmogonie). Schon diese Vielheit der Bezeichnung lässt erkennen, mit wieviel Eifer und Fleiss man sich gemüht hat, um der Sache auf den Grund zu kommen. Warum man sich so sehr gemüht, das hat verschiedene Gründe psychologischer und rationeller Art.

In der Naturforschung giebt's ja sonst kein Warum, weil uns die Natur gewöhnlich die Antwort schuldig bleibt. Der Naturforscher hat sich daran gewöhnt, das Wie anstatt des Warum zu nehmen, und auch in der Laienwelt begnügt man sich mit diesem Wie und ist vollkommen befriedigt, wenn man sieht, wie die Sache sich gewohnheitsmässig vollzieht. So beruhigt man sich auch in der Wissenschaft, wenn man sieht, wie alle die physikalischen und chemischen Erscheinungen und Vorgänge Gesetz und Gewohnheit gemäss — beides bedeutet im Grunde Eins und dasselbe — verlaufen und vermeint diese Thatsache damit schon vollkommen begriffen zu haben, obschon damit über das Warum garnichts ausgesagt ist und diese Thatsachen ebenso wunderbar bleiben wie vorher. Die Kraft der Vereinigung und Verschmelzung, obschon man sie in ihren Wirkungsweisen verfolgen kann, ist ebenso wunderbar wie die Kraft der Belebung und Beseelung.

2. Worauf man im Leben und in der Wissenschaft ganz besonders zu achten sich gewöhnt hat, ist der Naturzusammenhang. „In natura non datur saltus." „In der Natur giebt es keinen Sprung." Eins geht aus dem Andern hervor, Eins geht ins Andere über, Eins wird durch das Andere bedingt, so vom Niedrigsten bis zum Höchsten; nirgends darf der Faden abreissen,

nirgends eine Sprosse und Stufe fehlen, sonst fühlt man sich beunruhigt und sucht ängstlich nach dem fehlenden Uebergange. So auch hier. Wo endigt das Anorganische und nimmt das Organische seinen Anfang? Wo ist der Uebergang vom Leblosen zum Lebendigen? — Ein solcher muss doch vorhanden sein, ganz besonders in Anbetracht des Individualprinzips! Alle Naturvorgänge arbeiten darauf hinaus und scheinen nur die Vorbereitung der thatsächlichen Individuation in der organischen Welt zu sein; und sieht man nun nach dem Uebergange des Einen in das Andere, — da plötzlich ist der Zusammenhang zerrissen, und man kann zweifeln, ob überhaupt ein solcher besteht. Vielleicht bedeutet dieses organische Leben einen ganz anderen Wesenskreis wie der todte Stoff; vielleicht ist jenes thatsächlich — wie schon oftmals behauptet wurde — der Same einer höhern Welt und himmelweit entlegener Sphären, ausgestreut in diese niedere Welt der Stoffe, um die todten Weltmassen mit Lebewesen zu bevölkern!

Wir können daran nicht glauben, weil wir überall Kraft, Geist und Leben zu sehen gewohnt sind, weil die Vorgänge in der organischen Welt auch nicht um ein Haarbreit wunderbarer und staunenswerther erscheinen wie alle die chemischen Affinitäten und physikalischen Influenzen in der anorganischen Welt; weil überall dieselben Stoffe und darum auch — beides ist ja Eins — dieselben Kräfte wirken und walten und darum der Faden gar nicht reissen kann. Wenn ihr die verschlungenen Maschen zwischen Anorganischem und Organischem nicht gleich aufzufinden vermöget, so ruft nicht gleich: hier ist ein Riss! Der Zusammenhang ist da, muss da sein, ihr seid nur zu kurzsichtig und zu kurzlebig, um ihn wahrnehmen zu können und erfahren zu haben.

Alle Aufmerksamkeit der Wissenschaft richtete sich

bisher auf jene Mikroorganismen und Protozoen, um hier den Uebergang zu suchen; — ja, das sind aber fertige, völlig ausgebildete Wesen der organischen Welt wie die Thiere des Feldes und Vögel des Himmels auch. Es ist ja möglich, dass die Erde bereits zu alt, über die Zeugungsfähigkeit hinaus ist und lebendige Organismen, selbstständige Individuen in Abiogenesis, spontaner und heterogener Weise gar nicht mehr hervorbringen kann. Dagegen aber sind dem Forscher eine grosse Zahl protoplasmatischer Stoffe ohne alle Differenzirung und Individualisirung bekannt geworden, welche den anorganischen Stoffen so nahe stehen, dass sie unmittelbar aus denselben hervorgegangen zu sein scheinen. Aber wenn auch nicht — hier ist die Uebergangsstufe, welche unmittelbar aus einem Reiche in das andere führt.

3. Eine andere, vom Standpunkte der Entwickelungslehre und einer rein mechanischen Naturerklärung sehr schwer zu beantwortende Frage ist die: Woher hat die Natur diese unzählbare und unabsehbare Masse von Typen für alle ihre Individuationsgestaltungen in der organischen Welt? Wenn man bedenkt, dass man schon an 150 000 Pflanzenarten und noch weit mehr Thierarten kennt, wenn man die Zahl der dazu gehörigen Individuen, wovon auch nicht ein einziges dem andern vollkommen gleich ist, in Betracht zieht: so steht uns ja unser bischen Verstand stille ob einer solchen Kunstfertigkeit der Natur, welche für ein jedes dieser Einzelwesen eine besondere Individualgestalt bereit hat. Die Frage wird durch die Erwägung sofort unendlich vereinfacht, dass sowohl der Typus aller Thiere als auch aller Pflanzen ein eigenartiger ist. Es giebt einen Thiertypus, der auf alle Thiere, und einen Pflanzentypus, der auf alle Pflanzen passt. Alle Artverschiedenheiten sind Entwicklungsstufen vom Niedrigsten bis zum Höchsten mit unmerklichen, kaum unterscheidbaren Uebergängen;

wenigstens sind diese Uebergangsverschiedenheiten der Arten weit geringer als die Rassenverschiedenheiten von Individuen derselben Art. Und diese Artverschiedenheit der beiden mächtigen Stämme des Thier- und Pflanzenreichs verlieren sich wieder in dem Reiche unzähliger Protisten und Protozoen, die bislang weder zum Thier- noch zum Pflanzenreich gerechnet werden können und unter Umständen sowohl zu dem Einen wie zu dem Andern sich auszubilden vermögen. Diese Protisten und Protozoen gehen wieder hervor aus den Massen der organischen Materie, dem Protoplasma, den Keimen, den Zellen und allen den Gebilden, welche den Uebergang vom Anorganischen zum Organischen bilden.

Es ist damit nicht gesagt, dass alle Organismen, alle Lebewesen sich aus einer, oder doch nur einigen wenigen Urformen heraus und herauf gebildet haben müssten. Gerade das Gegentheil scheint das Richtige zu sein. Es hat offenbar — die Erdgeschichte weist darauf hin — Perioden gegeben, da die Gesammtmaterie lebendig geworden zu sein schien, da sich durch Mischung und Verbindung, durch innere und äussere Einflüsse, wie im chemischen Prozesse lebendige Keime unzähliger Art gebildet haben, wovon nur ein ganz kleiner Theil zur Entwicklung und Ausbildung gelangt sein mag, — da die Erde diese Keime wie im Mutterschoosse zur Ausreifung kommen liess und pflanzliche und thierische Lebewesen aller Art und Gestalt in rein spontaner und originärer Weise hervorbrachte: es ist nicht anders denkbar, die Erde hat einmal eine Periode der Schwangerschaft gehabt, da sie mit allen Wesen trächtig ging und hat dann Kinder geboren ohne Wahl und Zahl, von allen Arten und Gestalten; sie hat sie auch an ihren Brüsten genährt und grossgezogen und existenzfähig gemacht und die, welche den Kampf ums Dasein nicht bestehen

konnten, hat sie liebevoll in ihren Schooss wieder zurückgenommen.

Wir haben gar nicht nöthig uns diese Schwangerschaftsperiode, die Gott weiss wie viele Jahrtausende gedauert haben mag, in anderer Weise zu denken wie im Mutterschoosse auch; überhaupt bietet die Entstehungs- und Entwicklungsperiode des Fötus die beste Analogie zu jener Abiogenesis der gesammten organischen Welt. Nicht alle Keime und Keimzellen sind auch zur Reife gekommen; es sind gewiss millionenmal mehr verloren gegangen als zu Lebewesen sich entwickelt haben, und wie viele Arten von Lebewesen mag die harte und schonungslose Erziehung der Erdmutter, jener vielberufene Kampf ums Dasein, verzehrt und wieder in den Urgrund zurückgeworfen haben. Es blieben deren aber doch noch genug übrig, welche diese harte Erziehung überstanden, selbst alle Wandlungen und Veränderungen der Erdoberfläche überdauert und schliesslich unsern Planeten mit den heutigen, wohlgebildeten und wohlerzogenen, in zweckmässigster Weise organisirten Individualgestaltungen bevölkert haben.

4. Der Reichthum unserer Erde an Arten und Individuen ist aber immer noch im Wachsthum begriffen. Die Kraft der Urzeugung scheint die Erde völlig verloren zu haben; allein ihr Erziehungswerk vermöge des Kampfes um das Dasein dauert noch fort und hat das Vermögen der Ausgestaltung immer neuer Individuen und Artunterschiede im Gefolge. Dieses Vermögen an und für sich wäre freilich noch nicht im Stande, die geschaffenen Artunterschiede auch im Bestande zu erhalten; allein da kommt der Naturveranstaltung die Vererbung zu Hülfe. Die Erde hat nämlich alle ihre Zeugungskraft an das Individuum übertragen; was ehemals Urzeugung, generatio aequivoca oder archigonia, das ist heute Individualzeugung, generatio

homogenea oder torogenia. Die Zeugung ist durchaus dieselbe geblieben; sie ist bloss individualisirt, indem sie von der Erde auf ihre Creaturen übertragen worden, denen sie einen Individualbestand gewährt hat, und die infolge dessen, wie beispielsweise das gesammte Thierreich, sich gänzlich von ihr abgelöst haben. Ob die Erde oder ihre Creaturen, das ist doch wohl Eins und dasselbe.

Alle Erzeugung ist Individuationskraft, Keimbefruchtung, individuelles Ersatzvermögen; erst durch die Zeugung, ob dieselbe nun Urzeugung oder Elternerzeugung, ob geschlechtliche oder ungeschlechtliche, ob durch Keimzellen oder Eierstöcke, ob durch thierische oder pflanzliche Fortpflanzungen — findet das Individuationsprinzip seine volle Verwirklichung und Ausbildung. Die Ausfälle an Individuen durch fortwährendes Absterben werden dadurch nicht nur ersetzt, sondern es werden dadurch auch infolge der durch die Zeugung vermittelten Vererbung immer neue Individualitäten und Artverschiedenheiten geschaffen. Und diese Zeugung ist nichts weiter als die vielfach potenzirte Urkraft, welche schon dem ersten Atom zum Dasein verholfen hat.

Die Zeugung als Individuationskraft ist aber nicht nur physische, sondern ebensogut auch schon geistige Kraft und Kraft des Geistes. Als Individuationskraft ist die Zeugung die Kraft der realen Unterscheidung; denn das Individuelle ist ebensogut das Unterschiedene und Unterscheidung bietende in der Natur. Wo die Zeugung wie in den höhern Thiergattungen einen Geschlechtsunterschied bedingt, da ist sie völlig vergeistigt in der gewaltigen, unwiderstehlichen Liebe und Begierde der geschlechtlich unterschiedenen Wesen zu einander und in der gemeinsamen Liebe zu ihrer „erzeugten“ Nachkommenschaft. Nur der verrohte, noch

ganz in die Materie versenkte und versunkene Blick vermag in der Zeugung lediglich den psychischen, von fleischlichen Genüssen und Begierden begleiteten Vorgang zu erkennen. Welcher Mensch hingegen überall in allen Vorgängen und allem Vorhandensein nur das Weben und Wirken des Geistes erblickt, dem selbst die Materie nur in geistiger Verklärung, in geistiger Potenz und Existenz erscheint — der muss vorzugsweise in jener, zur Individualgestaltung führenden Zeugung und Embryonalentwickelung die erhabenste Manifestation der geistigen Individuationskraft erkennen und verehren.

5. Mit den aus der Zeugung hervorgegangenen, zur vollen Embryonal- und Individualentwickelung gelangten Einzelwesen hat sich das Individualprinzip ein volles Genüge geschaffen, und es muss bis zur Augenscheinlichkeit klar geworden sein, dass wir in diesen Individualunterschieden nur die Unterschiede und das Unterscheidungsvermögen des geistigen Gepräges, wie es der Natur aufgedruckt ist, anzuerkennen haben. Mit diesem Unterscheidungsvermögen des Individualgeistes ist der Grund gelegt zum Unterscheidungsvermögen des Personalgeistes, dessen ganzes Wesen und Vermögen ja in dieser Unterscheidung seine Wurzel hat. Unterscheidung — das ist der Ursprung alles geistigen Vermögens; objectiv und subjectiv betrachtet und gefasst. Der Individualgeist manifestirt sich ja nur in dieser Unterscheidung, und auch des Personalgeistes gesammtes Weben und Walten beruht auf demselben Unterscheidungsvermögen; Entstand und Bestand des Personalgeistes geht daraus hervor.

Das Licht ist es, welches die Unterscheidung des einen Dinges vom andern, des einen Individuums vom andern erst möglich und wahrnehmbar macht — und dieses äussere Licht wird auch zum inneren Lichte,

welches die wahrgenommene Welt zur Welt der Vorstellungen, die äussere Welt zur inneren derart werden lässt, dass wir zwar in der inneren die äussere stets wiederzuerkennen vermögen, jedoch in verklärter, veredelter, idealisirter Form; vom Lichte des Geistes beleuchtet und bestrahlt wird es oft schwer das Innere im Aeussern und das Aeussere im Innern wiederzuerkennen und doch sind auch die vergeistigten Gestalten des Innern nichts weiter und nichts besseres als die bekannten und vertrauten Individuationen der äussern Welt; — Inneres und Aeusseres ist durchaus dasselbe.

Das Licht schafft sich ein Auge als Organ des Sehens, der Ton schafft sich ein Ohr als Organ des Hörens, alles äussere Unterscheidungsvermögen schafft sich ein inneres Unterscheidungsvermögen — und was äusserlich Ding war, wird innerlich Begriff, das dingliche Individuum wird geistiges Individuum, die dingliche Welt zur geistigen Welt. Aug und Ohr, so auch die übrigen Sinne, diese äusseren Organe der Wahrnehmung, bezeichnen die Verbindung und Vermittelung mit dem innern Organ der Vorstellung. Diese Vorstellung ist die freigewordene Wahrnehmung, ihre Verinnerlichung ist ihre Befreiung. Die freie Vorstellung ist nicht mehr an die Wahrnehmung gebunden, sie vermag ihren Gegenstand, wenn sie ihren Stoff auch aus der Wahrnehmung empfangen hat, zu schmücken und zu zieren ganz nach Belieben; das Schönste und Beste ist ihr gerade gut genug. Diese Vorstellung ist allerdings ein schöpferisches Organ, weil ein freigewordenes, aber darum doch kein weltschöpferisches; sie ist und bleibt an die Wahrnehmung gebunden, welche ihr das Material zu ihren Schöpfungen liefert.

Der Uebergang von der Wahrnehmung zur Vorstellung bildet auch den Uebergang von dem Individualgeist zum Personalgeist. Die Vorstellung ist

es, worin zunächst der Individualgeist als Personalgeist sich documentirt und das Individuum als Person sich ausweist. Auch die Person ist zunächst Individuum, menschliches Individuum, und als solches nicht mehr und nicht besser wie jedes andere individuell ausgestaltete Einzelwesen. Allein das menschliche Individuum ist ein nicht bloss äusserlich vorstellendes und vorgestelltes, sondern ebensogut auch ein innerlich vorstellendes und vorgestelltes Wesen. Die Vorstellung ist in ihm zum reinen, freien Geist geworden. Es ist nicht mehr die Vorstellung des Dieses und des Jenes, sondern die Vorstellung des Jedes, nicht die Vorstellung des Einzelseins, sondern die Vorstellung des Allseins; es ist die Vorstellung als Vorstellung, die Vorstellung des Allseins und das Allsein der Vorstellung — ihre einzige Beschränktheit besteht nur darin, dass sie noch an das Individuum gebunden ist. Der Individualgeist ist geblieben und doch etwas ganz anderes — der Individualgeist ist zum Personalgeist geworden.

Zweites Kapitel. — **Der Personalgeist.**

A. Der Personalgeist als erkennendes Wesen.

1. Wir haben den Personalgeist zunächst erkannt als den Geist der freien Vorstellung. Während der Individualgeist immer nur ein Gewisses und Bestimmtes vorstellt, hat der Personalgeist mit diesem Gewissen und Bestimmten in freier Vorstellung zugleich das All vorstellig gemacht. Jeder Personalgeist ist darum eine Welt für sich, ein Mikrokosmos. Wie der Individualgeist vom Individuum, so soll damit der Personalgeist von der Person genau unterschieden werden. Freilich, ohne Individuum kein Individualgeist, so auch ohne Person kein Personalgeist. Beide unterscheiden sich leicht ersichtlich wie Besonderes und Allgemeines.

Das Allgemeine ist aber nicht etwa nur Abstraktion des Besondern und Einzelnen, sondern es ist die Wahrheit gegenüber der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist das Individuum und die Person, die Wahrheit aber ist der Individualgeist und Personalgeist. Die Wahrheit konnte sich gar nicht anders in die Wirklichkeit einführen; wie auf diese Weise. Wie die Kraft sich nicht anders verwirklichen konnte als im Atom, dem ursprünglichsten aller Individuen, also konnte der Individualgeist in der Wirklichkeit nur als Individuum und der Personalgeist nur als Person sich vorstellig machen. Alle geistige Verwirklichung und Verwirklichung des

Geistes — und eine andere giebt's wohl nicht — ist Individualisirung, in höherer Potenz — Personifizirung; in dieser Verwirklichung ist das principium individuationis und personificationis gleichzeitig mitgesetzt. Eben diese Verwirklichung ist hier das Individuationsprincip.

Verwirklichung ist Individualisirung. Wie sollen wir uns denn eine Verwirklichung irgend eines Gedankens, irgend eines geistigen Vorstellungsobjectes anders denken als in individueller Weise! Schon das Heraustreten in die Wirklichkeit kann nicht anders als unter bestimmter Begrenzung und Ausgestaltung gedacht werden. Hier handelt es sich nun um eine ganze Welt, wie sie in der Allkraft prädisponirt und im Atom präformirt bereits vorhanden ist und zur Wirklichkeit werden muss, weil die Kraft ohne diese Verwirklichung gar nicht sein kann. Die Verwirklichung der Welt ist die Individualisirung der Welt, oder die Bevölkerung und Ausstattung mit allen den Individualgebilden kosmischer und irdischer Art, welche zusammen die Welt oder die Natur ausmachen.

Das Individualgebilde in vollendeter Art und Gattung ist die Person, oder ganz allgemein in seiner wahren Wesenheit und Ursprünglichkeit gefasst: die höchste Potenz und Energie des Individualgeistes ist der Personalgeist. In der freigewordenen Vorstellung des Personalgeistes kann alles Individuelle in seiner besten Form und Fassung Aufnahme, Unterscheidung, wohl auch künstlerische und wissenschaftliche Conception und Darstellung finden. Im Personalgeist hat nicht nur der Individualgeist, sondern auch schon der Universalgeist bis zur Stufe der Erkenntniss und Bewahrheitung seiner selbst in der Erkenntniss Verwirklichung gefunden.

2. Der Personalgeist ist in erster Linie der erkennende, der selbst- und weltbewusste Geist, welcher in seiner Erkenntniss und scharf sichtenden Unter-

scheidung sich selbst als das erkennende und sich selbst erkennende Wesen erkennt und unterscheidet. So weiss die Person sich selbst zu erhalten und zu gestalten, indem sie scharf und bestimmt sich selbst von der Welt und die Welt von sich selbst als das unterscheidende und unterschiedene Wesen unterscheidet. Die Person ist das Ich oder das Wesen, welches nicht nur unterscheidet, sondern auch weiss, dass es alle diese Unterscheidungen macht und in dem Bewusstsein seines Unterscheidungsvermögens seiner selbst in allem seinem Sein und Thun sich bewusst bleibt.

Der Personalgeist ist der selbst- und weltbewusste Geist; er ist Ich und ist Wissen, das Wissende und das Gewusste, beides jedoch als noch an die Person oder das Subject geknüpft, der rein subjective Geist. Der Personalgeist ist das Ich oder der Personalgeist in seinem An- und Fürsichsein. An sich ist der Personalgeist das Gewusstsein als Bewusstsein und insofern Weltbewusstsein, als es alles Wissen von der Welt und allem, was darin ist und geschieht, in einen einzigen Bewusstseinsact zusammenfasst. Im Ich erschauen wir die Individuation dieses Bewusstseins, das Weltbewusstsein in Individualgestalt, seine Personification, sein An- und Fürsichsein.

Im Ich erkennen wir den Universalgeist als Personalgeist. Der Personalgeist aber ist der verkörperte Geist. Das Ich ist so gut Körper wie Seele, ganz besonders nach unserer Auffassungsweise, die wir einen Unterschied zwischen Körper und Seele nicht haben entdecken können. Wenn die Kraft Atom, das Atom Stoff, der Stoff Individuum, das Individuum menschliche Person werden kann und die Kraft erst hier ihre Genugthuung findet, nachdem sie in der Person oder im Ich zum Bewusstsein ihrer Leistungsfähigkeit, zum Nachdenken und Nachschaffen alles Erschaffenen gelangt ist: so ist doch

dieses Kraftgebilde, welches wir mit dem Namen Körper belegen und zu allen diesen innern und äussern, leiblichen und geistigen Functionen die Fähigkeit erlangt hat, ganz ebenso gut Seele wie Leib; es ist vielmehr beides mit einem Male. Zum Ich gehört auch sein Leib. Kinder und Menschen auf niedriger Bildungsstufe erblicken im Ich vorzugsweise, ja fast ausschliesslich den Leib, wie denn überhaupt das menschliche Ich und demgemäss die menschliche Person ohne Leib nicht denkbar ist. Der Grund alles Personellen ist das Individuelle, der Grund alles Individuellen ist das körperlich Unterscheidbare und Zusammengehörige. Der Körper ist auch die Seele; erst das Ich lässt das Individuum zur Person, die Seele zum Geiste sich umgestalten.

3. Das Ich ist noch nicht der Personalgeist, sondern erst der subjective Geist. Dieser steht niedriger, weil er noch nicht das scharfe Individualgepräge erlangt hat, wie der Personalgeist. Und dennoch hat dieser subjective Geist die Philosophie beherrscht von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Im Alterthum war es das „Erkenne Dich selbst“ des Sokrates — in der Neuzeit das „Denk' ich, so bin ich“ des Cartesius, welche Ausgangspunkt, Weg und Ziel der Philosophie bestimmt und gelenkt haben. Nur in der Selbsterkenntniss liegt die Wahrheit der Welterkenntniss, ist der Grundgedanke der alten Philosophie; nur im Denken liegt die Wahrheit des Seins, ist der Grundgedanke der neueren Philosophie. Bis zur vollständig sinnverschlossenen, in sich selbst versunkenen Weltflucht, ja Weltleugnung der neueren Philosophie ist die alte Philosophie noch nicht gelangt. Die Idee Platos, das Ding des Aristoteles sind zwar auch der innern Selbstbetrachtung gemäss gefasste Abstractionen, unterhalten aber immer noch die regsten Beziehungen zur

Aussenwelt. Das ist mit den Systemen der neueren Philosophie ganz anders bestellt, die bestehen aus lauter auf die Selbstgewissheit des Ichs gestützte Gedankenconstructionen, welche von der äussern Welt gänzlich absehen zu müssen wähnen. Selbst der Sensualismus und Materialismus der Neuzeit hat ganz und gar dieselbe Richtung eingeschlagen.

Auf dem Gebiete der rein subjectiven Geistesphilosophie hat die neuere Philosophie in der That Grossartiges geleistet; abgrundtiefe, weltumfassende Systeme hat sie allein aus der Selbstgewissheit des denkenden Ich herauszuspinnen vermocht. Kaum war das Princip ausgesprochen: „Cogito ergo sum", da erschien auch alsbald ein Mann auf dem Platze und Plane, welcher es unternahm, in geometrischer Methode d. h. unter Voraussetzung eines oder einiger weniger feststehenden Sätze als Definitionen, Propositionen, Axiomata u. dgl. ein System zu construiren, von einer Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit, wie solche vor und nach ihm Keiner erreicht hat. Der Substanzbegriff Spinozas, worauf sein ganzes System beruht, das Insichseiende und durch sich selbst Begriffene, ist sichtbarlich nichts weiter als der Satz des Cartesius, nur verallgemeinert und objectivirt — Ich und Existenz als das in Eins gesetzte, nach Aussen verlegte Sein und Denken.

Leibniz, ein Philosoph von solch' umfassender Bildung und universalem Ausblicke, wie Deutschland einen Zweiten nicht wieder hervorgebracht hat, hat zwar durch Erkenntniss und Anerkenntniss der Kraft als Substanz den Bann der Subjectivität alles Erkennens zu durchbrechen gesucht; in der Besonderung, Einzelwirkung und Einzelanwendung lässt er sich doch wieder vom subjectiven Geiste übermannen. Die Kraft zersplittert sich ihm wieder in unendlich viele Einzelkräfte, die in Analogie mit unserer Seele geistige oder

vorstellende Wesen, also gleichfalls Seelen sein müssen. An Stelle der materiellen Atome setzt er geistige Individuen, an Stelle der physischen, metaphysische Punkte. Die Welt ist ihm ein lebendiges Ganzes, das aus unzähligen vorstellenden und empfindenden Wesen zusammengesetzt ist, darin Alles seiner eigentlichen Natur nach Leben, Seele, Thätigkeit ist. Diese Monaden Leibnizens sind wie die Substanz Spinozas das der Subjectivität entlehnte Sein und Denken, kommen aber der objectiven Welt gegenüber in grosse Verlegenheit, denn sie sind nicht wie jene Substanz das Weltsein selbst, sondern sie sollen dasselbe erst bewirken. Hierzu aber sind sie gar nicht veranlagt.

In jeglicher Monade kommt nun auch die ganze Welt, in der einen klarer, in der andern dunkler, in der einen deutlicher, in der andern verworrener, zur Vorstellung. Eine ist immer durch die andere in ihrem Fürsichsein bedingt und bestimmt, eine immer mit Rücksicht auf die andere und mit Rücksicht auf die ganze Welt innerlich veranlagt; und was in den Monaden als Vorstellung vorhanden, das lebt in ihnen als der thätigen Kraft auch als Wille. Wille und Vorstellung können in der Monade nie zur Ruhe kommen, und nach dem Umfang und dem Grade, in denen die Vorstellung des Universums in ihr sich zur Deutlichkeit entwickelt, richtet sich die Vollkommenheit ihres Lebens und der Rang, den sie in der Welt einnimmt.

Eine jede Monade ist so in ihrer Art eine kleine Welt und ein kleiner Gott; allein alles das doch nur an sich, in sich und für sich, — sie kann auf andere und andere Monaden können auf sie keine Einwirkungen üben. Wie können nun aber die also gearteten Monaden zu einer einheitlichen Welt sich zusammenfügen und finden? Das Auskunftsmittel zur Lösung dieser Frage ist ja sehr klug erdacht und nicht ohne glaubhafte Be-

gründung gelassen; allein es bleibt doch immer nur ein Auskunftsmittel, eine Verlegenheitstheorie, welche als Vorspann benutzt wird, um die festgefahrene subjective Erkenntniss wieder in Gang zu bringen.

Jede Monas, überhaupt jedes Einzelwesen folgt in seiner Thätigkeit und Entwickelung lediglich den Gesetzen seiner eigenen Natur; allein diese ihre Natur ist von Haus aus so beschaffen, wie es ihr Verhältniss zu allen andern Wesen, ihre Stellung im Weltganzen, mit sich bringt, und sie sind auch von Hause aus so gestellt und gestimmt, dass sie jederzeit in dem Bestreben zusammentreffen müssen, die Weltordnung und Welteinheit zu bewerkstelligen. Die Monaden gleichen richtig gehenden Uhren, jede hat ihr eignes Getriebe und alle zeigen sie gleiche Stunden. Gott hat jeder Monade gleich bei der Schöpfung diejenige Natur verliehen und damit gleichzeitig in ihr diejenige Thätigkeit und diejenige Reihenfolge dieser Thätigkeiten angelegt, welche die Rücksicht auf alle andern und auf das aus ihnen bestehende Weltganze fordert. Alle ihre Thätigkeiten und Zustände greifen in einem jedem Augenblicke in einander, und es stellt sich aus diesen scheinbar ganz unabhängigen Einzelwesen jenes vollendete, in allen seinen Theilen harmonisch gefügte Ganze her, das wir die Welt nennen. Das ist jene „prästabilirte“, vorherbestimmte, Harmonie, welche Leibniz in den Mittelpunkt seines Systems gestellt hat.

Leibniz war ein bahnbrechendes Genie auf jedem Wissensgebiete. Auch das Gesetz von der Erhaltung der Kraft hat zuerst er und nicht erst J. R. Meyer ausgesprochen und wissenschaftlich begründet. Auch war er drauf und dran, die Philosophie aus den Banden der Subjectivität zu befreien. Dass ihm dies nicht vollständig gelang, dass er zur Welterkenntniss immer wieder subjective Momente, die Schulsprache sagt: rein

speculative und metaphysische Erklärungsgründe heranzieht, macht seine Philosophie schwankend, unsicher, widerspruchsvoll, unangemessen für den naturgesetzlichen Verlauf der Weltentwickelung. Solche Unvollkommenheiten waren es vorzugsweise, welche Kant die Veranlassung gaben, zuvor einmal kritisch zu untersuchen, wie weit denn unsere philosophische Erkenntniss reiche, was daran das Wahre sei, was Sein und was Schein, wie weit sie sich in ihren Betrachtungen und Anschauungen, in ihrer Begriffs- und Idealbildung vorwagen dürfe; zugleich den Nachweis zu führen, was das Wesen und die Function der menschlichen Vernunft und wo diesen eine Grenze gesetzt sei. Diese Kritik hatte ein rein negatives Resultat, d. h. Kant kam zu dem Schlusse, es muss Alles beim Alten bleiben, der Mensch kommt über seine Subjectivität niemals hinaus. Alles was ausserhalb derselben sich befindet, was über dieselbe hinausreicht, liefert wohl einen sehr ausgiebigen Erfahrungs- und Betrachtungsstoff, allein die Form für alle Erkenntniss, welcher Art diese auch sein möge, ist ganz ausschliesslich Zuthat des betrachtenden Subjects. Was die äusseren Dinge an sich selbst seien und bedeuten, können wir nicht wissen.

Der Satz des Cartesius: „Denk' ich so bin ich“ — hatte durch Kants Kritik eine machtvolle, propädeutische Begründung und Bestätigung gefunden. Auf der kritischen Grundlage, welche Kant geschaffen hatte, suchten die unmittelbaren Nachfolger — wir meinen die selbstständigen Denker, nicht die Erklärer und Trabanten, die Meister, nicht die Kärrner und Handlanger — ihre mächtigen Gebäude systematischer Philosophie aufzurichten. Zunächst Fichte, der die reine Subjectivität, die Subjectivität als solche, das Ich zur alleinigen Voraussetzung genommen, glaubend, schon mit der einen Hälfte des Cartesianischen Satzes: „Ich

denke“ sich begnügen zu können. Die Kantsche Kritik hatte ihm ja weiter nichts übrig gelassen als dies Ich; das Ding der Erfahrung war ein sehr zweifelhaftes Ding geworden, dem alles formale Sein, Wesen und Begriffliche fehlte — vielleicht war es auch gar nicht vorhanden, jedenfalls musste man auch ohne dasselbe mit dem reinen Ich auszukommen versuchen.

Hegel ist der Gegenschlag von Fichte, liegt aber ebensogut wie dieser in der Consequenz der Kantschen Kritik. Das Wahre ist nicht das reine Ich, sondern das reine Sein, die Verwirklichung des zweiten Theiles jenes Cartesianischen Spruches: „Cogito — ergo sum.“ Nicht das „cogitare“, sondern das „esse“ ist die Wahrheit alles Seins; freilich immer noch als das rein Subjective, das cogitare als esse, den reinen, sich selbst denkenden Gedanken, als das reine, ursprüngliche, dem Nichts gleiche Sein gefasst. Hegel hat es fertig gebracht, durch tiefdringende Anschauung seiner gewaltigen Geistescapacität, durch die Gewandtheit seiner Dialektik, durch die Alles überfliegende Kraft seines Abstractionsvermögens sich eine ganz neue Welt reiner Gedanken zu schaffen, welche alle die bisherigen philosophischen Abstractionen übertrifft und übertrumpft. Allein in dem Aether des reinen Ich und des reinen Seins liesse sich nicht leben; denn so ganz und gar liesse sich doch das wirkliche und handgreifliche Weltsein nicht negiren. Das empfanden auch sehr lebhaft die späteren Philosophen, welche zwar der subjectiven Geistesphilosophie immer noch treu bleibend, doch mit der wirklichen, objectiven Welt zu pactiren und sich abzufinden suchten.

4. Einen ganz eigenthümlichen Versuch, diese Aufgabe zu lösen, haben zwei Geisteshelden der neuzeitlichen Philosophie gemacht, nämlich Schopenhauer und Hartmann. Sie stehen beide noch auf dem Gebiete des Subjectivismus wie Fichte und Hegel, stehen auch im Verhältnisse zu Kant und zu einander, wie Fichte und Hegel. Die Subjectivität Schopenhauers und Hartmanns — wir meinen selbstverständlich ihr philosophisch-wissenschaftliches Prinzip — ist jedoch nicht die speculative und metaphysische, nicht das Ich und der reine Gedanke, sondern es ist die empirische und reale Subjectivität. Bei Schopenhauer ist es die Welt als Wille und Vorstellung, bei Hartmann gleichfalls die Welt als Wille und Vorstellung; allein im Objectiven angeschaut und des specifisch subjectiven Merkmals, nämlich des Bewusstseins entkleidet, bietet uns Hartmann seine Welt als das „Unbewusste“.

Beide konnten es offenbar nicht aushalten in der Leere und Abgezogenheit dieser blut- und farblosen Welt des reinen Schematismus, wie sie von Kant kritisch ausgegraben und freigelegt, von Fichte, Schelling und Hegel, von einem Jeden in seiner Weise, wieder neu auf- und ausgebaut worden war. Beide suchen wieder Fühlung mit der wirklichen und objectiven ausserhalb des Subjects in alle Unendlichkeit und Ewigkeit hingebreiteten Welt zu gewinnen; allein noch allzusehr in dem Geiste der Subjectivität befangen und eingesponnen, gleichzeitig auch, wie es scheint, von der eignen Subjectivität zu sehr beherrscht und geleitet, war die Welt, zu welcher sie gelangten, nicht die echte, sondern die schlechte. Schopenhauer und Hartmann sind die beiden grossen Pessimisten der neuzeitlichen Philosophie. Auch dieser Pessimismus liegt schon in der Kantschen Kritik begründet und verbreitet.

Kant hat die Existenz der objectiven Welt nicht in Abrede stellen wollen; er hatte nur gesagt, unsere Erkenntniss giebt uns kein Recht, das Erfahrungswissen für baare Münze zu nehmen, da das Formale aller Erkenntniss nur subjective Zuthat ist. Alle von aussen

stammende Erkenntniss ist mit den im menschlichen Geiste bereit liegenden Formen umkleidet. Welche die bessere Weltanschauung sei, die optimistische oder pessimistische, das muss nach Kant unentschieden bleiben; da auch alle Zweckmässigkeit in der Natur sowie alle Zweckbetrachtung nur einen hypothetischen, keinen apodiktischen Gebrauch gestatte, nur ein regulatives, kein constitutives Princip ausmache. Für Fichte existirt die äussere Welt so gut wie gar nicht, denn diese Selbstbeschränkung des Ich durch ein Nichtich, diese ausser sich selbst gekommene, objectiv angeschaute Ichheit ist doch keine Welt. Eine solch' zweifelhafte Rolle, wie sowohl bei Kant, als auch bei Fichte der Welt zugetheilt worden, ist schon halber Pessimismus. Wenn dagegen Hegel, eingesponnen in eine Welt des reinen Gedankens, von der äussern Natur sagt, dass sie schon ihrer Veräusserung wegen ohnmächtig sei, den reinen Gedanken zum Ausdruck zu bringen, dass die Natur der bacchantische Gott, der sich nicht zügeln und fassen könne, dass sie in ihrem Aussersichgekommensein das Unvollkommene, das Schlechte, das Unzulängliche sei: so ist damit schon eine Art des Pessimismus ausgesprochen, der rein theoretische, der objective und speculative. Von da bis zum thatsächlichen, subjectiven Pessimismus war nur ein kleiner Schritt.

Das Dichterwort ist bekannt genug, welches sagt:

„Die Welt ist vollkommen überall,
Wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual."

Sobald uns das Weltsein zweifelhaft gemacht, oder seine Vollkommenheit getrübt oder genommen wird; sobald uns auch jene universalistisch ausgestaltete Subjectivität des reinen Ich und reinen Gedankens, jene Gedankenwelt, wohin wir uns vor uns selbst zurückziehen, retten und flüchten konnten, genommen und uns

weiter nichts gelassen war als dieses Selbst, dieses empirische Subject, diese Welt als Wille und Vorstellung: da war auch der Pessimismus fertig — es war ja weiter nichts mehr übrig geblieben als der Mensch mit seiner Qual.

Schon mit dem Bewusstsein der Weltgewissheit ist aller Pessimismus abgeschnitten; der Mensch an sich hat dann schon gar die Macht nicht mehr, auch nur ein Wässerlein zu trüben. Er ist dann in alle Schönheit und Zweckmässigkeit der Welt mit verflochten, und selbst seine Qualen sind nur das scharfe Gewürz für den sonst schalen und öden Lebensverlauf, sind überhaupt nur unentbehrliche Agentien und Impulse für die Wohleinrichtung der menschlichen Gesellschaft und nothwendige Vorbedingungen für die fortschreitende Culturentwickelung. Auch die sittlichen Uebel und Gebrechen fallen nicht mehr so schwer in die Wagschale. Wir sehen und erkennen, der Mensch ist bildungsfähig, besitzt und bethätigt im Allgemeinen auch das Streben nach sittlicher Vervollkommnung. Das genügt. Das Streben darnach ist allemal besser als die Sache selbst. Tugend und Vollkommenheit können sich überhaupt nur bethätigen in dem Streben darnach.

Sowohl Schopenhauer als auch Hartmann haben wieder direkte Beziehungen mit der wirklichen Welt angeknüpft. Allerdings, die Welt ist meine Vorstellung, sagt Schopenhauer. Was uns die Vorstellung nimmt, giebt uns der Wille zurück. Ich bin nur meines Leibes, der unweigerlich allen meinen Willensmeinungen folgt, unmittelbar gewiss. Auch alle andern Objecte können nach Analogie des Leibes beurtheilt werden. Der Wille ist überhaupt das Ansich der Welt, das innerste Wesen aller Dinge. Um nun den zahlreichen Widersprüchen, welche die Philosophie Schopenhauers in sich trägt, zu entgehen, objectivirt Hartmann die Schopenhauer'schen

Grundprincipien Wille und Vorstellung. Die Welt ist nicht meine Vorstellung und wird nicht durch meinen Willen erschlossen, sondern die Welt ist an sich nichts weiter als Wille und Vorstellung, unbewusster Wille und unbewusste Vorstellung und zwar beides als die Attribute eines absoluten Princips, des grossen Unbewussten. Beide sind Pessimisten; es wäre eine Inconsequenz, wenn sie es nicht wären. Der Pessimismus Schopenhauers führt in der Theorie zum Alogismus, der Pessimismus Hartmanns zum Akosmismus. Will man aber beides nicht entbehren, weder Logos noch Kosmos, weder Vernunft noch Welt, weder Vernunftwelt noch Weltvernunft, so muss man eben über beide Philosophen hinausgehen, muss die Welt und die Weltvernunft nehmen, wie sie sich geben und man wird bald erkennen, dass diese Vernunft weit vernünftiger und diese Welt weit besser ist als alle unsere Vorstellungen. Die Vernunft ist in unbegrenztem Maasse entwicklungsfähig, und auch unser in gleichem Maasse entwicklungsfähiges Weltwissen enthüllt uns immer neue Daten und Seiten des Weltbestandes, und ein jedes neue Wissensmoment ist nur eine neue Bestätigung und Bekräftigung von der Zweckmässigkeit und Vollkommenheit der Natur und Creatur.

5. Diese Erkenntniss ist es, welche den rein subjectiven Geist zu überwinden und ihn zunächst in den rein persönlichen Geist überzuführen geeignet ist. Hierdurch scheint aber dieser Geist grosse Einbusse erlitten zu haben. Er muss auf seine Universalität, auf seine Schöpferkraft, auf sein absolutes Bestimmungs- und Verfügungsrecht über alles Sein und Wesen, auf sein allein massgebendes Urtheil über eine jede Existenzberechtigung verzichten und sich zu einer blossen vermittelnden Wesenheit, welche den Uebergang zu einer höheren Stufe des Geistesreichs bezeichnet,

herabsetzen lassen. Hat aber dadurch gar sehr an Werth und Würde gewonnen, dass er von einer bloss problematischen und hypothetischen zu einer wahrhaft realen Existenz befördert und zur Begründung einer sittlichen Weltordnung befähigt worden ist. Der rein subjective Geist ist in dieser vagen Allgemeinheit nur der für sich seiende Geist und kommt niemals in seinem Denken und Handeln aus sich heraus und über sich hinaus; thut er das, so hat man ihm durch irgend ein Denkkunststück den persönlichen Geist untergeschoben und unrechtmässiger Weise beide in Eins gefasst. Zu einer praktischen, auch eine sittliche Weltordnung bedingenden und einschliessenden Philosophie haben all die Denkgewaltigen, besonders aber Kant und Nachfolger, nur durch solche Gedankenkunststücke gelangen können.

Der Satz „denk' ich, so bin ich", sowie alle diese Denkgewissheit, worauf die neuere Philosophie als auf den einzig festen Grund sich stüzt und aufbaut, beruht auf einem argen Fehlschlusse. Wer sagt mir denn, dass alles Denken nicht täuscht und trügt, dass es mehr als Traum und Einbildung, mehr als blosse Phantasmorasie sei? Vorläufig hat alles Denken nur hypothetischen und problematischen Werth und alle Wesensbestände führen im Denken nur ein Scheinleben; nicht im Sein der realen Welt, sondern im Denken ist Alles nur Schaum und Schein.

Das ändert sich augenblicklich, sobald wir den subjectiven Geist in den persönlichen Geist übergeführt haben, weil der Geist alsdann aus dem Bereiche der Phänomenalität in das Bereich der Realität gelangt ist. Das denkende Subject oder das subjective Denken schwebte in der Luft; an eine reale Persönlichkeit geknüpft, ist es selbst zur Realität geworden. Das Denken kann nicht mehr hinweggeleugnet oder zum

blossen Scheinwesen herabgesetzt werden, denn es ist ja die reale Function eines realen Functionärs, und diesen Functionär können wir beobachten, wie er entsteht, sich entwickelt und zu einem Wesen sich ausbildet, welches die höchsten geistigen Functionen zu vollbringen die Fähigkeit erlangt hat. Erst der Personalgeist ist der Realgeist.

Diese Person ist nicht mehr ein metaphysisches, sondern auch ein physisches Wesen, dessen biogenetischen Entwickelungsgang wir durch alle Stadien seines Verlaufs verfolgen können. Sei es nun, dass wir denselben in seiner Autogenesis, d. h. seine individuelle Entwickelung, sei es, dass wir ihn in seiner Phylogenesis, d. h. seine im Laufe der Zeiten erfolgte Ahnen- und Artentwickelung, in Betracht ziehen. — Alles und jedes über die physische Persönlichkeit eruirte Wissensmoment liefert uns ein neues Beweismittel von der Realität des Personalgeistes; denn ganz ebensogut, wie diese physische Person als menschlicher Körper Eins ist mit seiner Seele, ist auch diese Persönlichkeit Eins mit ihrem Geiste. Alles ist Kraft, darum ist auch Alles Geist.

6. Die physische Persönlichkeit ist auch die geistige Persönlichkeit, denn sie ist die bewusste und selbstbewusste Persönlichkeit; sie ist nicht nur die wissende Persönlichkeit, sondern auch die Persönlichkeit, welche von ihrem Wissen weiss, welche sich denkend unterscheidet von aller Welt, von ihres Gleichen, von sich selbst; welche bei allem Aufgehen in das Weltganze sich selbst zu erhalten und zu bewahren weiss; welche weiss, dass sie es ist, welche alles dieses weiss und vermag. Indem sie nun aber auch weiss und erkennt, dass sie nicht allein diese bewusste und selbstbewusste Persönlichkeit ist, sondern dieselbe Qualität auch allen ihren Genossen zugestehen muss; indem sie weiss und erkennt, dass sie

mit allen diesen Genossen, welche neben ihr leben und bestehen, vor ihr gelebt haben und nach ihr leben werden, ein selbstständiges Ganzes, eine eigene und besondere Welt von Einzelgeistern bildet, die zusammen eine grosse Geisteswelt ausmachen — bekennt und bekundet sich der menschliche Geist als Personalgeist.

Der menschliche Geist, als Personalgeist gedacht, ist zunächst Person als das vergegenständlichte und inkorporirte Selbstbewusstsein. Die Person anderen Personen sich gegenüberstellend, knüpft persönliche Beziehungen an, die sich weiterhin fortspinnen und mit fortschreitender Culturentwickelung sich allmählich über das gesammte Erdenrund erweitern und verbreitern müssen. Die infolge und vermittelst einer hochentwickelten Cultur und deren alle Naturkräfte ausnutzenden Verkehrsmitteln angeknüpften Beziehungen treffen auf Menschen der mannigfaltigsten Rassenunterschiede, unterschieden auch in Sprache, Sitte, Weltanschauung, sowie in allen anderen geistigen Vermögensbeständen und Culturerzeugnissen. Räumlich von einander geschieden, hat im Laufe der Jahrtausende die geistige Entwickelung der Menschen in den verschiedenen Ländergebieten andere Wege eingeschlagen und andere Formen angenommen. So sind die verschiedenen Völkerschaften, die man auch gern unter Rücksichtnahme auf angeblich gemeinsame Abstammung, gemeinsame Sprache und alle die gemeinsamen Geisteserzeugnisse als Rassen und Nationalitäten zu bezeichnen liebt, entstanden.

Verschieden wie die Nationen sind aber auch die Personen, denn schliesslich sind es dieselben Entwickelungsgesetze, welche das nationale und das personale Leben gleichzeitig und gleichmässig beherrschen. Die Personen sind die Embryonen der Nationalitäten. Im Grunde genommen beruhet doch alle nationale auf der

personalen und individuellen Entwickelung. Alle die autogenetischen und phylogenetischen Entwickelungszustände der Einzelpersonen oder besser der Einzelindividuen, mögen diese nun herstammen aus selbstständiger Anpassung der Embryonen, der sogenannten Cenogenesis, oder aus Vererbung und Atavismus, der Palingenesis (nach Häckel), bergen in ihrem Schoosse auch alle die nationalen Eigenthümlichkeiten, welche Volk von Volk unterscheiden. Schliesslich sind es auch die physiologischen und psychologischen Eigenthümlichkeiten und Entwickelungsbedingungen, woraus die Unterschiede der Personen als auch der Nationen hervorgegangen sind. Auch die Völkerkunde beruht letzten Endes auf Physiologie und Psychologie.

Da nun aber die vorbezeichneten Entwickelungsbedingungen, wenn auch nicht gerade absolut verschieden, doch in jedem Momente auf immer andere und immer neue Lagen, Lebenszustände, Fördernisse und Hemmnisse gerathen, denen Embryonen und Personen sich anzupassen haben: so muss es ja als völlig ausgeschlossen erscheinen, dass jemals auch nur zwei Personen völlig gleich sein können. Und dennoch ist der Personalgeist in jedem menschlichen Individuum derselbe und völlig identisch mit dem allgemeinen Menschengeist, der niemals anders als in dieser individuellen und personellen Besonderheit und Einzelheit, völlig gleich allen übrigen Naturwesen, sich zeigen und offenbaren kann. Gewiss hat auch die Nationalität vollgemessenen Antheil am Personal- und allgemeinen Menschengeiste — Nationalität aber ist sie mit Rücksicht auf ihre Unterschiedenheiten, nicht auf ihre Gleichheiten.

7. Worin aber bethätigt sich dieser Personal- oder allgemeine Menschengeist? Als Geist ist er die zu Bewusstsein gekommene Kraft, der wissende Geist oder

der Geist des Wissens. Darüber ist kein Wort weiter zu verlieren, denn jedes Wort, das bisher sowohl an dieser als auch an jeder andern Stelle, sowohl jetzt als zu allen Zeiten gesagt worden ist, kann das bezeugen. Als der bewusste Geist ist er der unterscheidende Geist, als der unterscheidende ist er auch der erkennende, und als der erkennende ist er auch der wissende Geist — das Alles liegt in einem Verlaufe, in einer Causalverbindung und Wechselbeziehung. Der unterscheidende Geist ist nun aber auch der differenzirende Geist; hierauf ist ganz besonderes Gewicht zu legen; denn Unterscheidung und Differenzirung ist die Grundkraft alles geistigen Lebens.

Es kann nicht ausbleiben, dass bei Conformität, Uebereinstimmung und völlig analogem Bestande und Entwicklungsverlaufe des Aeussern und des Innern, — während dieser Differenzirung des Aeussern nicht auch das Innere gleichzeitig mit differenzirt wird. Das empfängliche und empfindsame Innere kann nicht indifferent und gleichgültig bleiben bei allen den individuellen, spezifischen und generischen Differenzirungen der Dinge und Thatsachen; es wird jederzeit davon mit ergriffen, d. h. in eine gewisse Stimmung versetzt, angenehm oder unangenehm berührt werden — ein nach dieser Richtung hin völlig indifferentes Erkennen giebts nicht. Ein jedes Erkenntniss und Erlebniss, eine jede Wahrnehmung und Erfahrung, auch die geringste und gleichgültigste, lässt einen gewissen, meist gar nicht erkennbaren Eindruck auf das Gemüth zurück. Dieser Eindruck setzt sich fest, bleibt haften, wird ein integrirender Theil der inneren Kraftentfaltung; so geschieht es, dass die seit der frühesten Kindheit vieltausendfältig sich wiederholenden Eindrücke, noch ergänzt und erhöhet durch Lehre, Unterweisung und Beispiel, sich zu einem Gefühlstacte und Tactgefühl

ausbilden, welches in jedem Momente das richtige zu erfassen und zu empfinden und darnach zu handeln vermag. Ja selbst die Vererbung trägt vermittelst all der Anlagen und Fähigkeiten, welche das Kind schon mit zur Welt bringt, hierzu das Ihrige bei.

In dieser innern Stimmung und Empfindung, in diesem Tactgefühl, welches auch unter dem Namen Gemüth und noch andern Bezeichnungen geht, hat alles innere Vermögen, hat alle Geistescapacität ihren Wurzel- und Nährboden. Alles Erkennen, Wollen und Fühlen, alles theoretische, praktische und pathologische Vermögen in einer jeden sich darbietenden Weise kann hierauf zurückgeführt werden. Auch wenn von der Einheit des geistigen Vermögens die Rede ist, brauchen wir nur an diesen Gefühlstact zu denken. Alle diese geistigen Vermögen bedeuten nur die verschiedenen Reactions- und Reflexionsweisen des Innern bezüglich aller von aussen stammenden Wahrnehmungen und Erfahrungen. Und ist auch dieser innere Gefühlstact, diese innere Gemüthsstimmung bei Verschiedenen verschieden — der Geist bleibt trotzdem immer nur Einer.

Dieser Geist, welchen wir den Personalgeist nannten, weil er ausschliesslich in individueller und personeller Weise Wirklichkeit gewonnen hat, vermag sein ganzes inneres Gefühlswesen in verschiedene Ausdrucksformen zusammenzufassen und in diesen der Betrachtung sich darzustellen. Die vorzüglichsten dieser Ausdrucksformen des Personalgeistes sind a) der ästhetische, b) der ethische, c) der religiöse Geist.

B. Der Personalgeist als empfindendes Wesen.

a) der ästhetische Geist.

1. Das erworbene Tactgefühl der Geistescapacität zeigt sich zunächst als ästhetischer Geist. Wir nannten diesen an erster Stelle, weil er in der ersten und ursprünglichsten Geistesthätigkeit, in der auf sinnlicher Empfindung und Wahrnehmung beruhenden Reception, Perception und Apperception des geistigen Vermögens seinen Sitz hat. Der ästhetische Geist ist, obzwar etwas trivial ausgedrückt, der Geist des guten Geschmackes; er ist jener Gefühlstact, welcher im Momente uns darüber zu verständigen und aufzuklären die Capacität besitzt, was schön oder nicht schön ist, was Wohlgefallen und Missfallen erweckt, wie alles der Wahrnehmung und Vorstellung sich darbietende Bestehen und Geschehen beschaffen und nicht beschaffen sein sollte. Der ästhetische Geist ist der Geist des Schönheitsideals.

Der ästhetische Geist ist darum von solcher Bedeutung in der Geisteswelt, weil er das Schöne, welches er empfindet auch darzustellen unternimmt, weil er nicht bloss Geist des Empfindens, sondern auch Geist des Könnens, weil er Kunstgeist ist. Aesthetischen Gefühlstact besitzt freilich mehr oder minder ausgebildet ein jeder Mensch; allein Künstler, der das Schöne, welches er auf das lebhafteste empfindet, in all der Idealität des guten Geschmackes, nicht nur gemäss edelster Empfindung, sondern auch gewandtester Erfindung darzustellen weiss, ist nicht ein jeder Mensch. So ein echter Künstler von Geistes Gnaden ist ein sehr seltenes Gewächs, — und auf dem Künstler beruht doch alle Kunst und auf der Kunst

alle Bewahrheitung und alle Verwirklichung des ästhetischen Geistes.

2. Der ästhetische Geist ist der Kunstgeist oder der Geist, welcher nicht nur durch lebhafteste Receptivität, sondern auch durch geschickteste und schöpferische Productivität ausgestattet ist. Der höchste Grad der Receptivität ist die Idealisirung. Sie ist schon um deswillen blosse Receptivität, weil sie einem jeden Menschen eigen sein kann, dem Aesthetiker und Kritiker eigen sein muss. Die ästhetische Wissenschaft wie auch die ästhetische Kritik kann sich nur aus dem Vermögen der Idealisirung heraus bilden und vollziehen. Diese Idealisirung ist wiederum nichts weiter als der durch Erfahrung und Anschauung, aber auch schon wissenschaftlich ausgebildete Gefühlstact, dem in einem jeden Momente, sowohl bei der wissenschaftlichen Bearbeitung, als auch bei der kritischen Beurtheilung das Schönste des Schönen vor Augen steht. —

Die Receptivität selbst bei vollendeter Idealisirung, selbst wenn sie sich in Kritik und wissenschaftlicher Aesthetik productiv zu erweisen unternimmt, vermag für sich allein den ästhetischen Geist nicht zu verwirklichen, sondern erst die wahre künstlerische Productivität. Dass auch diese der Idealisirung oder des Gefühlstactes des wahrhaft Schönen bedarf, ist wohl selbstverständlich; allein diese Idealisirung der künstlerischen Productivität ist doch eine solche, wie sie der gewöhnliche Sterbliche, auch der Aesthetiker und Kritiker nicht besitzt. Es ist die durch Combination, Conception und geistige Intuition ausgebildete und aufgeschlossene Idealisirung.

Die Combination hat nur dann Werth und Bedeutung, wenn sie sich organisch und naturgemäss der Idealisirung anschliesst. Die Flügel stehen dem weiblichen Engel und Genius nicht sehr vortheilhaft zu Gesicht. Die allegorisirende Combination kann mitunter recht geschickt und geistreich sich ausnehmen, dem wahren Kunstgenuss, dem ästhetischen Geiste leistet sie nur sehr geringe Dienste. Eine den natürlichen Bestand und Verlauf der Dinge überschreitende Combination ist höchstens angebracht in Märchen, das ist aber doch nur für Kinder. Die höhere Form der Combination ist die Composition; diese ist nicht die blosse Theilgestaltung des Einzelganzen, sondern die Zusammenstellung des Gruppenganzen aus Einzelganzen. Im Uebrigen gelten dieselben Gesetze bei der Composition wie bei der Combination. In allen diesen Punkten können wir dem Künstler wohl nachempfinden, aber ihn nicht nachahmen.

Die künstlerische Idealisirung erreicht ihren Höhepunkt in der Conception. Diese ist es, welche unmittelbar zur schöpferischen Gestaltung führt und ganz besonderer Beachtung von Seiten der ästhetischen Wissenschaft und Kritik gewürdigt wird. Diese künstlerische Conception wird sehr schön beschrieben von E. v. Hartmann (Aesthetik II. 538. Ausgew. Werke Bd. IV.) „Die Conception ist das Moment, womit der Prozess sich zuerst als Gestaltungsprozess erkennbar macht, indem dasjenige, was bisher nur in unsagbaren Gefühlen wogte, nunmehr aufzeigbare Gestalt oder concrete sinnliche Erscheinungsform gewinnt. Sie ist eine Empfängniss für das Bewusstsein, das sich dabei ganz passiv und receptiv verhält und nichts davon zu sagen weiss, woher ihm diese Empfängniss kommt. Das Bewusstsein kann . . . nur constatiren, dass es selbst als Bewusstsein sich dabei rein passiv und receptiv verhält, und muss demnach negativ behaupten, dass die Conception ihm aus dem psychischen Gebiet des Unbewussten kommt, wobei dahingestellt bleibt, ob dieses

Unbewusste ein relativ oder absolut Unbewusstes, oder theils das eine, theils das andere sei."

Wir haben an diesen Worten Hartmanns nur eins auszusetzen, dass er allzusehr seinen allgemeinen philosophischen Principien nachgegeben und den ganzen Vorgang auf Rechnung des „Unbewussten" setzt. Was Hartmann das Unbewusste nennt, das ist doch nichts weiter als jener Gefühlstact, dessen Herkunft wir doch sehr gut kennen und dessen Entstehung wir psychologisch aus der angeborenen Veranlagung, aus Eindrücken, Lehren, Erfahrungen mannigfaltigster Art zu erklären wissen. Combination, Composition, Conception sind doch nichts weiter als Bestände der künstlerischen Imagination oder, was dasselbe ist, der Idealisirung. Und welche Mühe und Arbeit des Gehirns, wieviel Probiren und Studiren mag es gekostet haben, bis so eine künstlerische Conception zu Wege kam. Wenn sie dann auch „plötzlich vor dem innern Sinn des erstaunten Producenten, wie die in voller Rüstung aus Zeus' Haupt entsprungene Athene vor ihrem Vater" dastand, so darf diese Conception doch nicht als aus dem „psychischen Gebiet des Unbewussten" entstammend betrachtet werden. Alle die bewussten Vorarbeiten haben den Künstler bis an die Schwelle der Conception geführt; wenn dann plötzlich der Vorhang fällt und das Kunstwerk innerlich fertig concipirt dasteht, so ist das sonst weiter nichts als eine Wirkungsweise der Künstlerkraft und Anlage. Je grösser diese ist, um so edler und vollkommener die Conception.

3. Jedoch erst in der Ausführung, in der Objectivirung und äussern Darstellung soll im Speciellen die Künstlerschaft und im Allgemeinen der ästhetische Geist sich bewähren und verwirklichen. Wie viele gut und edel concipirte Kunstgebilde gelangen weder zur innern Durchführung noch zur äussern Ausführung.

Hier scheitern sie entweder ganz und gar, oder sie treten in unvollkommener, unzulänglicher und stümperhafter Weise zu Tage. Es wird kein Künstler geboren, er muss lernen, üben, ausreifen; auch ein Raphael ohne Hände ist in Wirklichkeit ein Unding und Unbegriff, weil schon dieser selbst niemals zum Bewusstsein seiner auch nur möglichen Leistungsfähigkeit gelangen könnte. Erst die Uebung macht den Meister; freilich kann diese Uebung nur dann von Erfolg begleitet sein, wenn eine künstlerische Veranlagung vorhanden, wenn Zeit und Umstände günstig sind. Nur vorgängige Uebung und Schulung macht die innere Durchführung und äussere Darstellung, welche beide stets gleichen Schritt halten und wechselweise sich unterstützen und ergänzen, erst möglich. Wir verstehen hier unter der Durchführung die völlige und fertige Fixirung des Kunstwerks durch die den einzelnen Künsten zu Gebote stehenden Mittel. So hat eine jede Kunst ihre Mittel zur Verewigung ihrer Leistungen — mit Ausnahme des Mimen; der hat nur seine eigne Person als Kunstmittel, und wenn er auch das Höchste leistet — es muss mit ihm sterben.

Dieser Kunstgeist ist auch der ästhetische Geist, darüber herrscht wohl wenig Meinungsverschiedenheit, — besonders jener geniale Geist, welcher mit intuitivem Blicke ohne vieles Ueberlegen seinen Gegenstand in allen seinen Theilen und Einzelheiten erfasst und zusammenfasst; aber auch die Capacität besitzt seine, dem Ideale alles Schönen entsprechenden Intuitionen durch die betrefflichen Mittel, welche ihm seine Kunst an die Hand giebt, auszuführen und in aller Vollendung für die Ewigkeit zu fixiren. Der Cardinalpunkt, worauf es bei einer wahren Erkenntniss dieses Geistes anzukommen scheint, liegt in der Beantwortung der Frage: Was ist das für ein Geist, dieser ästhetische Geist; ist es ein rein subjectiver oder rein

objectiver Geist; hat er seinen einzigen Grund und Sitz im menschlichen Gemüthe, oder spielt auch die gesammte äussere Welt mit ihren Dingen und Geschehnissen mit herein? So viel ist gewiss, der ästhetische Geist hat seinen Sitz, wo auch das Schöne seinen Sitz hat, denn es ist ebenso wenig zu trennen von seiner äussern Erscheinung und Objectivirung, wie die Seele zu trennen ist von ihrem Körper.

4. Ed. v. Hartmann, der jüngste, speculativste und geistvollste aller Aesthetiker, stellt sich gleichfalls zu Anfang seines Systems der Aesthetik die Frage, wo das Schöne seinen Sitz habe, oder was der Träger des Schönen sei und sagt wörtlich, übereinstimmend mit seinen Vorgängern, in überaus charakteristischer Weise: „Die nächstliegende Ansicht ist die, dass die Dinge selbst, wie sie da draussen, unabhängig von allem Wahrgenommenwerden existiren, der Sitz oder Träger des Schönen seien. Diese Ansicht entspricht dem naiven Realismus, welcher in seinen Wahrnehmungsobjecten die Dinge an sich zu erfassen glaubt. Es bedarf keiner grossen Ueberlegung, um sich von der Unhaltbarkeit dieser Meinung zu überzeugen; man braucht sich dazu nicht einmal an die Philosophie zu wenden, sondern kann sich von der Naturwissenschaft darüber belehren lassen, dass Licht und Farbe, Ton und Klang blosse subjective Empfindungsqualitäten sind, denen in der physikalischen Wirklichkeit nur gewisse Bewegungsformen der Moleküle und Atome entsprechen. Da nun auf Combination von Licht und Farbe, Ton und Klang alle Schönheit des Wahrgenommenen beruht, so kann auch die Schönheit nicht in den Dingen als solchen, oder in Dingen, wie sie an sich, d. h. abgesehen von unserer Wahrnehmung sind, ihren Sitz haben. Wenn es eine Welt da draussen, d. h. jenseits meiner Beobachtungssphäre, überhaupt giebt, so ist sie jedenfalls

lichtlos, farblos, lautlos; wenn die moderne Physik Recht hat, dass dieselbe aus Atomen besteht, welche entweder ausdehnungslose Kraftpunkte, oder doch im Verhältniss zu ihren Abständen mindestens ebenso klein sind wie die Sterne im Verhältniss zu ihren Abständen von einander, so fehlt der wirklichen Welt auch diejenige Continuität, welche die sinnliche Wahrnehmung bloss wegen ihrer Unzulänglichkeit zum Bemerken der Lücken dem Stoffe beilegt.“

Da haben wir die ganze Bescherung des Subjectivismus. Wenn man doch endlich einmal von dieser Misère der Subjectivitätsphilosophie, welche auf Schritt und Tritt während des Verlaufes eines jeden Systems und der systematischen Darstellung — durchlöchert, verleugnet, verneint, widerrufen wird, ablassen wollte. Gerade als ob alle die Herrlichkeiten, Vollkommenheiten und Zweckmässigkeiten des Organismus aus Licht- und Tonschwingungen zusammengesetzt wären. Das — richtig gefasst — aller Kräfte volle, aller Möglichkeiten mächtige Atom, die minutiöse Verwirklichung der Allkraft, rechnet zu den Erfolgen seiner Entwickelungsfähigkeit nicht nur die gesammte Körperwelt, sondern unter deren Bestandtheilen, Lebens- und Geistesfunctionen, Gestaltungsweisen und körperlichen Zuständen — auch Farbe und Ton, Aug' und Ohr.

Ei, so freuet Euch doch, dass es Euch vergönnt ist, den grossen Gedanken der Schöpfung nachdenken, allen den Dingen und Thatsachen nachforschen, ihre Entstehungs- und Wirkungsweisen ergründen, überall in den Weltthatsachen und Weltvorgänge Licht verbreiten und die in der Natur waltenden und wirkenden Kräfte auch in den Dienst der Menschen stellen zu können! Alles das giebt Euch aber doch noch lange kein Recht, alles Weltvermögen nur als Euer eignes Vermögen, alle Weltwirklichkeit nur als Werk der eignen Sinnes-

und Geistesbetrachtung, welche alle diese Herrlichkeiten nicht aus der Welt heraus-, sondern nur in die Welt hineingeschaut habe, zu betrachten. Vor allem solltet ihr Euch hüten, Euer eignes kleines Leid, das nicht mehr Werth hat als das Bauchgrimmen des Bacillus, als das grosse Weltleid auszuschreien.

Und ist es nicht geradezu thöricht, alle die Begleiterscheinungen als die Dinge, alle die Vollzugsbedingungen als die Thatsachen selbst zu betrachten? Die Aetherschwingungen sind noch lange kein Licht und keine Farbe, die Wellenbewegung der Luft ist noch kein Ton, und wenn dem in der That so wäre, und wenn Ton- und Farbenempfindung auch nur von der Beschaffenheit des Auges und Ohrs abhängig wären — nun, so gehört alles das ebenso nothwendig zur Weltvollkommenheit und Zweckmässigkeit wie alle andern mechanischen und organischen Verbindungen, Entwickelungen, functionellen Waltungen und Wirkungen. Auch alle die äussern Zustände und Eigenschaften sind nothwendige Bestandtheile alles Seins, sind der Ausdruck ewiger Gesetze und Kräfte.

Dass die Welt so ist, wie sie uns erscheint, wäre damit erwiesen. Giebt es also etwas thatsächlich Schönes in der Welt ausser uns, so ist das keine blosse subjective Zuthat, sondern es ist wirklich so; wir haben es nicht in die Dinge hineingeschaut, sondern es schaut aus denselben zu uns heraus; folglich hat die Welt an dem Kunstgebilde, der Kunstbetrachtung, dem Kunst- und ästhetischen Geiste ihren vollgemessenen Antheil. Wir sind sogar so naiv zu behaupten, dass der Sitz des Schönen nicht in uns, sondern ausser uns, dass alles Kunstgebilde nach der Natur und nach dem Leben gezeichnet, dass der ästhetische Geist kein anderer ist als der Naturgeist, sofern er in der Schönheitsempfindung sich uns kund und zu wissen thut. Wir erschauen wie

in aller Wissenschaft, also auch in aller Kunst nichts weiter als eine Interpretation der Natur und des Menschenlebenz.

5. Freilich ist der ästhetische Geist eine eigenthümliche Form des Personalgeistes, oder des im Menschen zu Bewusstsein gelangten Weltgeistes; und schon in dem unmittelbaren Bewusstwerden vollzieht sich die Idealisirung. Es ist in der Wissenschaft ganz ebenso. Kein Ding und kein Gegenstand entspricht vollkommen seinem Begriffe und keine naturgesetzliche Einzelwirkung dem Naturgesetze im Allgemeinen; die Begriffe, obschon von den Dingen und Gegenständen abgeleitet, die Naturgesetze, obschon von den naturgesetzlichen Einzelwirkungen abstrahirt, sind doch die im Bewusstsein sich vollziehenden Verallgemeinerungen: das ist eben die Idealisirung oder der Sachverhalt, wie er sich nicht auf einen, sondern alle Gegenstände, nicht auf den einen, sondern auf alle Fälle derselben Art bezieht. Die Kunst geht noch weiter. Durch Combination, Composition, Conception, innere Ausgestaltung, welche sich doch immer an Natur und Thatsachen halten müssen, vervollständigt sie ihren Gegenstand und macht den Naturgegenstand eben zum Kunstgegenstand.

Also der wissenschaftliche Personalgeist idealisirt auch; allein seine Idealisirung ist blosse Verallgemeinerung, voraussetzend, dass sein Gegenstand im Grossen und Ganzen betrachtet sich so verhalten müsse, wenn auch das Einzelne Begriff und Gesetz nur unvollkommen zum Ausdrucke bringt. Die Kunst dagegen ist thatsächlich schöpferisch; allein ihre Schöpfungen enthalten trotzdem nicht den kleinsten Zug, der nicht auch der Natur und dem Menschenleben entlehnt ist. Die Kunst, an Schillers Wort anlehnend, vermehrt nur die Natur in der Natur, das Menschenleben im Menschenleben und

zwar nach der Seite der Schönheit, des Wohlgefallens, der Belustigung, der inneren Befriedigung, Läuterung, Erhebung, vielleicht auch der Demüthigung und Zerknirschung, immer aber in einem Gewande, welches der Schönheit und Erhabenheit nicht ermangeln darf.

Der Kunstgeist ist auch der ästhetische Geist, aber trotzdem ist er nicht etwas rein Menschliches für den Menschen und noch weniger etwas subjectiv Menschliches. Er gelangt eben nur durch die menschliche Kunst zu seiner höchsten Ausdrucksform, ist aber an sich selbst etwas dem Natur- und Weltganzen Inhärentes wie alles andere geistige Wesen. Der ästhetische Geist ist bloss die allgemeinste und umfassendste Bezeichnung für alles Schöne in der Welt.

6. „Das Schöne ist das Scheinen der Idee", sagt Hartmann in Anlehnung an seine Vorgänger, besonders aber an Hegel, der das Schöne ganz ebenso definirt. Das Schöne ist aber nicht blosser Schein und noch weniger blosse Idee, denn das Reale ist immer noch tausendmal schöner und besser als alle vagen Ideen. Wozu aber, wird man alsdann fragen, alle Kunst? Bleiben wir doch bei Natur und Menschenleben. Ganz richtig! Bleiben wir bei Natur und Menschenleben; allein wir müssen uns doch beides nach besten, wahrsten und schönsten Waltungen und Gestaltungen definiren und interpretiren lassen. — Das wollen ja eben die grossen Meister der Kunst und Wissenschaft. Die Meister der Kunst suchen dieses Ziel bewusst und unbewusst zu erreichen, indem sie uns das Schöne in Natur und Menschenleben zu mühelosem Genusse wahrnehmbar machen, vor Sinn und Seele hinstellen. Wie uns das Wahre ohne die Wissenschaft, müsste uns auch das Schöne ohne die Kunst in Ewigkeit verschlossen bleiben.

Die Kunst ist das erschlossene Wesen des Schönen

in Natur und Menschenleben — und was ist das Schöne? — Das Schöne ist das formale Wesen alles Realen. Schön ist eine jede Erscheinungsform. Alles ist schön. Wo giebts denn einen Gegenstand, den der Künstler nicht verwerthen und verwenden könnte? — Der Maler malt ebensogut ein junges hübsches, wie ein altes hässliches Weib, und von seinem Können wird es abhängen, welches von beiden das kostbarere Gemälde ist. Die Kunst verschmäht die Verwendung manchen Gegenstandes, wie beispielsweise des physisch ekelerregenden und moralisch verwerflichen, — aber doch nicht aus ästhetischen Gründen. Die Kunst verwendet Alles mit gleicher Liebe und Werthschätzung; Alles ist schön zu seiner Zeit und an seinem Platze.

Das Schöne ist die Erscheinungsform alles Daseienden in allen seinen Einzelheiten und Individuationen; auch das relativ Hässliche ist ein Schönes, wenn sich die Kunst seiner bemächtigt, und in der Kunst haben wir die wahre Interpretation der Natur und des Menschenlebens, — Alles von seiner Aussenseite betrachtet. Es giebt aber doch auch Gradationen des Schönen und des Hässlichen, — schön, schöner am schönsten; hässlich, hässlicher am hässlichsten — wie verhält es sich damit?

Ganz gewiss, es giebt Steigerungsfälle des Schönen und Hässlichen, aber doch nur, wie ein Jeder auf den ersten Blick sieht, in der comparativen Betrachtungsweise der ansich- und fürsichseienden Einzelheit. Nur die ästhetisch vergleichende Betrachtung des Einzelseins fördert graduelle Unterschiede des Schönen und Hässlichen zu Tage, die wieder verschwinden, wenn Alles im Ganzen und Allgemeinen angeschaut wird. Alles ist gleich nothwendig und zweckmässig, darum ist auch Alles gleich schön.

Freilich, alle ordinäre Betrachtung der Dinge ist immer nur unterscheidende und vergleichende Einzelbetrachtung; die kommt darum ästhetisch über jene Comparationen in Schön und Hässlich niemals hinaus. Alle Einzelheit nach ihrem Kunstwerthe zu taxiren, d. h. wie sie zu irgend einem Kunstgebilde sich eigne, vermag nur der Künstler, der uns die Welt und Alles, was darin ist, in ihrer wahren Schönheit zu zeigen die Befähigung besitzt.

Des Künstlers Phantasie und Idealisirung macht das Schöne nicht schöner; sie combinirt und componirt nur vermöge ihrer hellseherischen Conception und Intuition. Kein Zug an der wahren künstlerischen Schönheit, auch nicht der leiseste und kleinste, der nicht an die Natur sich anlehnt; der Künstler verwahrt nur in seinem ästhetischen Gefühlsvermögen die disparaten Elemente, Bestandtheile und Glieder, welche den entlegensten Räumen und Zeiten entstammen, und verwerthet sie zu einem Gesammtbilde im beschränktesten Rahmen und Raume. Auch was der hochgebildete und hochveranlagte Künstler aus eigenem Genius an Vermehrungen und Verklärungen der Schönheit hinzubringt, ist nur Natur und zwar schon wegen der conformativen und assimilatorischen Ausbildung des Menscheninnern in Verkehr mit dem Weltäussern.

7. In diesen Worten finden wir nun die Andeutung über das Verhältnis des ästhetischen Geistes zum Weltganzen. Der ästhetische Geist ist eine bestimmte Form und Phase des Personalgeistes, der Personalgeist aber ist der selbst- und weltbewusste Geist. Als exact-wissenschaftlicher Geist sucht er soviel er erlangen kann vom Weltbestande sich zugänglich zu machen und ins Bewusstsein zu erheben; als speculativ-wissenschaftlicher Geist sucht er sogar sich ein vollendetes Weltbild zu construiren. Diese im

Personalgeist Bewusstsein erlangte Welt erscheint uns aber als das geistige Weltbild in verschiedener Beleuchtung. Zunächst erscheint sie uns im Gewande der Schönheit als Kosmos.

Was das objectiv Schöne ist, haben wir ja gesagt. Schön ist eine jede Erscheinungsform, und das Schöne ist das formale Wesen alles Realen. Was ist aber subjectiv, was ist im Bewusstsein dieses Schöne? Schön ist im Personalbewusstsein, was gefällt, befriedigt, läutert, erhebt und versöhnt. Trotzdem nun aber das Schöne ein bewusst Schönes ist und erst im Gefallen kennbar wird und zur Geltung kommt, ist es doch nicht schön, weil es gefällt, sondern es gefällt, weil es schön ist. Schon dass es auch ein Nichtgefallen, dass es auch etwas giebt, was wir nicht schön, sondern hässlich nennen, muss uns zur Ueberzeugung führen, dass dieses unser ästhetisches Urtheil nicht an uns, sondern am Gegenstande liegen muss. Damit bezeugt uns ja unser ästhetisches Urtheil selbst, dass das Schön- und Hässlichsein nicht an unserer Empfindungsweise, sondern am Gegenstand selbst gelegen sein müsse. Es gefällt oder missfällt heisst nun einmal nichts anders als: das Ding ist an sich schön oder hässlich.

Was bedeutet nun dieses Gefallen? Gefallen bedeutet ohne alle Frage die Uebereinstimmung der äussern Erscheinungsform mit unserer innern Empfindungsweise. Das Schöne ist damit eng verwandt mit dem Wahren. Auch das Wahre bedeutet ganz dieselbe Uebereinstimmung; nur ist das Verhältniss dabei ein Umgekehrtes. Beim Schönen soll der Gegenstand mit unserem Innern, beim Wahren soll unser Inneres mit dem Gegenstande sich in Uebereinstimmung setzen. Ist das aber nicht ganz dasselbe, der Hinweg für den Herweg? Der Weg wohl, aber nicht das Ziel. Wenn der Gegenstand durch Wahrnehmung und Vor-

stellung in unser Inneres gelangt, so kann dieses dabei nicht kalt und ruhig bleiben; es wird mit afficirt und differenzirt, nach der Seite des Gefallens oder Missfallens angeregt. Wenn dagegen das Innere an den Gegenstand herangelangt, so bleibt der Gegenstand völlig unverändert, und das Innere sucht in kalter Ruhe nur der Wahrheit auf den Grund zu kommen. Das Schöne und Wahre haben denselben Gegenstand; nur die innere Affection ist dabei jedesmal eine andere.

Die Welt des Wahren ist auch die Welt des Schönen. Wir haben für die Welt des Schönen einen besonderen Namen, den Kosmos. Die Welt des Schönen ist die Welt als Kosmos, und der ästhetische Geist ist nichts anders als dieser Kosmos selbst. Der Kosmos aber ist die Erscheinungswelt, Bewusstes und Unbewusstes, Materielles und Intelligibles, Menschliches und Aussermenschliches zusammengenommen und zwar Alles in seiner Realität und Objectivität gefasst, wie das Innere das Aeussere aufgenommen hat, Eins mit dem Andern sich verbindet und Eins im Andern wieder verschwindet. Den Personalgeist, welcher uns diese Weltvorstellung zu machen unternimmt, betrachten und bezeichnen wir als Mikrokosmos, gegenüber dem Makrokosmos, der wohlgeordneten, schönheitsgeschmückten Welt im Ganzen.

8. Deckt sich denn aber diese Vorstellung der Sache mit der landläufig gebräuchlichen, auch philosophisch gebräuchlichen Anschauungsweise? Mit der ehemaligen, im griechischen Alterthume herrschenden Annahme allerdings. Nur nicht mit der neuesten, besonders von Kant und seinen Nachfolgern gehegten Weltanschauung. Die gesammte neueste Philosophie huldigt — charakteristisch genug — dem Akosmismus. Mir ist, offen gestanden, alles und jedes Verständniss für

eine solche Betrachtungsweise der neueren Philosophie, die ich sonst vermöge ihres Scharfsinnes, ihrer Tiefe, ihres unendlich weiten Gesichtskreises, ihres geistreichen, alle Schwierigkeiten überwindenden Constructions-, Inductions- und Deductionsvermögens im höchsten Grade bewundere, versagt. Den Kosmos wieder zu Ehren zu bringen, ist die Aufgabe dieser vorliegenden Philosophie, welche wir wohl mit Recht, als neue Metaphysik bezeichnen dürfen. „Die Welt ist vollkommen — und darum auch schön — überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual.“ Und diese Menschenqualen, die sie zumeist unter einander sich selbst bereiten, bedeuten nicht mehr als ein zufälliger Mückenstich bei Bewunderung einer hohen Naturschönheit.

Dieser Kosmos ist nach unserer Auffassungsweise gleichbedeutend mit dem ästhetischen Geiste und die Aesthetik ist Kosmologie, jedoch nur von Seiten des Personalgeistes oder des Mikrokosmos aus betrachtet und dargestellt. Durch solche Betrachtungsweise wird nun aber ihr Gebiet sehr verengt und muss sich allein auf die Schönheitsempfindung und Kunstgestaltung beschränken, bleibt aber trotzdem nicht allein mit dem Kosmos in steter Fühlung und Beziehung, sondern vermag uns auch durch ihre Darstellungen die beste Erläuterung und Vergegenständlichung desselben zu bieten. Wir haben in einem jeden Kunstwerke irgend ein versinnlichtes, vergegenständlichtes, eng und streng umrahmtes Miniaturbild dieses Kosmos — Selbstverständlich des Mikrokosmos; allein dieser Mikrokosmos dient uns ja zur Erläuterung und Verbildlichung des Makrokosmos, und erst im Mikrokosmos erlangt auch der Makrokosmos seine Selbstverständigung. Und wenn auch dieser Makrokosmos in aller seiner Erhabenheit und Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit be-

standen hat und besteht und in stets sich erneuernder und verjüngender Schönheit und Pracht erglänzt und erstrahlt — ihm würde alles das für Zeit und Ewigkeit unverständlich und unbewusst bleiben, wenn er sich nicht im Mikrokosmos das Organ des Bewusstwerdens und der Selbstverständigung geschaffen hätte. Alle Pracht und Schönheit spiegelt sich wieder im Schönheitssinne des ästhetischen Geistes, der im Kosmos seine objective Verwirklichung gefunden hat.

9. Zum ästhetischen Geiste gehört ganz unfraglich auch der philosophische Geist, weil ohne diesen der Mikrokosmos der Ganzheit und Vollständigkeit ermangeln würde. Die Philosophie ist Kunst — Gedankenkunst. Die Philosophie ist jene Musik, worauf der Genius des Sokrates den Meister hingewiesen hat. Die Philosophie ist Kunst in Form der Wissenschaft. In der Philosophie erst offenbart sich uns der Mikrokosmos in seiner bewusst gewordenen Einheit und Ganzheit, und in den verschiedenen philosophischen Systemen haben wir eben den Mikrokosmos in den mannigfaltigsten Metamorphosen. Ein System bedeutet dasselbe, was das andere; sie alle müssen, was ihre Geltung und Bedeutung betrifft, auf eine Linie gestellt und gleichermaassen gewürdigt werden. Wir haben also kein Recht, irgend ein System, vielleicht sogar alle Systeme, zu verschmähen und zu verwerfen, um unsere persönliche Meinung und Ueberzeugung als die alleinig richtige hinzustellen; ebensowenig, wie irgend ein Glaube zu solch' absprechender Verschmähung und Verwerfung das Recht hat. Und nun gar das eigne System als die absolute Wahrheit derart zu verkündigen, als ob alle andern nur Lug und Trug seien, wie Schopenhauer und Düring die Geneigtheit zeigen, ist völlig ungerechtfertigt. Alles Wissen ist Stückwerk, nur die Philosophie hat stets ein Ganzes, einen fertigen Mikrokosmos in Bereitschaft, und dieser Mikrokosmos verhält sich zum Makrokosmos wie das Abbild zum Urbild, wie die Schrift zum Geist, wie das Theater zum Leben, wie der Gedanke zur Wirklichkeit, wie der Personalgeist zum Weltgeist.

b) der ethische Geist.

1. Eine zweite und höhere Form des Personalgeistes ist der ethische Geist, welcher den Mikrokosmos nicht durch irgend eine Kunstform, sondern durch die Person selbst, nicht durch irgend eine sinnfällige Gestaltungsweise, nicht durch irgend ein Theorem, sondern durch die Lebenspraxis des gesammten Menschenthums zu verwirklichen und zu vergegenständlichen trachtet. Der ethische Geist ist der Personalgeist, wie er in der Person und durch die Person selbst sich bethätigt und verwirklicht und ist darum auch nur vom Wesen und Standpunkte der Person aus zu erforschen und zu begründen. Person ist das Individuum in seinem Selbstbewusstsein und seiner Selbstgewissheit. Nur das menschliche Individuum ist Person. Als solch' ein Individuum sieht es sich andern gleichbegabten Individuen gegenüber von gleichem Selbstbewusstsein und gleicher Selbstgewissheit, ein Mikrokosmos wie es, voller Erkenntnisskraft, Selbstgefühl und Willensstrebungen, lauter Wesen, mit denen es zusammenlebt und zusammen arbeitet, um allen Lebensanforderungen gerecht zu werden. Die Sympathien und Antipathien des Gefühlstacts und nicht zum mindesten das ästhetische Gefühl, sowie die grosse Bedürfnissfrage erzeugen ein auf Gegenseitigkeit beruhendes Verhältniss des einen Individuums, des einen Menschen, der einen Person gegenüber der andern, welches Verhältniss bei

Bethätigung und Ergründung des ethischen Geistes vorzugsweise in Frage kommt.

Ethos ist Sitte und Sittlichkeit und bedeutet zunächst, ein edler und schöner Menschlichkeit entsprechendes Verhalten des einzelnen Menschen sowohl in Bezug auf sich selbst, als auch in Bezug auf alle andern Menschen. In dieser Menschlichkeit haben wir ja den Kosmos in seinen schönsten und besten Formen und Beständen anzuschauen. Alles Ethos, alle Sitte und Sittlichkeit ist ein ästhetischen und ethischen Gesetzen entsprechendes Benehmen und Verhalten, wovon Gesinnungen und Handlungen der Menschen sich beherrscht und durchdrungen zeigen sollen.

Sitte und Sittlichkeit — der ethische Geist ist niemals ohne diese beiden Formen seiner Bethätigung und Verwirklichung, obschon beide nicht denselben Grundgefühlen entspringen. Die Sitte führt ihren Ursprung vorzugsweise auf das Schönheitsgefühl, die Sittlichkeit auf das Gutheitsgefühl zurück. Dass bei der Sitte auch ethische, bei der Sittlichkeit auch ästhetische Empfindungen mitwirken, soll nicht bestritten werden. Ueberhaupt greifen alle die verschiedenen Metamorphosen des Personalgeistes, wie solche im theoretischen, ästhetischen, ethischen und religiösen Geiste zu Tage kommen, derart ineinander, dass eine Scheidung der Einzelmomente nur sehr schwer sich vollziehen lässt. Eben die Sitte bildet den Uebergang vom ästhetischen zum ethischen Geiste.

Die Sitte ist, wie auch die Sittlichkeit, eine bestimmte Form der Lebenspraxis, des persönlichen Gehabens der Welt, das will sagen, andern Menschen gegenüber; allein sie nimmt ihren Ursprung vorzüglich aus der Gefühlweise dessen, was schön und gefällig ist. Die Sitte ist die Darstellung des ästhetischen Geistes auch auf dem Gebiete der Ethik, oder die

Verpflanzung des Schönen auf das Gebiet des Guten. Die Sitte ist ganz vorzugsweise das, was wir das Tactgefühl nennen, denn in ihren meisten und besten Formen hat sie sich einen Gefühlstact gestaltet, welcher in jedem Augenblicke die zur Gewohnheit, zur Unwillkürlichkeit, gleichsam zur andern Natur gewordene Handlungsweise, ja sogar eine jede Körperbewegung mit Sicherheit beherrscht. Die Sitte ist eine hergebrachte, als Gewohnheit eingebürgerte, vorzugsweise nach den Eingebungen des Wohlgefallens geordnete Lebensführung.

2. Die Sitte ist Anstand, insofern sie das gesellige und gefällige Benehmen der Einzelperson regelt. Diesen Anstand bezeichnen wir als die Lebensart der Einzelperson, als die grössere oder geringere Tactfestigkeit und Befleissigung, sein Benehmen der guten Sitte anzupassen. In den höchsten Gesellschaftskreisen gestaltet sich Sitte und Anstand zu festgestelltem und feststehendem Regulativ des Benehmens, das nach genauer Vorschrift geübt und überwacht wird. In diesem Falle wird der Anstand zur Etikette. Von jeher waren die höheren Gesellschaftskreise für die niedern massgebend und vorbildlich; diesen nachzustreben und in ihrem Benehmen es diesen gleichzuthun gehörte für alle Gesellschaftskreise zum guten Ton. Durch wechselseitige Beeinflussung und Gleichmässigkeit der Uebung werden auch Anstand und Benehmen zum grossen Theil zu feststehenden Verkehrsformen, welche schon als ein Theil der Erziehung und Gewöhnung betrachtet und von Jugend an eingeprägt werden.

Insofern die Form des Anstandes, des Benehmens, der Lebensart, des guten Tones, ganz besonders aber Schnitt und Sitz der das Aeussere der Person präsentirenden Tracht und Gewandung nicht feststehend, sondern zeitweiligem Wechsel unterworfen sind, bezeichnet man diese Formen als Mode. Auch die Mode gehört

zur Sitte. Die Mode ist die Sitte, insofern sie als veränderlich gedacht wird. Da die Art der Bekleidung am häufigsten wechselt, so versteht man unter dem Worte Mode vorzugsweise die Kleidermode. Die Sitte ist überhaupt etwas weder örtlich noch zeitlich durchaus Feststehendes; sie steht unter dem Einflusse unzählbarer und unberechenbarer örtlicher und zeitlicher Bedingungen und wechselt von Ort zu Ort, von Zeit zu Zeit nach grösseren oder kleineren Intervallen. Besonders die Kleidermode wechselt oft schon von Jahr zu Jahr, ja schon von Jahreszeit zu Jahreszeit und beruht vorzugsweise auf der Veränderungssucht der tonangebenden Grossen und der Nachahmungssucht der Kleinen, besonders der Frauen; immer aber werden es ästhetische Gründe der Grazie, des Chic [übrigens ein der deutschen Sprache entstammendes Wort] sein, selbst da, wo die Mode zu beherrschen nur das Bestreben zu glänzen und sich hervorzuthun vorwaltend war.

Von der Sitte im Sinne persönlicher, nach dem Gesetze des Anstandes geregelter Lebenshaltung und Lebensführung unterscheidet sich ganz wesentlich der Gebrauch. Unter dem Gebrauch verstehen wir ein durch Tradition und Herkommen bestimmtes und geregeltes, vorzugsweise bei allgemeineren und öffentlichen Angelegenheiten übliches Verfahren. Wir reden hier von dem zur Sitte, vorzugsweise zur Volkssitte gehörigen Gebrauche in dem Sinne, wie man so im Allgemeinen von volksthümlichen Sitten und Gebräuchen redet. Ist nun der Anstand eine auf das gesellige Leben bezügliche Art des Benehmens und Gebahrens beim Einzelmenschen, so ist der Gebrauch nur eine für bestimmte Lebensverhältnisse und Vorkommnisse hergebrachte Form sachlicher Einrichtung und Ausübung, bald in Bezug auf den Einzelnen, bald in Bezug auf die Gemeinschaft. Bei Mode und Anstand sind hauptsächlich ästhetische

Gründe, beim Gebrauche sind aber auch ebenso gut ethische und religiöse Gründe anregend und massgebend gewesen. Selbst in der kleinsten Form der Sitte, des Anstandes, des Gebrauchs bethätigt sich noch der Personalgeist und sucht dem menschlichen Leben Halt und Gestalt zu geben.

3. Die Sitte in ihrer Gesammtheit bestimmt sich als die Gesittung; in ihr geniessen wir die Vorfrucht der Sittlichkeit. In der Gesittung zeigt sich uns der Mensch in einem der Sittlichkeit entsprechenden ganz äusserlichen Gehaben und Gebahren. Allein diese äusseren Formen persönlicher Dar- und Vorstellung gestatten nicht nur einen Schluss auf das innere Leben und den vollgültigen Werth des sittlichen Menschen, sondern sie bilden und gewähren auch einen festen Zaun, der als undurchdringlicher Schutz um das sittliche Leben der Menschen gezogen ist und einen jeden Einbruch in das Gebiet der Sittlichkeit mit grosser Widerstandskraft verhindert. Wir beurtheilen den Menschen nach seiner äusserlichen Gesittung, denn auf den Grund seiner inneren Gesinnung und sittlichen Gefühlsweise zu blicken ist uns ja nicht gestattet, und wenn diese Gesittung sich dauernd bewährt und ihre Schranken nie durchbrochen werden, so ist uns ein Genüge geschehen; mehr können wir nicht verlangen und mehr wird uns in den meisten Fällen auch nicht gewährt werden. Der gesittete Mensch ist uns auch der sittliche Mensch.

Und was von Einzelnen gesagt ist, das gilt in noch weit höherem Grade auch von der Volksgemeinschaft. Je weiter die Gesittung verbreitet ist und alle Volksschichten durchdringt, um so gesitteter ist das Volk. Ob auch um so sittlicher? Ja, das wird schwer zu bestimmen sein. Wir haben dafür ja einen Maassstab in unseren Sittlichkeitsbegriffen und unsern Sittenlehren;

allein dieser Maassstab ist kein Senkblei, welches in die Tiefe taucht und das innere und untere Wesen und Leben der Menschen zu ergründen geeignet ist. Es wird überhaupt noch einer gründlichen Untersuchung bedürfen, die wir hier nicht anstellen können, ob die Sittlichkeit unter den Menschen jemals zu- oder abgenommen hat, jemals zu oder abnehmen kann, ob der Werth des sittlichen Verhaltens überhaupt einer Steigerung fähig ist, ob dieser Werth sich nicht ewig gleich bleibt. Uns muss es schon genügen, wenn nur die Gesittung in der Welt immer grössere Fortschritte macht, immer weitere Kreise sittigt, polirt und humanisirt und schliesslich in alle Kreise dringt und die gesammte Volksgemeinschaft umfasst. In der Gesittung äussert sich auch die Sittlichkeit; allgemeine Gesittung bedeutet für uns allgemeine Sittlichkeit.

4. Das gesittete Verhalten ist bloss der Schein des sittlichen Verhaltens, ist dieses aber nicht selber. Allein ein Verhalten oder ein Verhältniss des Menschen zu sich selbst und zu aller Welt ist auch die Sittlichkeit. Auf den Grund dieses Verhältnisses müssen wir zurückgehen, und wir werden damit gleichzeitig zum Prinzipe aller Sittlichkeit hingelangen. Dass der Mensch als Individuum zu den Individuen gleicher Art in Beziehung treten und diesen gegenüber sich eines gewissen Verhaltens befleissigen müsse, liegt schon in seinem Wesen als „Zoon politikon", als Gesellschaftsthier, ausgesprochen. Der Mensch ist nicht nur ein, sondern er ist das gesellschaftliche Wesen schlechthin; denn nur in Gesellschaft und durch Gesellschaft ist er zum Menschen geworden, hat sich selbst von seines Gleichen unterscheiden, hat sich selbst zu seines Gleichen verhalten gelernt. Bewusstsein und Selbstbewusstsein haben ihn endlich auch zu der Erkenntniss hinleiten müssen, dass dieses Verhalten, um sein Dasein

zu behaupten, nicht wie das Verhalten der Naturwesen zu einander ein Verhalten des Kampfes, der Gewalt und Stärke, nicht einmal ein aus dem Vermögen der Tüchtigkeit und Geschicklichkeit hervorgegangenes Verhalten sein dürfe: sondern dass es als ein menschliches, als ein gesittetes und sittliches Verhalten, welches lebt und leben lässt und sein Leben nach dem Leben aller Andern einrichtet, sich darbiete.

Schon das Bewusstsein, welches ursprünglich vielleicht eine schwache und dunkle Empfindung war — schon das Bewusstsein, leben und leben lassen, macht den Menschen zu einem sittlichen Wesen. Leben und und leben lassen ist der niedrigste Grad der Sittlichkeit und der höchste. Wenn das sittliche Verhalten nur im Leben-lassen besteht, so ist es ja gleichgültig, was aus dem Andern wird; er kann ruhig im anderweitigen Kampf ums Dasein zu Grunde gehen, wird auch nur soweit geduldet, als er den eignen Lebensweg nicht kreuzt; steht er aber Einem im Wege, nun, so geht es ihm auch ans Leben. Das war ursprünglich die ganze Sittlichkeit der Menschen und ist es gewissermassen auch heute noch. Leben und leben lassen lässt aber auch schon den höchsten Grad der Sittlichkeit erkennen, bestehend in der Anerkennung vollster Gleichberechtigung am Genusse des Lebens mit dem Bestreben, einem Jeden diesen Lebensgenuss auch zugänglich zu machen und es sich angelegen sein lassen, dass Keiner auch nur um den kleinsten Antheil und Anspruch seiner Lebens- und Genussesberechtigung verkürzt werde. Gott weiss, wie viele Jahrhunderte noch vergehen können, bis dieser Grad sittlicher Vollkommenheit auch nur annähernd erreicht sein wird.

5. Das sittliche Verhalten steht gegenüber dem natürlichen Verhalten der Menschen. Das natürliche Verhalten ist beim Menschen, wie in der ganzen

Natur, der Kampf. Beim Menschen wäre nur dieser rohe und rücksichtslose Kampf weit schlimmer und verheerender als bei den übrigen Naturwesen; es wäre ein mit der Raffinerie des Intellects geführter Kampf, ein bellum omnium contra omnes, ein Vernichtungskampf, wie wir dergleichen Kämpfe im Verlaufe der Geschichte öfters begegnen und wie noch heutzutage derselbe im Kriege wieder zum Vorschein kommt. — Und was ist demgemäss das sittliche Verhalten? Vorläufig können wir dasselbe nur als das Gegentheil, als den Kampf gegen den Kampf, als den Friedenszustand bezeichnen, der nicht nur einen Jeden frei leben lässt, sondern ihm auch das Leben auf jede Weise erleichtert.

Woher empfangen wir nun Antrieb und Maassstab für unser Verhalten? Sieht und empfindet der Mensch auf das lebhafteste, dass er mit seinem Nächsten nicht auf ewigem Kriegsfusse und -Pfade leben könne, weil er und sein Nächster dabei zu Grunde gehen würden, nun, so muss er ganz einfach sich sein Verhältniss zum Andern friedlich gestalten, damit er und sein Nächster dabei in Ruhe, ohne Gewalt, ohne Missgunst, ohne Unzufriedenheit, ohne die geringste Benachtheiligung des Einen durch den Andern leben könne; den Maassstab hierfür hat ein Jeder in sich selbst. Weiss doch der Mensch ganz genau, was ihm lieb und werth, was ihm genehm und zuträglich ist. Ist es dir um ein friedliches Zusammenleben mit deinem Nächsten zu thun, so darfst du ihm nicht anthun und zumuthen, was auch dir nicht in gleicher Lage genehm und gefällig wäre. Der erste im Selbstsein und Selbstgefühl des Menschen wurzelnde Grundsatz der Sittlichkeit lautet demnach: „Was dir nicht lieb ist, das sollst du auch deinem Nächsten nicht zumuthen und zufügen.“ Dieser Satz ist unumstösslich richtig, denn er hat seinen ganz untrüglichen Maassstab im Selbstgefühl und ist die

erste und einzige Vorbedingung zu einem friedlichen Zusammenleben der Menschen.

In diesem Satze hat denn auch alle Gerechtigkeit Grund und Ursprung. Nach Maassgabe meines Selbstgefühls, meiner Personalschätzung auch dem Nebenmenschen gerecht zu werden, das ist dem Andern billig. Das wäre nicht Gerechtigkeit, wenn der Eine sich höher schätzen, sich besser dünken wolle, von edlerem Stamme und Stoffe, als der Andere. Auch ist von solchen Vorurtheilen befangen bei wachsendem und ausgebildetem Gerechtigkeitsgefühl ein friedliches Zusammenleben der Menschen nicht mehr denkbar und herstellbar.

Darum befinden sich Gerechtigkeit und formales Recht so oft in grellem Widerspruche. Das formale Recht ist allzusehr vom Herkommen beherrscht, von Rechten, Gerechtsamen, Besitzthümern, Machtbefugnissen, Geltungsbereichen, deren Entstehung noch auf Kampf und Gewalt zurückzuführen sind und von Einem auf den Andern sich vererbt haben; es entstehen hierdurch hergebrachte Rechtstitel, die der Gerechtigkeit, welche gleiches Recht und gleiche Berechtigung, gleiche Geltung und Lebensansprüche für alle verlangt, nicht entsprechen; diesbetreffend konnte der Dichter sagen: „Es erben sich Gesetz und Recht wie eine ewige Krankheit fort.“ Auch das formale, codificirte Recht muss nach und nach dem Satze der Gerechtigkeit entsprechend umgestaltet und daraus eine jede Bestimmung ausgemerzt werden, welche der Gleichberechtigung Aller widerspricht und den Personalbestand und die Personalansprüche des Einen dem Andern gegenüber verkürzt und beeinträchtigt.

6. Dem Selbstgefühl und Rechtsgefühl der Menschen, insofern diese auf Gegenseitigkeit beruhen und ein Jeder die Rechtssphäre des Andern in Analogie mit

der eignen gleich ausgedehnt und gleich ausgestattet anerkennen muss — wollen alle diese Rechtsbeschränkungen des codificirten Rechts, der gesellschaftlichen und wirthschaftlichen Ordnung nicht behagen. Es ist kein Friede und wird nicht eher Friede sein, bis Mittel und Wege gefunden und Zustände geschaffen sein werden, welche der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechen und den Rechts- und Lebensansprüchen aller Menschen ein Genüge verschaffen. Die Menschen sind nicht alle gleich, sie sind von Natur mit den verschiedensten Anlagen, Fähigkeiten und Kräften begabt. Auf dieser Ungleichheit eben beruht alle Regsamkeit und alle Wohlgestalt, alle Culturarbeit und alle fortschreitende Entwickelung des Menschenlebens. Eine Gleichmacherei auch nach dieser Richtung, zu Gunsten einer gesellschaftlichen und wirthschaftlichen Einerleiheit, wäre nicht Gerechtigkeit, sondern die denkbar grösste Ungerechtigkeit und käme gleich der Sperrung und Lähmung alles geistigen Lebens. Den Geist zu fesseln, damit der Leib sich frei bewegen könne, ist Todsünde. Nicht um die Emancipation der Genüsse, sondern Emancipation der Kräfte ist es uns zu thun. Wehe dem, der den Flügelschlag und die Flugkraft der freien Seele, des freien Genius und Talents zu unterdrücken und zu verkürzen sucht! Er trachtet die Menschheit zur Thierheit herabzuwürdigen.

Das beste Theil aller Gleichheit in der Freiheit; die freie ungehinderte Bewegung, Bethätigung und Entfaltung aller Kräfte, ist der wahre sittliche Lebenszustand. Der Freiheit der Bewegung und Bethätigung aller echt menschlichen Kräfte Hindernisse zu bereiten, entbehrt jeglichen Rechtsgrundes und Rechtstitels, und die gesellschaftliche Ordnung, welche auf solche Beschränkungen ausgeht, selbst wenn sie schon von der

Vorzeit hergebracht wäre, ist nichtig und hinfällig. Recht ist Freiheit, ungehinderte Bethätigung seiner Kräfte. Und was ich mir aus eigner Kraft und Thätigkeit erworben habe, das ist mein, nicht mehr und nicht weniger. Niemand hat darum auch ein Recht auf ein Gut, das er nicht selbst erworben hat, das nicht als die Frucht eigner Anstrengung betrachtet werden darf. Der einzig rechtsgültige Besitztitel ist der Erwerb durch die freie That. Dass dem nicht so ist, das ist eben unser Unglück. Auch das Erbrecht und Schenkungsrecht ist darum gleichfalls nicht zu Recht bestehend. Ich kann nicht besitzen, was ich nicht durch freie Thätigkeit erworben habe. Und eben dieses Erbrecht ist unser gesellschaftliches und wirthschaftliches Erbübel. Das grösste Uebel ist aber, dass die Menschen das nicht einsehen und einzusehen das geistige Vermögen besitzen.

7. „Fiat justitia, pereat mundus!“ „Recht muss geschehen, und wenn darob die Welt zu Grunde ginge!“ Ein eigenthümlicher Spruch, denn die Hauptstütze aller Gesellschaftsordnung ist ja gerade das Recht. Ueberhaupt ist das Recht noch das Geringste, was wir von den Menschen verlangen können; denn wir beanspruchen doch nur, dass der Mensch, was er für sich fordert, auch Anderen gewährleistet. Alles Recht hat seinen Grund im Selbstgefühl; soweit wir uns auch umschauen, wir finden keinen anderen Grund. Nur aus dem Selbstgefühl heraus entspinnt sich der Rechtsgrundsatz, was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig: das Meinige mein, das Deinige dein; aus welchen Bestimmungen und Gefühlen wir alle andern Rechte und die Gesammtsumme aller Rechtsgesetze zu entwickeln vermögen. Dass es damit aber noch nicht genug ist, dass in der That die Welt zu Grunde gehen müsse, wenn nur Recht geschähe, ist leicht einzusehen. Das

aus dem Selbstgefühl entstandene Recht verlangt des Friedens und der Selbsterhaltung wegen nach einer noch höheren Stufe der Gerechtigkeit: das ist die Sittlichkeit.

Auch die Sittlichkeit ist eine Form der Gerechtigkeit und nimmt ihren Ursprung aus dem Selbstgefühl. Dieses Selbstgefühl der Sittlichkeit ist jedoch ein anderes wie das der Gerechtigkeit. Das Selbstgefühl der Gerechtigkeit ist das bei sich selbst bleibende Selbstgefühl. Dieses geht nur insoweit aus der Subjectivität heraus und wird objectiv, als es im andern Selbst dasselbe Selbstgefühl erkennt und anerkennt, gleichwie im eignen Selbst. Das Selbstgefühl der Sittlichkeit ist das objectivirte Selbstgefühl; es ist das im Andern angeschaute Selbstgefühl; es ist mit einem Worte das Selbstgefühl im Mitgefühl. Wir haben hierfür einen von aller Welt gekannten und gepriesenen Ausdruck, der aber sehr selten richtig erkannt, gedeutet und begrifflich bestimmt wird, es ist das Wort: Liebe. Liebe ist das Selbstgefühl als Mitgefühl, sonst weiter nichts; Liebe ist das objectivirte, vergegenständlichte Selbstgefühl.

Dieses Selbstgefühl ist ja schon an und für sich ein sehr weitläufig angelegtes Vermögen. Es umfasst unser gesammtes Gefühlsleben, insofern es seiner bewusst geworden und als zum Selbst gehörig betrachtet wird. Dieses Selbstgefühl empfängt für gewöhnlich eine allzu enge Fassung. Alles Gefühl ist zu allernächst Selbstgefühl. Nichts ist dem Menschen so eigen wie seine Gefühlswelt. Das Gefühl ist das stationär gewordene geistige Wesen und das Leben des Menschen. Das Selbstgefühl ist darum nicht bloss das Gefühl vom eignen Werthe des Menschen, wie es gewöhnlich gedeutet und begrifflich umgrenzt wird; auch nicht bloss das Gefühl von den zeitweiligen Zuständen unseres

Lebens und Gehabens; sondern es muss im Allgemeinen bezeichnet werden als die Geltendmachung des Selbst als eines fühlenden Wesens. Dieses Selbstgefühl im Andern oder im Objecte angeschaut und in dieses hinein verlegt, oder mit einem Worte die Liebe ist darum eine gar vielfache. Es kann ja auch Liebe zum Dinge und Liebe zur Sache sein, Liebe zu gefühllosen und leblosen Gegenständen. Die höchste Liebe ist jedoch die Liebe zu gleichempfindenden Wesen, die Liebe zu seines Gleichen. Diese Liebe ist die Hauptquelle und Triebfeder aller Sittlichkeit.

Auch die Liebe beruht auf Gegenseitigkeit, welche vom Selbstgefühl ihren Ausgangspunkt nimmt. Die Liebe ist Gerechtigkeit höheren Styls. Im Recht ist das Selbstgefühl noch rein negativ. Was Du nicht angethan haben willst, das sollst Du auch keinem andern zufügen. In der Gerechtigkeit wird das Recht positiv. Was Du für Dich beanspruchst, das sollst Du auch allen Andern angedeihen lassen. Die Negation aber bleibt bestehen als die Unterscheidung des Selbstseins vom Anderssein. In der Liebe, der echten, der wahren Liebe, fällt auch diese Negation fort; das Selbst ist im Andern, das Selbstgefühl im Mitgefühl ganz aufgegangen. Selbst der uralte Spruch: „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst", wird durch die echte und wahre Liebe überboten und antiquirt. Von Selbstliebe kann gar keine Rede mehr sein. Das Selbst ist erstorben, um im Andern seine Auferstehung zu feiern. Die wahre Liebe denkt nicht an sich selbst; sie hat sich ihres Selbst derart entäussert, dass sie nur noch in dem Gegenstande ihrer Liebe lebt und keinen Gedanken aufkommen lässt, der auch im entferntesten nach Selbstsucht schmeckt. Die Liebe umfasst ihren Gegenstand mit solcher Gluth und Selbstverleugnung, dass auch der Gedanke, das könne sich einmal ändern und die Liebe erkalten

und erlöschen völlig ausgeschlossen ist. Eine Liebe, die da wähnt, sie könne einmal erlöschen, die ist schon erloschen.

Und auch im eudämonistischen Sinne steht sich der Mensch bei einem solchen Aufgeben seines Selbst in der Liebe nicht schlecht. Wenn der Mensch nur im Ganzen lebt und nur der gesammten Menschheit all sein Streben und all seine Liebe zuwendet, so kommen ihm selbst ja alle seine Liebesthaten wieder zu Gute. Er gewinnt dadurch hunderttausendfach, er tauscht für die eigne, Allen zugewendete Gutthat die Gutthaten Aller für sich selbst ein. Einer für Alle, und Alle für Einen. Wenn Einer für Alle ist, dann sind auch, das ist logische und causale Consequenz, Alle für Einen.

8. Es kann auch nicht fehlen, dass dieses Selbstgefühl als Mitgefühl, diese Liebe, nicht bloss in activer Weise dem Nächsten Thun und Denken zuzuwenden trachtet, sondern auch in passiver Weise uns ergreift, des Nächsten Leid und Freud zu theilen und solche zu empfinden, als wären sie uns selbst widerfahren. Erst in dieser Gefühlsweise liegt das weite Gebiet des sittlichen Handelns vor uns aufgeschlossen. Während in der allgemeinen und reinen Menschenliebe das Selbstgefühl als Mitgefühl erscheint, so ist in dieser passiven Art der Menschenliebe das Mitgefühl wieder Selbstgefühl geworden. Wir lassen in unserm Innern die Gefühlsweise der Andern wirken, als wäre sie gleichsam die unsrige. Sich freuen mit den Fröhlichen, trauern mit den Trauernden, leiden mit den Leidenden; kein anderes Denken und Empfinden mehr aufkommen lassen als Denken und Empfinden unserer Mitmenschen; zu denken in ihren Gedanken, zu fühlen in ihrem Fühlen: das ist der edelste und erhabenste Liebesgedanke, und diese reine Passivität der Menschenliebe ist Grund und Quell

aller Activität, der thätigen und handelnden, der praktischen Nächstenliebe.

Diese Gefühle des Mitleidens und der Mitfreude als des eigentlichen Selbstleidens und als Selbstfreude lässt dem Menschen keine Ruhe bei Tag und Nacht und drängt und treibet ihn, zu sinnen, zu denken, zu streben, zu arbeiten, um alles Leid zu stillen, alle Thränen zu trocknen, einem jeden Nothstande abzuhelfen, alle Kränkungen und Zurücksetzungen zu beseitigen, alle Ungerechtigkeit und Ungleichheit des gesellschaftlichen Lebens zu begleichen, einem jeden Menschen sein vollgemessenes, unverkürztes Antheil an den Genüssen und Besitzthümern des Lebens zu sichern. Das will sagen, so sollte es sein, und es hat auch ohne Zweifel zu allen Zeiten Einzelmenschen gegeben, die so dachten und handelten, die mit völliger Lebenshingabe, ohne auch nur die leiseste Spur von Selbstsucht und Eitelkeit, die beiden grössten Feinde aller wahren Menschenliebe und alles sittlichen Handelns, nur auf das Wohl ihrer Mitmenschen bedacht waren; es hat Menschen gegeben, die in ihrer aufopfernden Gesinnung eine solch' erfolgreiche Wirksamkeit in Wort und That zum Heile ihrer Mitmenschen entfalteten, dass sie alle Welt mit sich fortrissen und die Spuren ihres edlen Geistes allen nachfolgenden Geschlechtern aufgeprägt haben: allein das waren immer nur Einzelne, nicht einmal irgend eine kleine Minderheit. Sollte es endlich einmal dahin gekommen sein, dass die Selbstsucht und Eitelkeit der Menschen gebannt und der wahre Edelsinn von den Menschenherzen Besitz ergriffen hätte, dann wäre kein Haltens mehr: sie würden allesammt einander brüderlich in die Arme fallen, den Bund edler Menschlichkeit und Sittlichkeit schliessen für Zeit und Ewigkeit und der Tag der Erlösung wäre gekommen. Ich glaube an diese Zeit der Erlösung, weil ich mich und alle Menschen

der wahren Sittlichkeit und Menschlichkeit für fähig halte.

Liebe und Mitgefühl, welche solcher Selbstentäusserung und Selbstverleugnung fähig sind, bleiben bei der allgemeinen Menschenliebe nicht stehen, sondern umfassen gleichmässig eine jede Creatur, lebendige und leblose. „Der liebevolle Mensch," sagt Hartmann (Das sittliche Bewusstsein. A. II. 242), erstreckt die Identificirung seines Selbst mit andern lebenden und empfindenden Ichs auf Alles, was in seinen Gesichtskreis kommt, er betrachtet die Welt mit total andern Augen, als der Egoist; er fühlt den Pulsschlag der ganzen Natur in seinen Adern und das Allleben in seinem Bewusstsein und fasst die Welt als eine wesentliche Einheit mit sich, nicht als einen kalten, feindlichen, transcendenten Gegensatz zu seinem Ich auf. Er umspannt das All mit seiner Liebe, weil er sich in phänomenaler Hinsicht als Theil des All, aber zugleich (metaphysisch genommen) als wesentlich identisch mit demselben und deshalb sein fühlendes Subject als Kern des Alls weiss. Indem er das Selbst zum All ausdehnt, erweitert sich das Selbstgefühl zum Allgefühl, die Liebe zur Allliebe; das Identitätsgefühl . . . wird zum allumfassenden Identitätsgefühl oder zum All-Einheits-Gefühl, ohne dass es deshalb den Charakter der Unbewusstheit seiner eignen Natur zu verlieren braucht." Den letzten Zusatz wie die eingeklammerten Worte, welche diesem wahren, tiefen und schönen Worte nicht gerade zur Zier gereichen, war Hartmann seiner allgemeinen Anschauungsweise schuldig.

Die Liebe, wird gesagt, kann das höchste Moral-Princip nicht sein, weil sie an und für sich schon durch ihre Voreingenommenheit, durch stete Bevorzugung des Näherstehenden dem Fernstehenden gegenüber, durch ihre Individualisirung als Mutterliebe, Geschlechtsliebe,

Liebe zur Freund- und Verwandtschaft sich gar oft zu Ungerechtigkeiten, der allgemeinen Menschenliebe, ja sogar aller Moral widersprechenden Handlungsweise fortreissen lässt. Die Liebe, sagt man demgemäss, müsse ein Regulativ in einem ursprünglicheren und höheren Principe haben, nämlich der Gerechtigkeit zugetheilt werden als unerlässlicher Ergänzung, um der vollen, ungetrübten Sittlichkeit theilhaft zu werden. Wir sind anderer Meinung. Nie ist die wahre Liebe ohne Gerechtigkeit, nie die wahre Gerechtigkeit ohne Liebe. Eine Liebe ohne Gerechtigkeit und eine Gerechtigkeit ohne Liebe haben beide aufgehört zu sein, was sie zu sein vorgeben. Die Liebe ist aber die Gerechtigkeit der höheren und höchsten Potenz. Sie will ganz und gar dasselbe, was auch die Gerechtigkeit, aber nicht mehr aus Gerechtigkeit, sondern aus Liebe. Die Gerechtigkeit lässt das persönliche Selbstsein noch fortbestehen. Sie erwartet, dass alle ihre Leistungen als Gegenleistungen wieder zurückerstattet werden. Die Liebe hat sich selbst aufgegeben; sie lebt nur noch im Andern und erwartet keine Gegenleistung, ist trotzdem in allen ihren Leistungen doch nur Gerechtigkeit.

Die Liebe, die wahre, echte, allgemeine Liebe, will nichts für sich; ihr Selbst ist ihr ja erst im Andern aufgegangen. Aus Gerechtigkeit hervorgegangen und Gerechtigkeit übend — mehr kann sie und braucht sie überhaupt nicht zu leisten — ist sie nicht mehr bloss Gefühl, bloss Naturlaut wie die individualisirte Liebe, sondern gleichzeitig Ueberlegung, Erwägung, Nachdenken; sie ist sich ihres Bestandes, ihres Seins und Sollens bis zu den kleinsten Zügen bewusst. Sie ist eine intellectuelle Liebe, ähnlich jener Liebe, welche der Philosoph mit so glänzenden Farben und hoher Begeisterung als das wahre Lebens-

element des in Gott versunkenen Geistes zu schildern vermag.

9. Diese intellectuelle Liebe ist es auch, welche die Pflicht ins Leben ruft und ihr den Weg vorzeichnet. Der Mensch wüsste auch heute noch nichts von Pflicht, wenn nicht die Liebe wäre — und wenn auch die Pflicht noch kalt und fremd an uns herantritt mit ihrem kategorischen Imperativ: du sollst! — Der ursprüngliche und natürliche Zustand ist der Kampf Aller gegen Alle. Einen Stand der Unschuld bei der Urmenschheit hat's nie gegeben; den giebts höchstens beim Kinde des Culturmenschen, dem eine natürliche und unbewusste Sittlichkeit bereits angeboren ist. Im Widerstreit des Sittlichen und Natürlichen müsste die Pflicht immer unterliegen, wenn die Liebe nicht im Rückhalte stände und die Pflichtmässigkeit zu immer neuen Angriffen aufmunterte; zur völligen Uebereinstimmung von Neigung und Pflicht, Natürlichkeit und Sittlichkeit, zu jenem Friedenzustande der kampf- und conflictlosen Tugend wird er wohl niemals kommen.

Im Hintergrunde alles Pflichtgefühls steht die Liebe mit ihren Antrieben. Die ersten Anlässe zur sittlichen That waren Liebesneigungen zu allen den durch Wahl und Abstammung nahestehenden Personen; ebenso hat die Selbstliebe und ihre Anforderungen einen bedeutenden Antheil an der Entstehung des Pflichtgefühls. Die Pflicht ist die Uebertragung der an die Liebe gestellten Anforderungen und Leistungen auf alle Menschen. Hat man es doch als ein überaus wohlthuendes Gefühl betrachten lernen, überall mit Liebe und Zuvorkommenheit behandelt zu werden: wie hätte man sich entbrechen können, auch andern Menschen dasselbe Entgegenkommen zu zeigen! Da nun aber ein solches Verfahren auf Gegenseitigkeit beruht, so entwickelt sich aus der Liebe das Gefühl der

Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist nicht mehr bloss Neigung, sondern Forderung; was dem Einen recht ist, das ist dem Andern billig. Was ursprünglich aus Liebe gewährt, das wird weiterhin aus Gerechtigkeit gefordert, und diese auf Gegenseitigkeit beruhenden Anforderungen der Liebe und Gerechtigkeit, die ein Jeder aus seinem eignen Innern heraus sehr gut kennt und zu würdigen weiss, nennen wir unsere Pflichten.

Auf diese Anforderung der Liebe und Gerechtigkeit wird alle Moral und Ethik, welcher Art und Gestalt sie auch sein möge, zurückgeführt werden können: autonome und heteronome Sittlichkeit bis zum kategorischen Imperativ. Dieser letztere ist ja doch weiter nichts als die blosse Autonomie, oder die völlig rücksichtslose Selbstbestimmung, welche das Gute thut nicht der Liebe und nicht des Lohnes, auch nicht eines anderswoher stammenden Sittengebotes wegen. Dieses reine Sittengebot, welches ganz ohne Rücksicht auf Zu- und Abneigung, bloss auf das Bewusstsein dessen, was gut oder schlecht ist, gestützt ausgeübt werden soll ist allerdings autonom, aber doch nicht grundlos. Schon die Form, welche Kant dem Gesetze giebt: „Handle so, dass die Maxime deines Handelns geeignet sei ein allgemeines Gesetz für alle Menschen zu werden" — weist auf den Grund hin, der doch auch eine gewisse Art von Heteronomie ist. Woher weiss ich etwas Bestimmtes von den Maximen meines Handelns? Doch nur durch dasjenige, was Gesetz ist für alle Menschen; so weist immer Eines auf das Andere hin und zurück, und zuletzt auf den Urgrund alles Gutseins und Guthandelns, Liebe und Gerechtigkeit.

Selbst die reinste Heteronomie der Sittlichkeit, der kategorische Imperativ des Gottesgebotes hat keinen andern Grund. Nicht weil's Gott geboten hat, ist es gut, sondern Gott hat es geboten, weil es das Gute ist.

Wäre unsere Religion die reine Moral, so hätte Kant Recht mit seiner Definition der Religion: die Anerkennung aller unserer Pflichten als Gebote Gottes.

Freilich ist es etwas Grosses und Erhabenes und der Verherrlichung eines Kant wohl würdig, alle diese Forderungen der Liebe und der Gerechtigkeit als reine Pflichterfüllung anzuerkennen: „Pflicht! du erhabener grosser Name! der du nichts Beliebtes und Einschmeichelndes bei dir führst, sondern Unterwerfung verlangst . . . sondern bloss ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet und sich selbst wider Willen Verehrung erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken . . . Wo findet man die Wurzel deiner Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt? . . . Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst, als einen Theil der Sinnenwelt erhebt . . . Es ist nichts Anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der Natur, doch zugleich als Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigenthümlichen, von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen unterworfen ist; welches also, nach dem Theile seiner Natur, welcher zur Sinnenwelt gehörig ist, jenem zweiten höheren Theile gehorcht, mit welchem es der übersinnlichen Welt angehört."

Nun ja, die Pflicht ist das Glaubensbekenntniss unserer Freiheit; ist unsere Geistigkeit und Übersinnlichkeit. In unserer Freiheit haben wir den Adelsbrief der Menschheit; einer Menschheit, die nicht mehr nach Trieben, sondern nach Pflichten ihre Handlungsweise einrichten will. Sie will es, das ist das rechte Wort. Und diesem Wollen steht gegenüber das Sollen, wodurch die Vernunft sich ihre Gesetze vorschreiben lässt. Woher dieses Sollen seine Antriebe

schöpft, haben wir genugsam erörtert. In diesem Sollen, in diesem Pflichtgefühl besteht der ethische Charakter der Menschen, wodurch der Mensch zum eignen, sein Thun und Lassen bestimmenden Gesetzgeber wird. Und in diesem ethischen Charakter hat der Mensch nicht nur seinen Gesetzgeber, sondern auch seinen Richter, seinen unbestechlichen Gewissens-Rath, seinen Himmel und seine Hölle und den Schatz seiner Güter und Tugenden.

Pflicht und Liebe, das sind die beiden Strebepfeiler des sittlichen Charakters, — die Liebe bildet seine Erfüllung, die Pflicht seine Richtung, ohne Liebe wäre derselbe leer, ohne Pflichtbewusstsein führerlos; die Liebe ohne Pflicht ist blind, die Pflicht ohne Liebe ist kalt und fühllos. Und sehen wir recht zu, so werden wir bald inne, dass die wahre Liebe niemals ohne Pflicht, die wahre Pflicht niemals ohne Liebe ist, und dass beide so wenig trennbar sind, wie Stoff und Form eines Dinges. Die Pflicht ist nur die Form der Liebesübung, während der Gesammtinhalt der Pflichterfüllung einschliesslich des Antriebs hierzu von der Liebe gegeben ist. Die von Liebe erfüllte Pflicht, die von Pflicht geleitete Liebe bilden die Vollendung des ethischen Charakters der Menschen.

10. Pflicht sowohl als Liebe sind gesellschaftbildende Mächte. Ihnen verdanken wir Gemeinschaften, darin die ethische Natur der Menschen Gewähr und Genuss findet. Die erste und ursprünglichste ethische Gemeinschaft ist die Familie. Sie beruht mitsammt allen ihren Liebesäusserungen ursprünglich lediglich auf Naturtrieben, welche erst mit der Zeit und vorzugsweise durch die Monogamie ethisirt worden sind. Mit der Monogamie beginnt überhaupt erst die Ethisirung der Familie, weil weder Pflicht noch Liebe mit der Polygamie sich verträgt. In Bezug auf die Familie stehen Mann

und Frau vollkommen gleichberechtigt einander gegenüber. Weder in ihrem Fürsichsein noch auch in ihrem Füreinandersein darf der geringste Unterschied zwischen Beiden zur Geltung kommen. Der Mann verlangt seine Frau, die Frau verlangt ihren Mann sowohl bezüglich der ehelichen Liebe als auch bezüglich der ehelichen Pflicht gänzlich und ausschliesslich; andernfalls wäre eine wechselseitige Ergänzung der Persönlichkeit, wie sie durch den Unterschied der Geschlechter bedingt wird, unmöglich und undenkbar. Erst von Einführung der Monogamie an werden wir den Beginn einer Ethisirung der Familie zu datiren haben.

Die Ethisirung der Gesellschaft zeigt das gerade umgekehrte Verhältniss. In Bezug auf die Familie zeigen sich Pflicht und Liebe auf den denkbar engsten Kreis eingeschränkt, in Bezug auf die Gesellschaft aber fordern Pflicht und Liebe die denkbar weiteste Spannung und Umfassung. Hier ist Pflicht und Liebe grenzen- und schrankenlos und duldet nicht die Ausschliessung eines einzigen Menschenwesens, nicht einmal einer einzigen Creatur. Die Ethisirung der Gesellschaft beginnt mit der ersten autonomen oder heteronomen Pflichterfüllung, welche nichts anders bedeutet als Liebesbethätigung dem Andern gegenüber. Derjenige, welcher zuerst das Wort gesprochen hat: „Liebe Deinen Nächsten, wie Dich selbst", der hat den Weg angedeutet, auf dem die Ethisirung der Gesellschaft zum Ziele gelangen soll.

Dieser Weg ist ein sehr weiter und schwieriger; dessen werden wir erst inne, wenn wir das Wesen des Staates in Betracht nehmen. Der Staat ist keine ethische Gesellschaft, das behaupten wir mit dem grössten Nachdrucke. Ethische Antriebe waren es ganz gewiss nicht, welche zur Staatenbildung geführt haben; nicht Liebe und nicht Gerechtigkeit, auch nicht Pflicht und Gewissen, die Grundelemente des ethischen Geistes.

Gewalt und Schutz gegen Gewalt boten wohl die nächsten Anlässe zur Einrichtung eines Staatswesens. Bis zu einem gewissen Grade ist auch der Staat der Ethisirung fähig; dadurch nämlich, dass man Gewalt und Schutz in ethische Formen zu bringen sucht. So hat man denn zuerst den Gewaltstaat in den Polizeistaat, diesen in den Rechtsstaat überzuführen gesucht. Das will aber doch immer nur besagen und bedeuten, dass man dem Gewaltstaat oder der Staatsgewalt polizeiliche und rechtliche Formen zu geben versucht hat.

Polizei und Recht sind aber doch noch gar keine sittlichen Veranstaltungen und Einrichtungen, sondern nur erst Schutzmaassnahmen, um die Gesellschaft vor Einbrüchen der Gewalt und des Unrechts zu schützen, damit sie ungestört an ihrer ethischen Entwickelung fortarbeiten könne. Mit dem Augenblicke, da die Ethisirung der Gesellschaft bis zu einem gewissen Grade der Vervollkommenheit gebracht wäre, könnte die „eiserne" Gewalt des Staates immer mehr nachlassen und schliesslich ganz beseitigt und zum alten Eisen geworfen werden. Das ist offenbar das Ziel aller ethischen Entwickelung, wovon wir jedoch noch himmelweit entfernt sind, soweit entfernt, dass es die meisten Menschen, auch die Gebildeten und Gelehrten für völlig unerreichbar halten.

Ein solcher Gedanke muss aber als die schwerste Sünde gegen den heiligen Geist der Menschheit betrachtet werden von einem jeden Menschen, der an die Entwicklungsfähigkeit der Menschen glaubt, der die Höhe des ethischen Ideals zu fassen im Stande ist und der sich selbst für fähig hält, als ein bescheidenes Mitglied an einer Gesellschaft theilnehmen zu können, welche der Polizei und des Rechts nicht mehr bedarf. Ein solch' schwer belastendes, geradezu vernichtendes Sittenzeugniss wird aber nicht leicht jemand sich selbst

ausfertigen wollen, das hiesse ja sich selbst unter Polizeiaufsicht „von Rechtswegen“ stellen, sich selbst als rechtsunfähig betrachten. Soviel wird sich doch ein Jeder zutrauen müssen: ja, ich selbst werde schon das Recht nicht verletzen, wenn ihr es nur wahren wolltet. Traust du dir das selbst zu, nun, so darfst du es auch keinem Andern absprechen. Es wird zur vollkommenen Ethisirung der Gesellschaft gar nicht einmal viel verlangt — nur so viel, dass niemand mehr das Recht verletzt. Alles Andere findet sich schon von selbst.

Der Staat, obschon noch keine ethische Gesellschaft, hat trotzdem einen hohen ethischen Beruf. Wenn er nicht anstatt der ethischen Freiheit die ethisch organisirte Gewalt darstellte, wenn er nicht statt Liebe und Gerechtigkeit den Zwang müsste walten lassen: so könnte er uns schon vollen Ersatz für eine jede ethische Gesellschaft bieten. Die Unvollkommenheiten der Gesellschaft, der noch in Rohheit und Barbarei versunkenen Menschheit legen ihm diesen Zwang auf. Freilich ist der Staat noch lange nicht soweit ethisirt, dass er als der vollkommene Rechtsstaat mit ungeschmälerter Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit seiner Bürger betrachtet werden könne. Soweit ist der Staat jedoch heute schon gediehen, dass er, besonders als Verfassungsstaat, der Gesellschaft Schutz und Freiheit genug bietet, um mit ihrer ethischen und wirthschaftlichen Vervollkommnung ungestört sich befassen und der Zeit entgegenarbeiten zu können, welche hinlänglich gesittigt des staatlichen Zwangsrechtes und des Rechtszwanges entrathen und eine solche Gewalt als überwundenen Standpunkt betrachten könnte.

11. Im Staate haben wir das unwidersprechliche Zeugniss, dass der Mensch ein sittliches Wesen sei. Da die Sittlichkeit, die Ethisirung der Gesellschaft, noch in

der Entwickelung begriffen und vielleicht kaum auf halbem Wege angelangt, noch nicht die Macht hat sich absolute Geltung zu verschaffen: so hat sie sich im Staate ein Organ geschaffen und mit einer Gewalt ausgestattet, welche einen Durchbruch der sittlichen Schranken unter allen Umständen zu verhindern im Stande ist. Freilich vermag selbst in diesem seinem sittlichen Berufe der Staat Ursprung und Herkunft aus Gewalt und Zwang nicht zu verleugnen, allein auch er hat profitirt und profitirt fortwährend aus der fortschreitenden Weiterentwickelung des sittlichen Bewusstseins der Menschen und wird selbst immer gerechter und sittlicher gestimmt: so fördert er die Sittlichkeit und die Sittlichkeit fördert ihn. Beide, Staat und Gesellschaft, marschiren so neben einander her auf demselben Wege und demselben Ziele zu, einander bildend und fördernd, bis sie bei jener höheren sittlichen Weltordnung angelangt, in einander sich auflösen. Der Staat wird zwar auch auf der höchsten Entwickelungsstufe des ethischen Personalgeistes kaum zu entbehren sein; er muss nur weiter und weiter entstaatlicht und mehr und mehr versittlicht werden.

So lässt denn auch eine genauere Betrachtung des Staatswesens erkennen, wohin die sittliche Entwickelung des Menschengeschlechts führen soll und führen wird. Diese hat kein anderes Ziel als jene Vereinigung und Zusammenfassung der menschlichen Gesellschaft, welche der Staat in jedem Augenblicke darstellen soll und darstellen will, — nur mit dem einen, aber generellen und schnurstracks entgegengesetzten Unterschiede: die zu vollendeter sittlicher Weltordnung ausgewachsene ethische Gesellschaft vollführt Dasselbe aus gutem, freiem Willen, was der Staat erzwingen will. Was gerne und freiwillig geschieht, bedarf des Zwangs nicht mehr; der Staat ist in der sittlichen Weltordnung untergegangen.

Ein Bewusstsein dieses Idealzustandes der sittlichen Welt hat die gesittigte Menschheit schon von den frühesten Zeiten an gehabt, man hat nur, was zum Bereiche der sittlichen Weltordnung gehört, auf religiöses Gebiet verlegt. Die Gottesherrschaft, das Himmelreich wollen nur jenen Stand sittlicher Vollkommenheit bezeichnen, welcher eine weltliche Herrschaft der Gewalt und des Zwanges ausschliesst und völlig entbehrlich macht. Das Urchristenthum, welches das Himmelreich so nahe wähnte, hat gewiss nicht daran gedacht, dass es einmal verstaatlicht würde und verstaatlicht werden müsste, um durch den Staat der sittlichen Weltordnung zeitweiligen Halt und Bestand zu geben.

Die sittliche Weltordnung bezeichnet den Höhepunkt des ethischen Personalgeistes und, wenn man will, in ihrer Aufgabe und Anforderung auch das höchste Moralprincip. Die Gerechtigkeit ist die Anerkennung der Wesensgleichheit aller menschlichen Individuen untereinander und verlangt demgemäss, das Wohl des Andern dem eignen Wohle völlig gleichzustellen. Die Liebe will das eigne Selbst ganz und gar vergessen lassen und nur noch im Andern leben und wirken. Beide Forderungen verlieren sich in der Aufgabe, den Entwickelungsprozess der sittlichen Weltordnung durch Befestigung und Fortbildung aller guten Bestrebungen zu unterstützen und demselben zur Alleinherrschaft zu verhelfen. Diesem höheren Zwecke müssen sich sowohl fremdes als eignes Wohl unterordnen. Die Förderung des fremden Wohles erleidet dadurch eine Einschränkung, die Förderung des eignen Wohles eine Erweiterung, denn die Wesensgleichheit aller Individuen in ihrem Verhalten und Verhältniss zur sittlichen Weltordnung verlangt keine völlige Selbstverleugnung mehr. Alle Förderung des individuellen Wohles kann nur auf diesem Standpunkte

als Mittel zu einem höhern Zwecke betrachtet werden. Alle sind in Bezug auf die sittliche Weltordnung gleich wichtig und gleich nichtig. Die höchste Anforderung, welche der Personalgeist als ethischer Geist an uns stellt, lautet demgemäss, um die Worte des Dichters zu gebrauchen:

„Immer strebe zum Ganzen! und, kannst du selber kein Ganzes Werden, als dienendes Glied schliess' an ein Ganzes dich an!“

Drittes Kapitel. — **Der Universalgeist.**

1. Diese sittliche Weltordnung als die einzig und allein durch den freien Willen zum Guten constituirte Ordnung und Einrichtung der menschlichen Gesellschaft bezeichnet aber noch immer nicht die höchste Entwicklungsstufe des ethischen Personalgeistes, diese wird erst durch den religiösen Personalgeist erstiegen werden können. Der sittliche Geist leitet auf seinem Höhepunkte unmittelbar über zum religiösen Geist. Der religiöse Geist ist der gottbewusste Geist. Die wahre sittliche Weltordnung ist aber niemals ohne Gott, der sich darin am klarsten und wahrsten kund und zu erkennen giebt. Sollte nicht jener Personalgeist, von dem wir hier reden, eine Ausdrucksform sein jenes Gottesgeistes, worauf der Einheitsgedanke als Schlussstein seines umfangreichen Aufbaues hinarbeitet? Nicht anders! Hier offenbart sich uns zum ersten Male in ihrer wahrhaftigen Weise die Kraft als Geist, der Geist als Gott, der Personalgeist als Universalgeist.

Nur der Personalgeist in seinen ethischen Beziehungen ist, wie aus dem Vorhergehenden leicht erkennbar wird, eine sittliche Weltordnung zu stiften fähig. Was ist denn dieser Geist der sittlichen Weltordnung? Es ist der freie Geist, der einzig und allein aus der Nothwendigkeit seines inneren Wesens heraus sich bestimmt und bewegt. Es ist der Allgeist,

welcher ja gleichbedeutend ist mit dem Allsein. Freilich als Personalgeist ist er zunächst nur der Mensch gewordene Geist; allein in der sittlichen Weltordnung sucht er stetig und allmählich alle die ihm anhaftenden Unvollkommenheiten seines irdischen Wesens und Triebeslebens abzustreifen und sich um- und auszugestalten zum Geiste der wahren und reinen Liebe und Gerechtigkeit, der Ordnung, des Friedens und der geläuterten Sittlichkeit; nicht vermöge von aussen her geübten Zwanges, sondern von innen heraus bethätigter Freiheit.

In der sittlichen Weltordnung will Gott im Menschen sich offenbaren und das Menschenwesen als Gotteswesen sich bekennen und bekunden. Freilich offenbart sich auch auf dieser Stufe das Gotteswesen noch als ein in ewiger Wirksamkeit und Veränderlichkeit begriffenes Kraftwesen; allein diese auf dem geistig-sittlichen Gebiete sich vollbringende Wirksamkeit, welche das Erlangte auch festhält und zu stetiger Weiterentwickelung verwerthet, zeigt doch schon alle Spuren des göttlichen Geistes in Liebe und Gerechtigkeit und in einer den höchsten sittlichen Zwecken dienenden Weltordnung. Eine solche Weltordnung kann nur aus der absoluten Zweckmässigkeit der Gotteswaltung hervorgegangen sein.

Wer für die sittliche Weltordnung arbeitet und durch diese und aus dieser heraus die Antriebe zu seinen Handlungen empfängt, der arbeitet nicht nur für sich und die Welt, sondern auch für Gott; und diese ist nicht etwa eine heteronomisch auf fremde Antriebe verrichtete Arbeit, sondern vielmehr die reinste Autonomie und Selbstbestimmung; denn in der sittlichen Weltordnung haben wir unser reinstes und edelstes Selbst verwirklicht und vergegenständlicht. In der sittlichen Weltordnung vereinigen sich Göttliches

und Menschliches, Autonomie und Heteronomie zu einer einzigen Thatsache und Thathandlung.

2. Ist nun solche Denk- und Handlungsweise Religion? Religion, nein! religiöser Geist aber ganz gewiss. Der Ursprung der Religion wurzelt in der Urzeit, da alles Geistesleben noch im Triebesleben versenkt lag. Gewissen Trieben und Instincten entsprechend wurde der Mensch schon auf der niedrigsten Entwickelungsstufe zum religiösen Wesen. Mit dem Wachsthum des geistigen Selbstbewusstseins hat auch das religiöse Leben eine andere Gestalt gewonnen und den gesammten Pflichtbestand der Menschen in seinen Machtbereich gezogen. Kant hat von seinem Standpunkte aus ganz recht, wenn er die Religion definirt als die Anerkennung aller unserer Pflichten als Gebote Gottes. Er kennt Gott überhaupt nur als den sittlichen Machthaber, welcher allein im Stande ist, einen Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit zu bewirken und das „höchste Gut" in die Wirklichkeit einzuführen.

Fichte geht noch weiter, indem er Gott und die sittliche Weltordnung als identische Begriffe und Thatsachen hinstellt: „Die lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen." Es ist gar kein Grund vorhanden, noch ein besonderes Wesen als Ursache dieser Weltordnung anzunehmen. „Es ist gar nicht zweifelhaft," sagt Fichte weiter, „vielmehr das Gewisseste, was es giebt, ja der Grund aller andern Gewissheit, das einzige, absolut gültige Objective, dass es eine moralische Weltordnung giebt, dass jedem Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist, dass jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eignes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane, dass ohne ihn kein Haar fällt von seinem

Haupte und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache, dass jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse misslingt, und dass denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen. Es kann ebensowenig zweifelhaft bleiben, . . . dass der Begriff von Gott als einer besondern Substanz unmöglich und widersprechend ist." Von der äussern, dinglichen Welt wollten Kant und Fichte ja nichts wissen; ihnen blieb also nur als das Object aller ihrer Erkenntniss, Verehrung und Willensbethätigung die sittliche Weltordnung, und diese Teleologie war auch ihre Theologie.

So ist es aber auch geblieben bis zur Stunde. Nehmen wir nur Hartmann, als den bedeutendsten, umfassendsten und genialsten aller gegenwärtigen Philosophen. In seinem grossen ethischen Werke: „Das sittliche Bewusstsein", behandelt er alle die mannigfaltigen Gestalten, Standpunkte und Principien der Ethik in ihrem innern Zusammenhange und stufenweisen Aufstiege und gelangt endlich zum absoluten Moralprincip als endgültiger Stufe des sittlichen Bewusstseins, welches in der Erkenntniss von der Wesensidentität des Absoluten und des Individuums seine Wurzel hat. In dieser Identität liegt der Grundsatz ausgesprochen, dass mein Zweck auch der Zweck des Absoluten sei und diesen als wesentlich meinen Zweck zu wissen und zu wollen. Wir haben damit zwei metaphysische Voraussetzungen gewonnen, erstens, die Wesensgleichheit des Ich und des Absoluten; zweitens, die Manifestation des absoluten Wesens in der Setzung und Realisirung des absoluten teleologischen Prozesses. Sittliche Weltordnung, wie sie vom menschlichen und absolute Teleologie, wie sie vom göttlichen Wesen ausgeht, müssen in Eines gesetzt, als ein einziger, ungetheilter Prozess gefasst und be-

trachtet werden, wenn wir zum absoluten Moralprincip hingelangen wollen, welches demnach als ein Doppelprincip zu betrachten und zu bezeichnen sein wird, entweder als das „Moralprincip der absoluten Teleologie", als derjenigen des eignen (nicht mehr eines fremden) Wesens; oder als „das Moralprincip der Identität des Individuums mit dem Absoluten als dem Subjecte der absoluten Teleologie." Beides sind aber nur doppelte Ausdrucksformen für einen und denselben Begriff.

3. Das absolute Moralprincip kann nach Hartmann darum auch bezeichnet werden, „als das Moralprincip der auf ihr absolutes Subject bezogenen sittlichen Weltordnung, welcher ich nicht nur als vernünftiges Wesen zustimme, sondern welche ich zugleich, sofern ich eine empirische oder phänomenale Einschränkung des absoluten Subjects bin, als die von meinem innersten Wesen gesetzte weiss." Auch hier sind Teleologie und Theologie eins und dasselbe, der ethische Geist auch der religiöse Geist, — Gott und sittliche Weltordnung gleichbedeutend. — Ist das richtig? Nur theilweise. Insofern die Kraft Geist geworden, insofern der Geist im Menschen als sittlicher Geist oder der Geist in seiner höchsten, weil bewusst gewordenen Zweckmässigkeit sich bekundet und bethätigt, ist Teleologie und Theologie, ist Gott und sittliche Weltordnung allerdings Eines; und indem wir uns dieser Einheit bewusst geworden, offenbart sich uns der sittliche Geist auch als der religiöse Geist.

Trotzdem ist der religiöse Geist ein anderer, weit höherer. Im sittlichen Geiste offenbart sich uns die Person als Geist; im religiösen Geiste dagegen offenbart sich uns der Geist als Person. Die irdische, empirische, menschlich-individuelle Persönlichkeit ist ja auch ein Abglanz und eine Abschattung der göttlichen Persönlichkeit, soweit eben der Mensch als irdische Form, als Kraftgebilde und Seelenwesen im Entwickelungsprozess alles Seienden als Gottesebenbild — um den biblischen Ausdruck zu gebrauchen — sich dargeben und darleben kann. In der sittlichen Weltordnung als Dargebot der höchsten Teleologie, wie sie nur im göttlichen Wesen ihre Begründung hat und nur vom göttlichen Wesen ihren Ausgangspunkt genommen haben kann, sucht die menschliche Person alle die an ihr noch haftenden Mängel abzustreifen und durch die Gottähnlichkeit zu verklären: allein von einer Wesensidentität des Absoluten und des Individuums, der menschlichen und göttlichen Person und der menschlichen Zwecke mit den Zwecken „des auch ich seienden" göttlichen Wesens, kann nirgends die Rede sein. Mensch bleibt Mensch, der nur so an sich betrachtet im Vergleiche zur Weltunendlichkeit und kosmischen Zweckmässigkeit nichts weiter ist als ein Atom im Naturganzen.

Allein gerade diese selbstbewusste Nichtigkeit und Hinfälligkeit der Einzelpersönlichkeit, welche für die sittliche Weltordnung so unentbehrlich ist wie die Lebensluft für den Organismus, — gerade sie ist es, welche den rückhaltlosen Anschluss an das Ganze gebietet und ermöglicht, — gerade dieses Atombewusstsein der menschlichen Persönlichkeit führt unmittelbar zum Gottesbewusstsein und zur Anerkennung der göttlichen Persönlichkeit. Das Kleinste kann sich nicht denken als das Kleinste, ohne an seinen Gegensatz, das Grösste, anzuknüpfen; in dem Gedanken des Kleinsten ist auch schon das Grösste mitgedacht und mitgesetzt. Die Kleinheit und Niedrigkeit unserer Person ist uns erst aufgegangen und zu Bewusstsein gekommen im Hinblick auf Unendlichkeit und Ewigkeit der göttlichen Allmacht und Allgegenwart, und wiederum war es das

Bewusstsein unserer Kleinheit und Niedrigkeit, welches uns vom Dasein der göttlichen Allmacht und Allgegenwart die Ueberzeugung gewährte. Es giebt überhaupt wohl keinen andern und keinen überzeugenderen Beweis vom Dasein Gottes — wenn dieses überhaupt des Beweises bedarf — als der Schluss vom Kleinsten auf das Grösste. Eines ist ohne das Andere weder denkbar noch existent. Das Dasein Gottes bedarf aber gar keines Beweises, denn er ist ja selbst alles Dasein, welches sich durch sich selbst beweist. Ich kann an allem zweifeln, nur an Gott nicht.

4. Der religiöse Geist, von dem hier die Rede ist, ist der Personalgeist als Gottesgeist. Das menschliche Individuum, die empirische Person, die sittliche Weltordnung beschreitend und durchlaufend, erkennt alsbald in diesem empirischen Personalgeiste das Wirken und die Verwirklichung des absoluten Personalgeistes, d. i. des Gottesgeistes. Die sittliche Weltordnung als Resultat zweckmässiger Bethätigung des Menschenwesens führt unmittelbar hin zur Bethätigung und Verwirklichung der absoluten Zweckmässigkeit im Gotteswesen. Alles in Eins gefasst und auf den Urheber zurückgeführt, finden und erkennen wir doch auch alles Menschliche im Göttlichen und alle menschliche Wirksamkeit in der göttlichen Wirksamkeit. So sehr wir diese sittliche Weltordnung als Werk der menschlichen Kraft und That anzuschauen uns bewogen finden, können wir doch nicht umhin, auf den Ursprung zurückgehend, diese Weltordnung auch als göttliche Kraft und That anzuerkennen, — als das höchste und schönste Ziel der absoluten Teleologie in der göttlichen Kraft und Macht, daraus Mensch und Welt den Ursprung genommen haben.

Nur jene Subjectivitätsphilosophie, welche über die eigne Gedankenwelt nicht hinauszugehen wagt, der

dinglichen Welt gegenüber sich skeptisch oder kritisch verhält und davon nichts wissen zu können vorgiebt, oder aber in ihrer spekulativ-metaphysischen Betrachtungsweise sie ganz und gar perhorreszirt — nur jener aus dem geistigen Innern schöpfenden Betrachtungsweise bleibt lediglich die sittliche Weltordnung übrig als schliessliche Thathandlung und Thatsache des in die Wirklichkeit eingegangenen Gottesgeistes und sein Zweck als der Zweck des auch ich seienden Wesens. Ist es auch richtig, dass wir, wie Hartmann sagt, „in dem Entwickelungsprozess der Welt und des bewussten Geistes den realen Lebensprozess des Absoluten als des eignen Wesens, und in der sittlichen Weltordnung den menschheitlichen Theil des absoluten teleologischen Weltplanes“ zu erblicken haben: so wird doch zu berücksichtigen sein, dass dieser menschliche Theil wie Alles seine zwei Seiten hat.

Dieser menschliche Antheil an der Weltordnung im Allgemeinen ist der allergrösste, von der Kehrseite betrachtet hinwiederum ein verschwindend kleiner. In der durch den Menschen constituirten sittlichen Weltordnung, welche alle Intellectualbestände menschlicher Geistesthätigkeit mit umfasst, haben wir die gesammte bewusst gewordene, vergeistigte Welt, den Makrokosmos im Mikrokosmos. Im Menschen ist die Welt Person und in der sittlichen Weltordnung ist die Person Geist geworden — Menschengeist als Abbild des Gottesgeistes. Das Abbild aber weist hin auf das Urbild, die individuell beschränkte Menschenpersönlichkeit auf die unbeschränkt absolute Gottespersönlichkeit. Gott im Menschen wieder zu erkennen ist doch nicht schwer; alle menschliche Erkenntniss ist ja Gotteserkenntniss. Wohin ich auch den Blick richten mag, überall begegnet mir Gott. Alle menschlichen Wissensbestände sind göttliche Wesens-

bestände; selbstverständlich nicht nur die Gegenstände des Wissens, sondern auch das Wissen selbst, die Fähigkeit des Wissens. Ich erkenne nicht nur Gott, Gott erkennet sich auch in mir. Subjectiv oder objectiv gefasst, es wird beides richtig sein — meine Erkenntniss ist Gotteserkenntniss und Gottes Erkenntniss ist meine Erkenntniss.

5. Die menschliche Persönlichkeit ist das Abbild der Gottespersönlichkeit, — das ist des Menschen Grösse. An sich als einfaches Naturwesen betrachtet, ist der Mensch aber durchaus nicht mehr als alle andern Naturwesen auch, nicht mehr als das kleinste Insekt, als der Wurm im Staube. Er verliert sich in der Gesammtheit; als ein Einzelnes, das entstehet und vergehet, ist er ein Nichtiges und Hinfälliges wie ein jedes Einzelne, und wäre es auch der grösste Weltkörper. Allein der Mensch vermag seine Nichtigkeit und Hinfälligkeit an die Unendlichkeit und Ewigkeit anzuknüpfen, diese in den Gedanken der Nichtigkeit mit aufzunehmen; er verliert sich in der Gesammtheit, um sich in seinem Gotte wiederzugewinnen. Die nichtige, in der Gesammtheit verlorene und untergegangene Einzelpersönlichkeit des Menschenwesens feiert ihre Auferstehung in der absoluten Persönlichkeit des Gotteswesens. Diese absolute Gottespersönlichkeit, worin nicht allein der Mensch, sondern eine jegliche, in der Allheit und Gesammtheit untergegangene Einzelheit und Creatürlichkeit wieder auferstehet, Geltung, Bedeutung, Realität, Ewigkeit gewinnet, — das eben ist der religiöse Geist.

Der religiöse Geist ist ein persönlicher Geist, der Geist der absoluten Persönlichkeit. Mit einem andern als persönlichen Geiste könnte das Gemüth des Menschen, wie es sich auch

stellen und verhalten möge, religiöse Beziehungen nicht anknüpfen. Religion ist Gottesbewusstsein, Gottesbeziehung, Gottesgemeinschaft, Gottesergebenheit und Abhängigkeit des Menschen von Gott. „Die Religion ist die Anerkennung aller unserer Pflichten als Gebote Gottes“ — eine solche Definition hat aber den göttlichen Gesetzgeber, mit welchem ich die regsten Beziehungen unterhalte, dem ich mein Inneres erschliesse, und mein Geschick anvertraue, dessen Gebote ich als meine höchsten Pflichten betrachte, bereits vorausgesetzt. Nicht meine Pflichten betrachte ich als Gebote Gottes, sondern die Gebote Gottes betrachte ich als meine Pflichten. Der Gesetzgeber war eher vorhanden als das Gesetz. Und dieser göttliche Gesetzgeber ist auch der Schöpfer und Erhalter der Welt, der Lenker der Geschicke, der alles sieht und alles hört und einer jeden Creatur, besonders aber der leidenden Menschheit sich liebevoll annimmt, der lohnet und strafet und einem Jeden nach Verdienst vergilt. Nur ein solcher Gott ist ein Gott der Religion, nur ein solcher Gottesgeist ist der religiöse Geist. „Der das Ohr gepflanzt, sollte der nicht hören, der das Auge gebildet, sollte der nicht sehen? Der den Menschen Erkenntniss gelehrt,“ sollte der nicht selbst erkennen? Dieses Wort des Psalm ist typisch für die Betrachtungsweise des religiösen Geistes.

Ob der religiöse Mensch in seiner Betrachtungs- und Anschauungsweise immer wahr ist, mag dahingestellt bleiben; allein er ist immer religiös. Religiös zu sein ist eine Eigenthümlichkeit, ein nothwendiges Unterscheidungsmerkmal seines menschlichen Wesens, und als ein nothwendiges ist es auch ein wahres. In der religiösen Anschauungsweise ist die Subjectivität allein massgebend. Die Religion ist entwickelungsfähig und -bedürftig wie alles geistige Leben des Menschen;

allein wahr, zeitentsprechend wahr ist sie trotzdem in allen ihren Entwickelungsphasen.

Es wird gesagt, der Begriff der absoluten Persönlichkeit sei widersinnig und widersprechlich. Von der absoluten Wesenheit kann das freilich nicht gelten, sondern nur von der absoluten Persönlichkeit. Das absolute Wesen wird ja schliesslich wie als das einzig existente, also auch als das einzig sichere und gewisse betrachtet werden müssen; nur die absolute Persönlichkeit will man nicht gelten lassen. Fast will uns alles das erscheinen, wie der Streit um des Kaisers Bart. Die Kraft war Geist und der Geist im Menschen persönlicher Geist geworden. In der ebenso durch Menschen constituirten „sittlichen Weltordnung" — „Weltordnung" ist durchaus nicht zu viel gesagt — erblicken wir auch schon eine Form des absoluten, göttlichen Geistes. Wenn nun der religiöse Mensch das göttliche Wesen wie seines Gleichen betrachtet und mit diesem wie mit seines Gleichen verkehrt und umgeht, so ist das doch als durchaus natürlich und richtig anzuerkennen. Kann die Person Geist, so kann der Geist doch auch wieder Person werden, und er bleibt Person, selbst wenn wir ihn als befreit von allen persönlichen Beschränktheiten und Beziehungseigenschaften, als absolute Person denken wollten. Die Kraft ist Geist, der Geist ist Person geworden. Was in der irdischen Person auf unzählige Einzelwesen vertheilt und zersplittert erscheint, das erblicken wir in der absoluten Person in einer einzigen Person zusammengefasst.

6. Der Geist ist Person, die Person ist Geist geworden, und dieser persönliche Geist ist der religiöse Geist oder besser der Geist der Religion. Dieser religiöse Geist ist kein anderer als der menschliche Geist, der individuelle, der subjective Geist, allein als objectiv und absolut gedacht, von allen menschlichen

Unvollkommenheiten gereinigt und befreit und mit aller gebührenden Kraft und Herrlichkeit ausgestattet, — der Geist der Liebe und Milde, der Gerechtigkeit und Herrlichkeit. Es ist ganz gewiss kein Unrecht und durchaus vernunftgemäss, dass, wenn Gott den Menschen in seinem Ebenbilde geschaffen oder, was dasselbe bedeutet, wenn der Mensch die geistige und göttliche Kraft in ihrer höchsten Ausdrucksform darstellt und verwirklicht — alsdann auch der Mensch dem eignen Ebenbilde gemäss sich seinen Gott zu denken berechtigt sei. Der religiöse Mensch wenigstens kennt keinen andern Gott und kann auch keinen andern brauchen. Homo hominis Deus est. Der Mensch kann sich absolut nicht denken, dass er das beste, was er in sich findet, nicht auch seinem Gott beilegen dürfe, und stammt's aus Gott, so muss er sich auch in ihm finden.

Des Personalgeistes höchste Form und Phase ist dieser religiöse Geist, denn es ist ja schon der absolute Geist in höchsteigener Person. Als Personalgeist leidet der absolute Geist doch noch an einer Beschränkung, wenn auch einer Selbstbeschränkung. Wohl ist der absolute Geist mit der Macht und Kraft ausgerüstet, alles zu durchdringen und zu beherrschen und mit der Welt ganz nach Wohlgefallen zu verfahren; allein er lässt doch noch die Welt sich gegenüber bestehen. Das ist eine Schranke, die er noch nicht überwunden hat. Aber auch diese Schranke muss fallen, und sie wird fallen, wenn wir uns vergegenwärtigen, welchen Weg der Personalgeist eingeschlagen hat, um bis zu diesem Höhepunkte hinzugelangen.

Wir betrachteten bis dahin den Geist immer noch als Kraft, das ist als eine unablässig wirksame Wesenheit, welche in stetem Werde- und Entwickelungsprozess begriffen ist. Der religiöse Geist, als die absolute Persönlichkeit, kann immer noch nicht zur Ruhe kommen,

denn er befindet sich einer Welt gegenüber, die seiner bedarf, die gar nicht bestehen kann, wenn er ihr seine Kraft und seinen Beistand nicht leihet. Wir besinnen uns aber, dass auch diese Welt nichts anderes und weiteres ist als ein Geschöpf, eine Creatur, ein Machwerk, ein Gebilde dieser seiner Kraft und zwar nicht etwa ein aus einem neben dieser Kraft bestehenden Stoffgebilde, sondern dass eben diese Welt nur diese Kraft selbst in ihrer Wirksamkeit, Verwirklichung und Wirklichkeit zum Ausdruck bringe. Das ändert die Sache von Grund aus. Die Kraft ist Welt geworden; die Welt als Kraftwesen hat sich ebensowohl als Geisteswesen enthüllt. Zunächst als Personalgeist, als Haupt und Herrscher des gesammten Geisterreichs; indem aber dieser Personalgeist alle Geister und alles Geistesleben in sich sammelt und vereinigt, indem er sich bewusst wird, dass, wie die Welt zu ihm, er aber auch ganz ebenso zur Welt gehöre, dass diese Welt als Kraftwesen ganz ebensogut ein Geisteswesen, das Alles eine Kraft und Alles ein Geist sein müsse: — wird der Personalgeist zum Universalgeist.

7. Der Universalgeist ist auch Personalgeist, aber als Weltgeist. Also zunächst nicht mehr Kraft, sondern Geist. Auch der Geist ist Kraft. Freilich die Kraft nicht in ihrem Aussersichsein, sondern in ihrer Innerlichkeit; die Kraft in ihrem Ansichsein, ohne Rücksicht darauf, was sie wirkt und schafft; die Kraft in ihrem gesammten und gesammelten, aus aller Wirklichkeit und Mannigfaltigkeit, Körperlichkeit und Stofflichkeit zurückgekommenen und zurückgenommenen Vermögen. Die Kraft als Vermögen, das ist der Geist. Nicht Möglichkeit, sondern Vermögen; der realisirte Besitz alles dessen, was in der Kraft erst als Möglichkeit aufbewahrt und eingesenkt ist; eine Möglichkeit, wie sie auch durch das Atom

dargestellt ist, welches als die erste Bethätigung und Verwirklichung der Allkraft mit der Möglichkeit, Alles werden zu können, ausgestattet ist. Also Vermögen und nicht blosse Möglichkeit; der Allgeist ist das Allvermögen.

Diese Allkraft als Allgeist, diesen Allgeist als Allvermögen nennen wir nicht mehr Kraft, sondern Macht, Allmacht. Die Allkraft als Allvermögen, als absolutes und unbeschränktes Können gedacht, ist die Allmacht. Die Allmacht ist das erste und Urvermögen des Welt- und Universalgeistes. Die Allmacht ist auch das Allsein. Beides sind völlig identische Beziehungen. Die Allmacht ist ja nicht bloss das Bewirkende, sondern auch das Bewirkte; diese Allmacht ist doch nichts anderes als jene Allkraft, woraus Alles geworden und hervorgegangen ist, welche sich in Allem verwirklicht und versinnlicht hat. Das Allsein ist aber auch das Allwissen; denn auch Sein und Wissen sind nicht verschiedene, sondern ganz und gar dieselben Weltbestände. Das Allsein als geistiges Sein ist offenbar auch ein gewusstes Sein. Wie der Personalgeist, so ist auch der Universalgeist ein wissender Geist; — um Universalgeist zu werden, hat er erst durch den Personalgeist seinen Durchgangspunkt nehmen müssen. Geist ist nun einmal nichts anderes als wissender Geist; ein Geist, der nicht wissender Geist, ist überhaupt kein Geist, das kann wohl irgend eine Kraft, selbst Seelenkraft sein, aber doch kein Geist. Der Geist ist nur Einer und ist gleichbedeutend wie mit allem Sein, so mit allem Wissen.

Der wissende Geist ist auch der bewusste Geist, der selbst- und weltbewusste Geist; in dem Universalgeist ist alles das unmittelbar Eines. Nur im Personalgeist, als einem menschlichen Geiste sind Selbst- und Weltbewusstsein als Gegensätzlichkeiten streng ge-

schieden, so weit überhaupt Gesensätzlichkeiten, die stets auf einander hinweisen, geschieden sein können; im Universalgeist dagegen müssen beide ganz ohne Rückstand in einander aufgehen. In Bezug auf den Universalgeist heisst es, wie viel Wissen, ganz ebenso viel Welt- und Selbstbewusstsein; seine Allwissenheit ist gleich einer Allbewusstheit. — Als der wissende und bewusste Geist ist er aber auch der vernünftige Geist. Hier im Universalgeist erfahren wir erst, was Vernunft ist, die im menschlichen Geiste, dessen Wissen nur Stückwerk, dessen Welt- und Selbstbewusstsein noch geschieden, gar noch nicht in aller ihrer Universalität zum Vorschein kommen kann.

8. Die Vernunft ist das unterscheidende Merkmal des Universalgeistes, denn die Vernunft ist ja eben die Universalität aller Geisteskräfte. Alle die übrigen Geisteskräfte sind trennender und unterscheidender Eigenart, die Vernunft dagegen ist die Zusammenfassung alles Unterschiedenen und Einzelnen zu einer Einheit und Ganzheit. Die Vernunft ist das synthetische oder das Vermögen der Ergänzung, welches in den analytischen Geistesvermögen seine Erfüllung findet. Die analytischen Vermögen liefern darum die Begriffe, aus denen die Vernunft ihre Ideen schöpft, jene Vernunftideen, welche das gesammte analytische und analysirende Geistesvermögen zur Grundlage haben. Die Vernunft ist das Vernehmen des Geistes in aller Körperlichkeit, in allen den leiblichen und materiellen Daseinsformen.

Die Universalvernunft ist keine transcendente, sondern eine rein immanente Vernunft; denn jene Universalkraft und jener Universalgeist ist ja die Universalvernunft selbst. Diese Universalvernunft ist die Universalweisheit, welche immer und überall nur das Beste bezweckt und bewirkt. Auch das ist

ein Kennzeichen der Vernunft, dass sie immer und überall nur auf das Beste ausgeht; sie kann gar nicht anders, sonst wäre sie ja nicht die Vernunft, sondern das Unvernünftige. Die Vernunft kann doch nur das Vernünftige wollen und bezwecken. Der Universalgeist ist die Universalvernunft, ist die Universalweisheit, weil sie von allem Seienden ausgegangen ist und in allem Seienden ihre Wurzel hat. Das Seiende aber documentirt sich an und durch sich selbst als das Vernünftige. Der Entwickelungsgang alles Seienden arbeitet stets auf das Beste hin; nur unter dieser Voraussetzung ist die Entwickelungsthatsache möglich und denkbar. Alles Seiende ist das Beste seiner Art und seiner Zeit; wäre es nicht das Beste, so hätte es sich weder zum Sein herausbilden, noch im Sein sich erhalten können. Nur in der moralischen Welt, worin wir diese Entwickelung in stetiger, kaum merkbarer Allmählichkeit vor unsern Augen sich vollziehen sehen, kann ein Zweifel entstehen, ob auch diese unter das „Gesetz des Besten“ falle; in der physischen Welt niemals. Die Welt ist schön und gut, und als die einzige auch die schönste und beste aller Welten. Als das Werk der Allmacht muss sie die schönste und beste sein; wäre eine andere schönere und bessere möglich, nun, so wäre diese und nicht die gegenwärtige wirklich geworden.

9. Nicht anders, das Weltsein ist auch der Weltgeist, der Weltgeist auch die Weltvernunft, die Weltvernunft auch die Weltweisheit und diese Weltweisheit kennzeichnet das Weltsein als das beste Sein. Das Weltsein ist aber auch als der Weltgeist das Weltwissen und als das Weltwissen das Weltbewusstsein. Im Weltbewusstsein erblicken wir den Weltgeist als aus aller Vielheit und Veränderlichkeit zu sich selbst zurückgekehrt, in seiner Stille und Ruhe, in seiner

Einheit und Untheilbarkeit, in seiner unbeweglichen, ununterschiedenen, ewig sich gleich bleibenden monistischen Wesenheit. Im Weltbewusstsein haben wir das Sein ohne Werden, den Bestand ohne Veränderlichkeit, die Ewigkeit ohne Zeitlichkeit, die Einheit ohne Vielheit.

Wie ist das aber möglich geworden, — wie ist das ewig flüssige Werden zum stillen und ruhigen Sein, wie ist die stete Veränderlichkeit zum festgewordenen Bestande gelangt; wie hat die Zeitlichkeit zur Ewigkeit, die Vielheit zur Einheit werden können? Ueberhaupt, wie hat dieses Sein, dieses Ewige, Einzige und Unveränderliche aus sich herausgehen und sich in den bewegten Strudel des Werdens und Geschehens stürzen können? — Es ist ja auch garnicht aus sich herausgegangen; was es ist, das war es und ist es geblieben, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Die Kraft ist's, die aus sich herausgeht, zu allem Werden und Wechsel, zu allem Entstehen, Bestehen und Vergehen den Anlass giebt; diese Kraft ist aber bewusste Kraft, ist Geist und Wissen, bleibt demgemäss, trotzdem sie sich bethätigt und wirksam zeigt, doch stets bei sich und in sich; sie bleibt, was sie ist, die bewusste, geistige und vernünftige Kraft. Und diese bewusste Kraft und dieses Kraftbewusstsein bleibt stets das gleiche und unveränderliche in allen seinen Leistungen, Verwirklichungen und Bethätigungen. Es ist mit seinem Wissen und Bewusstsein immer dabei und darin und kehrt stets in jedem Momente des Daseins mit dem Wissen und Bewusstsein dessen, was es geleistet, geschaffen und gewirkt hat, wieder zu sich selbst zurück. Und dieses Bewusstsein und Wissen ist nicht etwa Etwas neben oder über allem Sein, Wesen und Geschehen, sondern es ist das Alles selbst, — als ein Materielles zugleich Immaterielles, als Leib zugleich Seele, als Körper zugleich Geist.

Dieser Geist ist der Universalgeist, und dieser Universalgeist ist der absolute Geist, und dieser absolute Geist ist auch das absolute Sein, ausser und neben welchem weiter nichts ist und nichts weiter besteht als es selbst. Alle Bewegung ist in ihm zur Ruhe, alle Veränderung zur ruhigen Gleichheit und alles Entstehen und Vergehen zum festen Bestande geworden. Wie im Jetzt war Alles von Ewigkeit an; auch alle Bewegung und Veränderung, alles Entstehen und Vergehen ist ein Ewiges, Stetiges und Unveränderliches, und gerade eben hierin bekundet alles Sein seine Kraft und sein Leben, seine Seele und seinen Geist. Der Geist ist als Kraft aus sich herausgegangen und Welt geworden, die Kraft ist als Geist stets in sich und bei sich selbst geblieben und aus der stürmischen Bewegung und stetigen Unruhe des Werdens und Wechsels stets wieder zu sich selbst zurückgekehrt. Denn diese ihre Veräusserung und Entlassung alles Seins aus sich selbst und diese ihre stete Umkehr und Zurücknahme in sich selbst ist ja nichts von einander verschiedenes, sondern ein und dieselbe ungetheilte und identische Thatsache und Thathandlung, wie Universalkraft und Universalgeist identische Wesenheiten bezeichnen. Und dieser Universalgeist in seiner Allmacht und Allweisheit, Allgegenwart und Allwissenheit, in seiner Ewigkeit und Einheit ist kein anderer als der Gottesgeist, welchem sich nunmehr alle Betrachtung und wissenschaftliche Darstellung zuwenden soll.

Druck von Gottfr. Pätz, Naumburg a. S.

COLUMBIA UNIVERSITY
0025987178